

identidades

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

15

JULIO/DICIEMBRE 2019

Estudios de población
LGBTI+ en El Salvador
y Centroamérica



ISSN 2224-4727
INDEXADA EN LATINDEX

15

AÑO 9
NÚMERO

ISSN 2224-4727

identidades

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

JULIO/DICIEMBRE 2019



CLACSO
Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



GOBIERNO DE
EL SALVADOR

MINISTERIO
DE CULTURA

identidades

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

ISSN 2224-4727

Suecy Callejas
MINISTRA DE CULTURA

Alejandro Lemus
DIRECTOR GENERAL DE INVESTIGACIONES

Heriberto Erquicia
DIRECTOR DE REVISTA IDENTIDADES

Alfredo Ramírez,
Universidad de El Salvador
Olga Vásquez Monzón, Universidad
Centroamericana José Simeón Cañas
Candelaria Navas, Universidad
de El Salvador

Patricia Castro Fuentes,
Universidad de El Salvador
Amparo Marroquín Parducci, Universidad
Centroamericana José Simeón Cañas
Ricardo Castellón, Universidad
de Colonia, Alemania

Juan Vicente Chopin,
Universidad Don Bosco
Heriberto Erquicia, Ministerio de Cultura
Harold Sánchez, Ministerio de Cultura
Luis Roberto Huevo Mixco,
Ministerio de Cultura
COMITÉ EDITORIAL

Cristina García Castro
Amaral Palevi Gómez Arévalo
Carlos Cortez Tejada
COORDINADORES

Suyapa Portillo Villeda
Diego Falconí
Raúl Morales Carrasco
Horacio Sívori
Patricio Simonetto
Gerardo Perfors Barradas
Rafael França
Nicola Chávez Courtright
Vanessa do Nascimento Fonseca
Miroslava Rosales Vásquez

Jimena de Garay Hernández
José Daniel Jiménez
Isadora Lins França
Aureliano López
COMITÉ CIENTÍFICO

Harold Sánchez
COORDINADOR EDITORIAL

Alexander Hernández
CORRECCIÓN DE ESTILO

Gabriela Morán
DIAGRAMACIÓN Y DISEÑO GRÁFICO

Identidades, revista de la Dirección General de Investigaciones del Ministerio de Cultura Edificio, A-5, Plan Maestro, Centro de Gobierno, alameda Juan Pablo II y calle Guadalupe, San Salvador
Teléfono: 2501-4422, ext. 4422
email: revistaidentidades@cultura.gob.sv

El contenido de esta revista puede ser reproducido, total o parcialmente, citando la fuente.

Imagen de portada:

Ilustración digital de Pride en 2015.
Fuente: Fotografía de Gabriel Rosales. Cortesía de AMATE El Salvador. Pride, 2015.

Imagen de contraportada:

«La vestida». Fuente: Fotografía de Nicolás Rodríguez (fotografía trabajada digitalmente). Cortesía del Archivo de Memoria Histórica LGBTI-Centro de Estudios de la Diversidad Sexual y Genérica, AMATE El Salvador.

Con la colaboración del Grupo de Trabajo "El Istmo Centroamericano: Repensando los Centros" del Consejo Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales (CLACSO).

Sumario

Presentación	6
PARA EL DEBATE	
Subjetividades y movimientos de la diversidad sexual y de género en Costa Rica. Reflexiones para una indagación desde la óptica de la cultura política <i>Patricia Alvarenga Venutolo</i>	13
Defensa de derechos humanos de personas LGBTI en El Salvador: orígenes, agendas y estrategias de defensa <i>Tatiana Sibrián</i>	37
La <i>cochona</i> ciudad letrada: arte y discursos homoeróticos en Nicaragua <i>David Rocha Cortez</i>	68
El derecho al luto: estrategias del activismo para combatir la violencia contra la población LGBTI en El Salvador <i>Annalise Gardella</i>	95
Bitácora de un <i>playo</i> en cuarentena: relatos del orto <i>Luis Alonso Rojas Herra</i>	120
Las mariposas en el andamio: márgenes, desafío, comunidad y triunfo de <i>transformistas</i> en Cuba y El Salvador <i>Carlo Brando Zepeda</i>	147
DOSSIER	
Acciones colectivas y organizaciones de disidentes del sexo/género en El Salvador <i>Thales Silva de Oliveira</i>	186
El <i>cyborg</i> de Donna Haraway y su estética-ética: una constelación de prácticas artísticas de la escena contemporánea que cuestiona los cuerpos, la naturaleza y los esencialismos <i>Dalia Chévez</i>	202
Precariedad y protección social en El Salvador: ¿Quién cuida de las personas LGBTI+? <i>Roberto Zapata Ventura</i>	226

AVANCES DE INVESTIGACIÓN

La memoria histórica dentro del discurso político ideológico de los colectivos lésbicos 244
Mariana Leticia Iraheta Carballo

«Quiero ser mujer»: La construcción de la identidad en un grupo de mujeres trans en Costa Rica 256
Keller Araya Molina

La otredad insurgente: consideraciones sobre la homosexualidad en el conflicto armado salvadoreño (1978-1992) 278
Israel Cortez Ruiz

FUENTES

Escándalo en la Santa Tecla de 1969 293
Ricardo Menjívar

Historia y geografía LGBTIQ en *Días de Olimpo* de Miguel Huezo Mixco 297
Carlos Alejandro Fuentes Velasco

RESEÑAS

¿Es justificable discriminar? Discusión sobre Estado de Derecho, libertades y orientación sexual 302
Por Óscar Campos Lara

Géneros, *Impúdica*, n.º 2 309
Por Luis Napoleón Quintanilla

Demencia Nefanda. Estudios sobre la homosexualidad en Guatemala del siglo XVII al XXI 317
Por Carlos Seijas y Johann Melchor

Índice de imágenes 322

Normas editoriales 324

Presentación

La disidencia sexual y de género siempre ha estado presente al interior de El Salvador y en los diversos países centroamericanos. No obstante, las temáticas referentes a orientación sexual, identidad y expresión de género han sido borradas, silenciadas y olvidadas por ser disidentes al sistema heteropatriarcal hegemónico. La institucionalidad, en muchas ocasiones, se ha transformado en una maquinaria mortal que extermina personas, identidades y memorias. Las personas lesbianas, gay, bisexuales, trans, intersexuales y otras identidades sexuales y de género (LGBTI+) no han escapado a este fenómeno.

Durante muchos años, el modelo tabú-injurias contra personas LGBTI+ había sido la única posibilidad para comprender y aproximarse a las realidades, contextos y subjetividades de este segmento poblacional. Incluso, los ámbitos culturales, académicos y científicos no manifestaban explícitamente situaciones de vida de este grupo social. Esta situación comenzó a ser transformada de diferentes formas, desde la década de 1980, por medio de procesos organizativos de contención a la epidemia del VIH entre hombres homosexuales y travestis. Las articulaciones políticas se acentuaron en la década de 1990 y propiciaron un traspaso para un modelo de visibilidad durante la década de 2000, que tuvo resistencias y discriminaciones institucionales y sociales en diversos países, las cuales hasta la fecha no se han logrado eliminar. Únicamente, Costa Rica ha logrado promover un modelo de ciudadanía en la década de 2010, que lo ha llevado a ser el primer país en Centroamérica que ha dado pasos firmes para reconocer la identidad de género, ya que legalizó el matrimonio civil y la adopción entre personas del mismo sexo en mayo de 2020.

En una región altamente discriminatoria e intolerante a cuestiones de orientación sexual, identidad y expresión de género, la revista *Identidades* 15 pretende ser un espacio donde confluyan múltiples investigaciones sobre la población LGBTI+ en El Salvador y Centroamérica. De tal forma que se puedan abrir diversas vertientes de debate en torno a las temáticas que acá se presentan. Uno de los principales objetivos de este número es visibilizar los diversos procesos sociales de esta población políticamente excluida y que aún lucha por alcanzar la plenitud de sus derechos humanos. Desde las ciencias sociales, se abordan diversas problemáticas con el propósito de abrir el debate y de sumar al conocimiento de nuestras sociedades centroamericanas e incentivar a la comunidad académica de la región a seguir trabajando y colocando en la palestra pública y académica estudios de este tipo. A través del contenido de

Identities, se espera enriquecer nuestras historiografías y que estas sean puentes para generar, en un futuro no muy lejano, sociedades más justas e igualitarias donde esta población pueda gozar de sus derechos y vivir libre de discriminación de cualquier tipo.

Este número se abre con la sección «Para el debate». Las propuestas de artículos que la integran proceden principalmente de estudiantes y/o de investigadores e investigadoras iniciantes, exceptuando a Patricia Alvarenga que ya tiene procesos de investigación sobre subjetividades, sexualidad y cuerpo desde la década pasada. La participación mayoritaria de estudiantes e investigadores iniciantes es una clara muestra del proceso inicial de los Estudios LGBTI+ en la región centroamericana. Patricia Alvarenga abre esta sección indagando en la compleja historia del mundo de la disidencia sexual y de género en Costa Rica, la significación dada por las y los actores de esa historia, sus espacios propios y cómo estos referentes simbólicos han sido transformados en el proceso de integración a la vida política. El segundo texto, a cargo de Tatiana Sibrián, establece un diálogo directo con lo propuesto por Alvarenga, únicamente que Sibrián centra sus reflexiones en el contexto salvadoreño. De este modo, destaca tres aspectos del proceso organizativo de las personas LGBTI+: sus orígenes organizativos de defensa de los derechos humanos, las agendas principales de lucha y reivindicación y algunas estrategias utilizadas en la defensa de derechos humanos.

Por su parte, David Rocha, de Nicaragua, nos introduce a una fascinante y necesaria reflexión sobre orientación sexual, clase social, poder y armarios en la producción artística de distintos sujetos homosexuales que forman parte de la alta cultura del arte nicaragüense. Rocha da visibilidad a los signos del homoerotismo y la otredad sexual que fueron cooptados por el discurso estético-político dominante de la élite intelectual en el siglo XX en Nicaragua; con ello pretende ampliar las zonas discursivas del canon estético nicaragüense de los últimos 60 años. Uno de sus aportes al estudio de la disidencia sexual y de género en Centroamérica es colocar al sujeto cochón como categoría de análisis literaria y que también puede ser utilizada para analizar la historia de las poblaciones LGBTI+.

Annalise Gardella en el cuarto texto, por medio de un trabajo etnográfico de la acción política salvadoreña denominada *Plegaria Rosa*, discute los sistemas que marginan a las personas LGBTI+ y su exposición de manera diferencial a la violencia. Para realizar su análisis hace uso de las teorías de la precariedad, la necropolítica y el derecho al luto. Gardella indica en su texto que las estrategias de organización de las personas LGBTI+ se centran, por un lado, en la supervivencia y la resistencia, ambas constituidas como un enfoque interno de curación, protección y construcción de comunidad; por otro lado, existe un enfoque externo que utiliza los derechos humanos para reivindicar sus demandas políticas ante el Estado.

El quinto texto, propuesto por el investigador Luis Rojas Herra, es una denuncia directa y clara contra los poderes normalizadores del *heterosexismo*, los regímenes fascistas, neoliberales y la *homonormatividad*. Utilizando un formato de bitácora unido a una narrativa suelta y políticamente incorrecta nos introduce a discusiones sobre el capitalismo rosa, las agendas políticas

domesticadas y la doble moral que se puede instaurar y reproducir en los propios colectivos y poblaciones LGBTI+. Rojas Herra hace uso de formas léxicas que recuerdan a Preciado, J. Torres, Vidarte, Solá y Urko. Al igual que Rocha que rescató del estigma y la marginación la categoría cochón, Rojas Herra hace lo propio al colocar al *playo* como categoría epistémica para interpretar y comprender la existencia y subjetividades de personas LGBTI+ en Costa Rica. Aunque Rojas Herra habla desde Costa Rica, sus discusiones, críticas y reflexiones fácilmente se pueden extrapolar a toda Centroamérica.

Cerrando esta sección se encuentra el texto de Carlo B. Zepeda, quien partiendo del análisis del documental cubano: *Mariposas en el andamio* muestra cómo la exclusión estructural y sistemática de las comunidades marginadas y los individuos fuera de la cultura dominante, tanto de El Salvador como en Cuba, se reproducen en las concepciones generales de género e identidad, lo cual fundamenta las formas en que estas poblaciones se organizan para combatir las discriminaciones y violencias sobre sus cuerpos, identidades y subjetividades. Zepeda hace un trabajo interesante al ampliar las propias fronteras de Centroamérica y conectarnos con la realidad del contexto caribeño, mostrando que pueden existir diálogos interesantes entre las dos regiones sobre sexualidad, cuerpo e identidades de género, los cuales debemos de explorar aún más.

La sección «Dossier» abre con el texto del académico Thales Silva de Oliveira. Su texto presenta una discusión, tomando como base la teoría de los movimientos sociales, sobre el proceso de producción de las oportunidades políticas favorables para la creación de las organizaciones disidentes del sistema sexo-género en El Salvador. Desde un marco epistémico del género y la sexualidad, el autor discute las acciones políticas que realizan la Asociación Entre Amigos y COMCAVIS Trans. El abordaje de Thales Silva de Oliveira se centra en mirar cómo los discursos y prácticas de los movimientos sociales pueden desestabilizar o transformar los discursos dominantes, sobre todo, en las cuestiones relacionadas a los temas género y sexualidad.

El segundo texto pertenece a Dalia Chévez, quien expone la propuesta de *cyborg* de Donna Haraway, como una entidad no esencialista de carácter variable y dinámico. A partir de esta entidad, se explora la estética feminista y se defiende que la estética *cyborg* debe ser entendida y ejercida para la vida en resistencia como un reactivo posibilitador político para el discurso y el saber de la comunidad LGBTI+. En su texto, la autora dialoga con cinco creadoras *cyborgs* de España, Colombia, Honduras y El Salvador, para introducir a la comunidad lectora en esta temática.

El texto que cierra esta sección es del autor Roberto Zapata. Su trabajo muestra que el colectivo de personas LGBTI+ en El Salvador experimenta muchos obstáculos para obtener la protección social por parte del Estado salvadoreño. Su colaboración reflexiona sobre los procesos de rechazo, exclusión y discriminación que enfrentan las personas LGBTI+ que dan como resultado -mayoritariamente- una precariedad de las condiciones sociolaborales y

de cuidados por parte del Estado mismo, del mercado o de sus propias familias. Su trabajo recalca que, aunque el Estado salvadoreño cuente con programas y políticas de protección social, estas no llegan a la población LGBTI+, por lo tanto, todavía falta mucho por avanzar en ese ámbito.

La siguiente sección de la revista es «Avances de investigación», esta incluye tres textos. El primero de ellos es de Mariana Iraheta, quien desde una perspectiva antropológica realiza una aproximación a la construcción del discurso político e ideológico de los colectivos lésbicos en El Salvador. El trabajo muestra cómo estos colectivos han logrado incursionar, además de en los grupos feministas, en el activismo de la población LGBTI+. Estos colectivos buscan generar cambios a través de diversas propuestas para construir mejores relaciones sociales, los que a la vez puedan hacer valer sus luchas dentro de las nuevas expresiones interseccionales. Todas estas propuestas de cambios se generan desde sus propios espacios como mujeres lesbianas.

El segundo texto de esta sección es el titulado: «Quiero ser mujer»: La construcción de la identidad en un grupo de mujeres trans en Costa Rica, de Keller Araya. Este trabajo analiza las experiencias del proceso de construcción de las subjetividades en un grupo de mujeres trans a partir de su experiencia vivida en estrecha relación con el sistema normativo de género y las decisiones tomadas en función de su propio cuerpo. El artículo de Araya se sustenta fundamentalmente en un trabajo de campo etnográfico con mujeres trans en San José, Costa Rica. El texto sostiene que estas personas se sienten y se perciben como mujeres; por lo tanto, intentan verse, sentirse y actuar según lo que la sociedad y la cultura definen como «femenino». A partir de lo anterior, estas mujeres trans construyen sus propias identidades.

La colaboración que cierra esta sección es de Israel Cortez, cuyo ensayo brinda un acercamiento sobre la homosexualidad en el conflicto armado salvadoreño. Este acercamiento se hace a partir de diversas fuentes: testimonios de excombatientes, literatura del conflicto armado y noticias de la época. El trabajo expone, fundamentalmente a través de la historia oral, que en la guerra interna participaron disidentes sexuales y de género en calidad de combatientes; sin embargo, ellos han sido invisibilizados en la historiografía y muy poco se ha escrito al respecto, quedando como personas excluidas o incluso olvidadas.

Por defecto es sabido por todos los que se dedican a las ciencias sociales que las fuentes primarias son de vital importancia para una interpretación, análisis y estudio de las sociedades y su pasado. En ese sentido, la siguiente sección «Fuentes» contiene dos trabajos que presentan fuentes históricas que podrían emplearse en estudios sobre la población LGBTI+. En ese sentido, Ricardo Menjívar nos ofrece una ventana a una pequeña porción de la sociedad salvadoreña. La mirada es hacia la ciudad de Santa Tecla en 1969, cuando un grupo de policías irrumpieron en la morada de un particular para apresar a un grupo de jóvenes que se encontraban haciendo una especie de carnaval, algunos de ellos estaban travestidos. Esta es una fuente que pone de manifiesto los miedos y rechazos moralistas de una sociedad homofóbica.

Igual de valiosa es la fuente que nos presenta Carlos Fuentes Velasco. Se trata de una novela que mezcla la ficción y la realidad, pero que ofrece una impresionante mirada al mundo de las disidencias sexuales y de género en el ambiente urbano y nocturno de San Salvador, posterior a la guerra civil salvadoreña, en la década 1990. En Historia, uno de los problemas al que los investigadores se enfrentan es a la falta de fuentes, sobre todo cuando el tema es tan esquivo como el mundo de aquellos «que no valen», es decir, aquellos a quienes nadie presta atención o que, peor aún, nadie quiere ver o reconocer su existencia. En ese sentido, el contexto que envuelve a estos personajes es aún más esquivo. En este punto, la literatura de la época se convierte en una valiosa herramienta para poder reconstruir la vida cotidiana del objeto de estudio y su contexto.

Por otra parte, en la sección «Reseñas», Óscar Campos Lara nos sintetiza en esta oportunidad un libro que no podía llevar mejor título, sobre todo en un momento en el que parece que las ideas excluyentes y conservadoras vuelven a levantarse con fuerza. «¿Es justificable discriminar?», es una pregunta valedera ante este contexto en que parece que la «moralidad» tradicionalista y la religión, en aras de una «virtud» y buenas costumbres, se sienten en el derecho a discriminar a quienes no estén dentro de esa órbita de moralidad; su moralidad, olvidando de paso los logros alcanzados a lo largo de décadas, incluso siglos, de «lucha» por los derechos humanos, la inclusión y el respeto.

En el caso de Luis Quintanilla, en su texto expone la revista *Impúdica* N.º. 2, un rotativo que editan el periódico digital *El Faro* y el Centro Cultural de España en El Salvador. Ese número de la referida revista se dedicó exclusivamente a los estudios de género y disidencias sexuales en El Salvador. En *Impúdica* se ponen sobre la palestra las desigualdades y discriminación que reciben las mujeres, así como las personas sexual y genéricamente diversas. Muchas veces, como agravante del asunto, esas inequidades y segregaciones son naturalizadas por la sociedad salvadoreña. Enriqueciendo su argumento, Quintanilla presenta las experiencias de algunas personas disidentes sexuales y mujeres, y las consecuencias de ser quienes son en la sociedad salvadoreña, una sociedad que no esconde ni su *LGBTIfobia* ni su misoginia.

Finalmente, pero muy importante, Carlos Seijas y Johann Melchor nos ofrecen una mirada al libro de su autoría, el cual es una mirada integral sobre prácticas sexuales entre hombres a lo largo de casi cinco siglos de historia. Su estudio inicia desde el siglo XVII, cuando ya se había consolidado el régimen hispánico en los actuales territorios centroamericanos, y la homosexualidad era vista como un pecado perverso, abominable y contranatural, hasta el siglo XXI, en donde los miedos de los sectores conservadores se hacen evidentes al ver «amenazada» la familia de la era posindustrial y el devenir, según ellos, del caos a nuestras sociedades.

Teniendo conocimiento que los estudios LGBTI+ al interior de El Salvador y en toda Centroamérica se encuentran en fases iniciales y en procesos de consolidación únicamente en Costa Rica, se procuró -mayoritariamente- para integrar el comité evaluador a investi-

gadores e investigadoras con una trayectoria en este campo de estudios en América Latina y/o que dominen las especialidades y enfoques de cada uno de los textos que se les solicitara evaluar. Esta situación tuvo como objetivo secundario iniciar diálogos con académicos y académicas de diferentes regiones para que observen/conozcan el trabajo emergente que se está realizando en Centroamérica sobre temáticas LGBTI+.

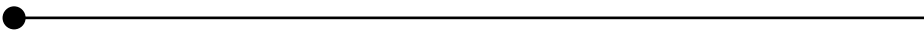
La edición y elaboración de este número se realizó en medio de la pandemia del COVID-19 que afectó a las personas de diferentes formas a nivel global en el primer semestre del año 2020. En ese sentido, tanto autores como evaluadores realizaron un sobresfuerzo para poder cumplir con los cortos plazos establecidos en la revista. Queremos dejar explícito nuestro agradecimiento, ya que sin ese compromiso de trabajo, este número no hubiera sido posible. Para finalizar, estamos conscientes de que los Estudios LGBTI+ no son un fin en sí mismos, sino que deben de ser una puerta de entrada para contribuir a los procesos de transformación social y de construcción de sociedades no discriminatorias en materia de orientación sexual, identidad y expresión de género.

AMARAL ARÉVALO
Investigador internacional CLACSO

CRISTINA GARCÍA CASTRO
Ministerio de Cultura

CARLOS CORTEZ TEJADA
Ministerio de Cultura

Para el debate





Subjetividades y movimientos de la diversidad sexual y de género en Costa Rica. Reflexiones para una indagación desde la óptica de la cultura política

PATRICIA ALVARENGA VENUTOLO¹
Universidad Nacional de Costa Rica

Resumen

Este artículo, centrado en Costa Rica, indaga en la compleja historia del mundo de la diversidad sexual y de género en busca de los ejes centrales que han conducido a la conformación de sus espacios culturales. La autora analiza la significación dada por las y los actores de esta historia a los espacios propios y cómo estos referentes simbólicos han sido transformados en el proceso de integración a la vida política. Asimismo, propone que en esta diversidad hay vivencias compartidas que la distinguen de otros movimientos identitarios. En estas páginas se reflexiona sobre la experiencia homoerótica para explorar de qué manera sus particularidades contribuyen a dar sentidos específicos a la conformación de sus colectividades. Se indaga en la complejidad del proceso de visibilización identitaria que ha sido identificado con la expresión «salir del closet», en el singular papel que en estos espacios tiene ese vínculo amoroso, capaz de llenar las carencias afectivas experimentadas a través de la vida y en las posibles incidencias que estas formas particulares de relación social tienen en las y los colectivos. Se reflexiona acerca de la complejidad de los tránsitos subjetivos en un mundo de diversidad que ha tenido fundamentalmente como horizonte de lucha la plena integración a la vida ciudadana. La última sección se aboca a analizar los diferentes intereses, procesos identitarios y experiencias vitales existentes entre esta amplia diversidad y se pregunta sobre el reto que tales distancias subjetivas representan en la búsqueda de la reinención de la arena política.

¹ Historiadora y académica de la Universidad Nacional de Costa Rica. Agradecimientos al MSc. Rodrigo Campos por sus valiosos comentarios a una versión preliminar de este texto.

* Fecha de recepción: 15 de abril. Fecha de aprobación: 17 de abril de 2020.

Palabras clave: Homosexualidad, política, cultura, subjetividad, ciudadanía.

Abstract

This article explores the complex history of the sexual diversity community located in Costa Rica in search of the central issues that have led to the creation of multiple cultural spaces. The author analyzes how the actors of these stories provide significance to their own spaces and how much the meaning of those spaces have been transformed towards a political participation. The author discusses in depth those shared experiences that distinguish them from other identity movements. In this reflection, there is an exploration of the complex processes of identity visibilization, which have been labelled as: “go out of the closet”, in the specific role of comradeship ties which allow to overcome the lack of solid and balanced affective experiences throughout life. These particular social relations have an impact in the collectives created by sexual and gender diversity. The complexity of subjective transits addressing a world of diversity that has had as its as its fundamental goal integrating those with who share an alternative sexual orientation into citizen life is described in the following pages. Lastly, in general terms the different interests, identity processes and experiences of life among this broad diversity groups and the challenges of such differences into the political arena are analyzed.

Keywords: Homosexuality, politics, culture, subjectivity, citizenship.

Introducción

Este artículo constituye una propuesta para abordar las formas de participación política de la diversidad sexual y de género desde la óptica de las construcciones subjetivas. No se pretende explorar todas las dimensiones posibles de las múltiples y complejas identidades que las constituyen; más bien, se trata de buscar en los tejidos que conforman la cultura política, las experiencias vitales compartidas por el conjunto de la población LGBTI, o bien por grupos específicos de ésta. Al relacionar la política con la cultura se está

estableciendo un claro vínculo entre la participación en la polis y la formación subjetiva. Esas experiencias compartidas en la vida cotidiana y en el proceso de construcción de vínculos identitarios están presentes en lo político. Las discursividades y estrategias para enfrentar al adversario y ganar espacios en el sistema hegemónico deben mucho a la creatividad colectiva, la cual se alimenta de vivencias personales que llegan a ser compartidas y reelaboradas en aras de construir una memoria grupal.² No obstante, también el mundo de la diversidad está

² Norbert Lechner, «El consenso como estrategia y como utopía», *Zona Abierta* N.º. 29 (julio-diciembre de 1983): 1-28.

atravesado por múltiples contradicciones que devienen de las heridas de la exclusión social que, en alguna forma, permean las subjetividades colectivas.

Hay mucho en común en las expresiones de la violencia simbólica y física que viven quienes portan en sus cuerpos alguna(s) de las múltiples identidades sexuales, de género y de etnia estigmatizadas. La sanción moral sobre estos cuerpos también tiene, como se verá en las siguientes páginas, efectos comparables. Racismo, sexismo, homofobia y transfobia se introyectan en las subjetividades de quienes sufren estas expresiones de la violencia afectando a los tejidos sociales que soportan la vida política. Iniciamos este artículo estableciendo comparaciones entre la experiencia de la exclusión de la diversidad sexual y de género y de aquella que proviene de los grupos culturales subalternos en busca de los puntos de encuentro pero, especialmente, de las particularidades de la trayectoria vital de quienes comparten una sexualidad transgresora.

La temática de la diversidad sexual y de género ha sido, hasta muy recientemente, tratada marginalmente en la vida académica de América Latina. Si bien, surgieron estudios importantes en la década de 1980,

éstos, como lo sostiene José Daniel Jiménez refiriendo al caso de Costa Rica, fueron mayoritariamente producidos por ONG en el contexto de la lucha contra la diseminación del VIH-Sida y el incremento de la violencia hacia el mundo de la diversidad sexual que acompañó a la pandemia.³ Esa misma experiencia permeó la textualidad latinoamericana sobre el tema.⁴ No obstante, en las últimas décadas, la producción sobre las sexualidades disidentes no sólo se ha incrementado considerablemente sino que también ha sido crucial en la renovación de los estudios del mundo social. Es innegable que la vitalidad de los movimientos de la diversidad sexual y de género ha permeado las discursividades académicas develando múltiples rutas ignotas de exploración. Hoy contamos con textos que en perspectiva histórica indagan profusamente en la violencia simbólica hacia estas poblaciones que está contenida en discursos provenientes de las más diversas trincheras políticas.⁵ Las categorizaciones ofrecidas por el denominado mundo occidental para nombrar las sexualidades han quedado cortas frente a estudios que develan la impresionante diversidad de subjetividades sexuales generadas desde la pluralidad cultural de la

³ José Daniel Jiménez Bolaños, «Temáticas en construcción. El desarrollo de los estudios LGBT en Costa Rica. 1980-2013», *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y El Caribe* N.º. 11 (2) (julio-diciembre de 2014): 91-116.

⁴ David Aruquipa Pérez, Paula Estenssoro Velaochaga y Pablo José Vargas, *Memorias colectivas. Miradas a la historia del movimiento TLGB de Bolivia*. Serie Estudios e Investigaciones N.º. 5 (La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, Comunidad Diversidad, 2012).

⁵ Véase por ejemplo: Rafael de la Dehesa, *IncurSIONES queer en la esfera pública. Movimientos por los derechos sexuales en México y Brasil* (México: UNAM, 2015); Patricio Simonetto, «Movimientos de liberación homosexual en América Latina. Aportes historiográficos desde una perspectiva comparada entre Argentina, Brasil, Chile, Colombia y México (1967-1982)», *Iberoamericana* XVII N.º. 65 (2017): 157-177.

región y el dinamismo que acompaña sus relaciones interactivas.⁶ En múltiples investigaciones se ha indagado en las formas que adquiere la represión ensayada sobre estos grupos identitarios y, en particular, en las estrategias de humillación utilizadas como cercos simbólicos que rodean ese espacio de confinamiento llamado *closet*.⁷ Entre los temas más tratados se encuentran las prácticas políticas de las organizaciones y colectivos del mundo homoerótico,⁸ las cuales evidencian la impresionante creatividad que las identidades sexuales transgresoras han desarrollado para construir una cultura propia y, a la vez, crear imaginarios que permiten abrir espacios de diálogo con la sociedad civil hegemónica.⁹ Sin embargo, se han explorado poco los procesos de constitución intersubjetivos a partir de la expe-

riencia vivida por las y los participantes de estas historias transgresivas. Conocemos el sufrimiento que han padecido a partir de múltiples manifestaciones de rechazo en la intimidad de la familia y en otros espacios fundantes de la convivencia, pero poco sabemos acerca de cómo ese cúmulo de experiencias construye subjetividades colectivas y cómo estas subjetividades permean la vida política.¹⁰

Las siguientes páginas proponen rutas de indagación de la problemática planteada poniendo en diálogo reflexiones teóricas con estudios históricos. Privilegiamos aquéllos centrados en Costa Rica, pues nos encontramos desarrollando un proyecto de investigación sobre el mundo de la diversidad sexual que puebla este país. Nuestra reflexión analítica se funda en las propuestas conceptuales

⁶ James N. Green explora el modelo *homem/bicha* prevaleciente en el espacio rural brasileño, en el cual el hombre que actúa como macho activo solo puede tener relaciones con la *bicha*, persona con genitales masculinos y una expresividad corporal feminizada. La *bicha* invariablemente desempeña el papel sexual pasivo. En la ciudad de Salvador, el *candomblé* ofrece un espacio particular de acogida a las llamadas *bichas* que han emigrado a la ciudad provenientes del mundo negro, pobre y rural. James N. Green, *Além do carnaval. A homossexualidade masculina no Brasil do século XX* (Sao Paulo: Editorial UNESP, 1999). Sobre la impresionante diversidad en torno a las concepciones de la diversidad sexual en el mundo indígena puede consultarse: Edson Hurtado, *Un acercamiento a la cosmovisión sobre diversidades sexuales de siete pueblos originarios del Estado Plurinacional de Bolivia* (Moxeños, Afrobolivianos, Quechuas, Ayoreos, Guaraníes, Tacanas y Aymaras) (La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 2014).

⁷ Miguel Ángel Barrón Gavito, «Repensando el movimiento: una imaginación poética del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (1978-1981)», Tesis de Maestría en Historia (Universidad Iberoamericana, 2010); Jorge Diez, «La trayectoria política del movimiento Lésbico-Gay en México», *Estudios Sociológicos* XXIX, N.º. 86 (2011): 687-712.

⁸ Patricio Simonetto, «Los fundamentos de la revolución sexual. Teoría y política del Frente de Liberación Homosexual en la Argentina (1967-1976)», *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, Año 5–N.º 6 (2014): 150-174; Ch. A. Lázaro, «La conformación del movimiento LGBT en Guadalajara Jalisco», *Argumentos* 27,76 (2014): 241-273.

⁹ En el estudio de Amaral Palevi Gómez puede apreciarse la existencia de un movimiento que, en el contexto de la Marcha de la Diversidad Sexual, establece su demanda de pertenencia a la ciudadanía salvadoreña apropiándose en sus representaciones carnavalescas de la tradición oral y, mediante sus cuerpos reunidos en el espacio público, de aquellos lugares que simbolizan la memoria de la nación. «La Marcha por la diversidad sexual en El Salvador ¿continuidad o ruptura?», *Realis*, Vol. 5, N.º. 2 (julio-diciembre de 2015): 51-74.

¹⁰ Green es uno de los pocos autores que ha explorado el papel de la afectividad en el mundo homoerótico. Green, *Além do Carnaval*.

atinentes, en los pocos estudios sobre la vida cultural homoerótica en el país, en textos que recogen las memorias de quienes han transitado por ese complejo proceso de visibilización política, así como en las entrevistas a profundidad que hemos realizado en el contexto del proyecto de investigación en curso sobre el tema. Aunque colocamos la mirada en Costa Rica, esta reflexión aspira a ser pertinente para el estudio del tema en otras geografías.

La fuerza de la sanción moral en la experiencia homoerótica

El mundo de la diversidad sexual y de género se enfrenta a problemáticas comparables con las de otros movimientos identitarios. Mujeres y minorías étnicas comparten estas experiencias de discriminación y de exclusión social. Los signos asignados a sus cuerpos los exponen a la violencia simbólica y física. Las luchas por vivir una vida vivible,¹¹ por la equidad en la arena pública con el sujeto hegemónico: el hombre blanco heterosexual, por contar con espacios de decisión acerca de su propio destino, se encuentran en los movimientos identitarios en general.¹² Sin embargo, en el mundo de

la diversidad sexual y de género, la experiencia de la exclusión y la violencia tienen connotaciones particulares, pues en ese mundo ocupa un lugar central la condena moral y religiosa, cuya sanción, ya sea simbólica o bien implique el castigo físico, ha tenido como objetivo aislar al sujeto transgresor del mundo social, inclusive de sus espacios de afectividad más cercanos. Ese ha sido un eficaz instrumento de intimidación para quienes sienten atracción por aquellos que pertenecen a su mismo sexo.

En la modernidad, entendida como un complejo sistema semiótico que establece el sentido del mundo social y natural a partir de la expansión del capitalismo industrial y del colonialismo, hay una preocupación por definir con trazo firme las identidades.¹³ Las jerárquicas tipificaciones raciales y de las identidades, una atribuida al color y al fenotipo, y la otra al sexo, imponen férreos límites a la construcción de las subjetividades.¹⁴ Si bien, la razón se propone como la única alternativa válida para comprender el mundo, como lo ha mostrado Foucault, el poder pastoral sigue vigente en nuestro mundo. De acuerdo a su aguda crítica, en la modernidad no hay una renuncia al poder creado por la Iglesia para construir subjeti-

¹¹ Judith Butler habla de vidas invivibles para referir a amplios grupos sociales considerados prescindibles, descartables y, por tanto, carentes de los más elementales derechos. Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Barcelona: Paidós, 2017).

¹² Los Estudios de la Subalternidad desde hace décadas se han orientado a la reflexión sobre las diversas culturas que, a través del mundo, han sufrido la violencia de la colonialidad del poder. Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, *Debates post coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad* (La Paz: Ediciones Aruwiyiri, 1997).

¹³ Graciela Montaldo, *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina* (Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo Editorial, 1999).

¹⁴ Irene Diamond and Lee Quinby, *Feminismo and Foucault. Reflections on Resistance* (Boston: Northeastern University Press, 1998).

vidades, más bien asistimos a una reinven- ción de este. Ese poder que ha permitido por muchos siglos a la poderosa institución escudriñar en los pensamientos y actos de los feligreses para orientar su compor- tamiento cotidiano, señala Foucault, se reproduce en las múltiples instituciones de la modernidad. La indagación del poder religioso en la vida íntima, a través de la confesión, se difumina en la institucio- nalidad creada durante los últimos siglos produciendo sujetos que, en sus diferentes espacios de sociabilidad, se encuentran atentos al examen no solo de sus actos sino, como lo demanda la búsqueda del perdón divino, de sus pensamientos mismos.¹⁵

Sin embargo, en el proyecto moderno que sanciona el homoerotismo, la herencia reli- giosa es evidente no solo en las estrategias de poder ensayadas sobre la identidad sexual, las cuales se encuentran profundamente incorporadas en las subjetividades, sino también en la sobrevivencia del vocabulario puesto en práctica por el cristianismo para sancionar dichas prácticas sexuales con la mayor severidad posible. De tal forma, la palabra sodomía no es sustituida del todo por palabras como anomalía y enfermedad mental, impuestas por el discurso de la razón y de la ciencia para tipificar estas

transgresiones. El vocablo sodomía, que expresa la aberración en su grado máximo, deja caer sobre el sujeto una carga simbólica que pretende ser aplastante. Si bien, actual- mente es una palabra en desuso, su sentido sigue permeando los imaginarios hegemó- nicos relativos a la transgresión sexual.¹⁶

No obstante, es indudable que en las últi- mas décadas han ocurrido transformaciones sustanciales en el universo de la diversidad sexual y de género, pero estos cambios no fueron producto de dádivas concedidas por el poder. El discurso de los derechos huma- nos, existente desde finales del siglo XVIII, solo recientemente ha abierto espacios para incluir a los integrantes de la diversidad sexual como sujetos que deben de gozar de la protección de las leyes. En realidad, los derechos humanos fueron concebidos originalmente como Derechos del Hombre, excluyendo así a todas las mujeres. Sus defen- sores pudieron combinar (aunque no siempre lo hicieron) su discurso de libertad e igualdad con la esclavización y la exclusión social de buena parte de la humanidad. Ha sido sola- mente a partir de las movilizaciones políticas de las personas excluidas que se ha logrado, sino la igualdad, al menos un espacio para luchar por esta a partir de la noción misma de universalidad de los derechos humanos.¹⁷

¹⁵ «Se trata de un poder de origen religioso, que es el que pretende conducir y dirigir a los hombres a lo largo de su vida y en cada una de las circunstancias de esa vida, un poder que consiste en querer ocuparse deta- lladamente de la existencia de los hombres y de su desarrollo desde su nacimiento hasta su muerte, y todo ello para obligarlos en cierta manera, a comportarse de determinada forma, a conseguir su salvación», «La filosofía analítica de la política», Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III. *Obras esenciales* (Barcelona: Paidós, 1999), 124.

¹⁶ Patricia Alvarenga, «¿Sodomitas u homosexuales? El homoerotismo y el sistema penal costarricense en la primera mitad del siglo XX», 7 (octubre de 2007): 48-61.

¹⁷ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Madrid: Siglo XXI, 1987).

Las luchas identitarias, efectivamente, tienen como estrategia común ganar espacios en la esfera pública y, una vez que se ha logrado ocupar un lugar en esta, ensayar estrategias para ir posesionando derechos hasta entonces inexistentes. Pero estas batallas en el terreno político, en el caso de quienes integran la diversidad sexual y de género, tienen un elevado costo emocional acompañado del derrumbe o, al menos, de la afectación de las redes de apoyo más cercanas: la familia y la comunidad. En esta dirección es posible establecer claramente una característica peculiar de los combates políticos emprendidos por la diversidad sexual y de género.

De una vida oculta a la afirmación identitaria en el espacio público

En la historia de la conformación del mundo del trabajo obrero, la experiencia compartida en la labor productiva y en el resto de los espacios de sociabilidad tuvo un papel fundamental en el fortalecimiento del lazo social que condujo a la conformación de movilizaciones sociales.¹⁸ Ello no significa que estos espacios estuviesen exentos de conflictividad. La discusión en torno a la organización de la familia y el papel de la mujer como integrante de la

clase trabajadora generó divergencias. En el proceso de participación en el espacio público, las identidades de género prevalentes en la modernidad se manifiestan asignando a la mujer acciones solidarias pero en labores colaterales a aquellas centrales en la lucha política que debían ser llevadas a cabo por los hombres. Sin embargo, lo que deseamos enfatizar en estas líneas es que las personas que conforman el círculo afectivo del obrero involucrado, o bien son partícipes en sus luchas sociales o, al menos, constituyen un importante soporte moral para enfrentar los retos que estas presentan.¹⁹

Asimismo, las movilizaciones que surgen al interior de las culturas subalternas conducen a la reconstitución de vínculos que cruzan tanto la vida comunal como la familiar. Podrá haber disidencias, pero el predominio de un alto grado de cohesión en el círculo más cercano de aquellos que abogan por el reconocimiento de la igualdad en la diferencia es vital en la conformación de espacios de afirmación identitaria, claves en la creación tanto de formas sutiles como expresamente políticas de resistencia.²⁰ En síntesis, en el mundo de la organización laboral como en aquel que corresponde a los movimientos reivindicativos de las

¹⁸ Eric J. Hobsbawm, *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera* (Barcelona: Editorial Crítica, 1987).

¹⁹ Joan Wallach Scott, «Women in The Making of the English Working Class», *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988), 68-90.

²⁰ Irma Alicia Velásquez Nimatuj explora la conformación de vínculos culturales de alto valor simbólico compartidos por las familias de la burguesía indígena de Quezaltenango, los cuales se constituyeron en instrumentos de poder para incursionar en la esfera pública con independencia de los poderes ladinos en un período previo al surgimiento del movimiento maya. *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género* (Guatemala: Cholsamac, 2001).

culturas subalternas, posiblemente existan, al interior de la familia y de la comunidad, resistencias a enfrentar el poder hegemónico, así como desacuerdos en torno a quiénes llevan la batuta en torno a la lucha, pero estas resistencias no contienen la fuerza desgarradora de la sanción moral.

En esta dirección, la experiencia del homoerotismo y de la transexualidad es muy distinta. Encontrar una comunidad con la cual compartir la vivencia del mundo demanda ir más allá del espacio social en que se habita. Es posible permanecer allí y dar la lucha por llevar una vida dentro de las normas establecidas. No obstante, habrá momentos de debilidad en los que en sigilo, al abrigo de la noche y del anonimato ciudadano, este personaje saldrá en busca de las compañías íntimas deseadas, corriendo el riesgo de ser pillado en el acto y condenado moral y, según la época vivida, penalmente. Este es el mundo gay que conocimos quienes ya vivíamos en las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado. Como se aprecia en la tesis de Adriana Baeza y Carolina Gómez, un número considerable de estos hombres optaron por casarse y muchos de ellos convivieron con su mujer y con uno o más amantes de su mismo sexo.²¹ Para entonces, manifestarse como homosexual, lesbiana o travesti (todavía no existía la palabra transexual) a la luz pública podría significar el aniquilamiento simbólico y, en algunos casos, físico cuando el suicidio

es percibido como la única posibilidad de escapatoria a la violencia y ostracismo social, o bien cuando algún defensor de la moral decide acabar con una de esas vidas ominosas. En síntesis, salir del *closet* no era nada recomendable, equivalía entonces a la inmolación. La vida doble acompañada de riesgos y angustias permite alcanzar algunas satisfacciones sin perder el espacio vital en el que se habita. Con el surgimiento de las ciudades, la posibilidad de abandonar la comunidad de pertenencia y establecerse en un mundo donde se va imponiendo el anonimato, abre espacios para vivir con mayor libertad el homoerotismo; aunque, hasta la fecha, los riesgos de sufrir agresiones que pueden llegar a ser mortales por la transgresión sexual no han desaparecido.

En estos centros de la vida moderna, los vínculos del sujeto con la familia y el vecindario que lo rodean fácilmente podían debilitarse para dar paso a nuevas relaciones sociales. En la urbe se fue construyendo un entramado discursivo propio de quienes comparten el deseo homosexual. Parques y bares aparecieron como dilectos lugares de encuentro. Este proceso propició el surgimiento de «zonas rosa» en México D.F., la apropiación de calles en Buenos Aires (Argentina) y de espacios propios en las playas de Copacabana e Ipanema (Brasil).²² La sutil toma de espacios públicos fue acompañada de la construcción de un lenguaje corporal propio en aras de evitar los peligros del abor-

²¹ Adriana Baeza Fallas y Carolina Gómez Mayorga, «Entre luchas y sombras. Experiencias y luchas cotidianas de un grupo de adultos mayores homosexuales», Tesis de Licenciatura (Escuela de Trabajo Social, Universidad de Costa Rica, 2012).

²² Patricio Simonetto, «Los fundamentos de la revolución sexual» Green, «*Além do Carnaval*».

daje de la persona equivocada. En esta forma se fueron constituyendo las comunidades de gays y lesbianas. Según Jacobo Schifter, en Costa Rica estos espacios de sociabilidad empezaron a aparecer tímidamente en la década de los sesenta. En ciudades como México, Buenos Aires, Sao Paulo y Río de Janeiro, ya para entonces contaban con varias décadas de existencia. En los años veinte, en New York existía una vigorosa comunidad gay y fue en esta ciudad donde tuvo lugar el emblemático levantamiento del barrio de Stonewall en 1969, motivado por el recrudecimiento de la represión policial. Este representó un parteaguas en las comunidades homosexuales no solo en Estados Unidos sino también en América Latina donde Stonewall constituyó un símbolo clave en el proceso de la organización política. No obstante, en Argentina, el Frente de Liberación Homosexual precede a dicho levantamiento.²³ En México, la experiencia de Stonewall estuvo presente en la organización del Frente de Liberación Homosexual de México, en 1971.²⁴ Sin embargo, Costa Rica tuvo que esperar más de una década para presenciar el surgimiento de organizaciones que se atrevieron a manifestar su identidad sexual en esta conservadora sociedad.²⁵ En este último país, la respuesta del Estado y de la sociedad ante la pandemia del VIH-Sida condujo a las nacientes comunidades gays y

lesbianas a asumir el reto de participar en la vida pública a partir de su identidad sexual. El ensañamiento de la enfermedad con la comunidad gay, en un mundo fuertemente homofóbico, en buena medida explica la lenta respuesta del Estado en la implementación de políticas de prevención. Mientras la enfermedad atacaba inmisericordemente acabando, sin excepción, con las vidas de quienes la sufrían, independientemente de su edad y condición social, aumentó la represión sobre la comunidad gay y lesbiana, esta última irónicamente fue duramente sancionada por el Estado y la sociedad a pesar de ser menos propensa a sufrir la enfermedad incluso que los denominados heterosexuales.²⁶ Gays y lesbianas vivieron en carne propia la represión desatada en sus espacios de sociabilidad, en particular en el más importante espacio de encuentro: los bares. De estos surgieron las resistencias colectivas que condujeron a la organización política.

La Avispa y La Torre, bares destinados a lesbianas y gays respectivamente, se constituyeron en espacios dilectos de la socialización homoerótica. En estos lugares compartidos fue posible construir relaciones sin vivir la angustia de equivocarse al abordar a la otra persona y terminar por recibir un fuerte rechazo, una paliza y, quizá, lo más temible: que el «agraviado» se vengara haciendo pública la homosexualidad

²³ Patricio Simonetto, «Los fundamentos de la revolución sexual».

²⁴ En este tuvieron un papel protagónico dos relevantes figuras: la directora teatral Nancy Cárdenas y el intelectual Carlos Monsiváis. Miguel Ángel Barrón Gavito, «Repensando el movimiento».

²⁵ Jacobo Schifter, *La formación de una contracultura. Homosexualismo y SIDA en Costa Rica*, (San José, Costa Rica: Ediciones Guayacán, 1989); George Chauncey, *Gay New York. Gender, Urban Culture and the Making of the Gay Male World, 1890-1940* (New York, Basic Books, 1994).

²⁶ Schifter, *La formación de una contracultura*.

del desubicado proponente de una relación íntima.²⁷ En los bares como en las fiestas privadas, se construyen atmósferas culturales particulares que generan las bases para la creación de una comunidad. No obstante, la participación en estos no es necesariamente un indicador de que se esté asumiendo frente a la sociedad esa identidad homoerótica.

En la década de 1980, no en balde la represión policiaca en estos espacios de reunión forma parte de la memoria de las luchas gays y lesbianas. Entonces se ensayaron estrategias de actuación colectiva. Ante la llegada de la policía advertida por alguna señal, en el caso de La Avispa al encenderse un bombillo, las múltiples expresiones de la seducción de repente desaparecían transformando el lugar en un espacio donde los cuerpos se comunicaban sin que mediara el deseo sexual.²⁸ Sin embargo, en el contexto del ensañamiento de sectores de la sociedad civil y del Estado contra gays y lesbianas, de estos espacios públicos empezaron a surgir manifestaciones abiertamente desafiantes.

Ello demandó enfrentarse a la sociedad a partir de la afirmación identitaria y, por tanto, exponerse a una sanción moral que

involucraba a la propia familia. Esos primeros sujetos que dieron un paso adelante habían participado en la construcción colectiva de un discurso que les permitía afianzarse en sus propias subjetividades y que les conducía a asumir el liderazgo entre los suyos para enfrentar así el oprobio impuesto a las prácticas homoeróticas.²⁹ También en este reto a los valores morales prevalecientes no puede dejar de tomarse en cuenta el fortalecimiento de los vínculos internacionales a partir de las luchas relacionadas con la pandemia del VIH-SIDA, que evidenciaban el vigor con que en Europa se organizaban gays y lesbianas. En este tránsito también tuvo un papel central la aparición de una literatura de amplia circulación que desafiaba la existencia de invariables cánones de la masculinidad y de la feminidad dictados, ya sea por la naturaleza o por Dios, lo cual puso de manifiesto la intervención de diversos espacios de poder en el delineamiento de las identidades hegemónicas y de aquellas cuya diferencia es ubicada en un lugar de ignominia y monstruosidad y que devela que el homoerotismo ha tenido significados diversos y no necesariamente negativos a través de la historia. Mientras

²⁷ Andrés, al ser entrevistado por Rodrigo Vargas Ruiz, narra su primera experiencia homoerótica en un bar gay. Vargas parafrasea sus palabras diciendo: «Lo que más le gustó de ese encuentro fue conocer gente en un ambiente seguro, porque la mayor parte de las personas que había conocido en ese momento había sido en la calle», Rodrigo Vargas Ruiz, «Pétalos y espinas: Hombres gays, relaciones de pareja y violencia», Tesis de Maestría (Escuela de Antropología, Universidad de Costa Rica, 2001), 69.

²⁸ Emma Chacón Alvarado, *Una memoria histórica del movimiento lésbico en Costa Rica. De 1970 al 2014* (San José: Colectiva IrreversibLes, 2015).

²⁹ Didier Eribon refiere al deseo de liberación de las convenciones sociales que Nietzsche despierta en André Gide y Foucault. Su potente obra contiene lo que él llama un «efecto de autorización» que consiste en construir una discursividad que contiene lo que se ha deseado decir y escuchar, pero hasta entonces no se habían encontrado las palabras adecuadas para ello. Didier Eribon, *Herejías. Ensayos sobre la teoría de la sexualidad* (Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2004), 82.

las comunidades lesbianas desde sus inicios se interesaron por conocer la producción intelectual sobre el tema, el mundo gay solo se involucró en esta reflexión al enfrentarse a la mortal enfermedad y a la violencia desplegada por el Estado y la sociedad que le acompañó. En la actualidad, resulta innegable que esa literatura forma parte del tejido cultural de quienes conforman dichas comunidades. Esta literatura ha tenido un papel fundamental en la construcción del homoerotismo ensayando miradas alternativas al discurso hegemónico y abriendo la posibilidad de encontrar formas de reinención colectivas de las identidades sexuales y de género. La literatura, el teatro y las artes visuales contribuyen a redireccionar los horizontes que delimitan la lectura simbólica de la propia identidad. Con estos espacios reflexivos asistimos al surgimiento de una estética de vida, ya que quienes comparten estos espacios alternativos escapan a mandatos hegemónicos y tejen cuidadosamente lo que Foucault llamaría nuevas formas de estar en este mundo.³⁰

Los espacios lúdicos fueron primordiales en la conformación de ese estar desde otro lugar en el mundo social y en las últimas décadas siguen constituyendo, al menos en el caso de las organizaciones gays y lésbicas, ejes vitales de la vida cultural, lugares desde

donde se gesta la participación política.³¹ En esta dirección, el arte ha sido estratégico en la construcción de una cultura compartida sugiriendo posibilidades de reflexión conducentes a una resignificación del recuerdo colectivo. Arte y literatura constituyen herramientas claves en ese ejercicio personal y grupal que busca la superación de la angustia y culpa internalizada en aras de construir nuevas rutas que conducen a redimensionar lo vivido y lo que está por ser vivido.

Los retos de la visibilización política

Ese paso trascendente hacia el espacio público que se da por primera vez en el contexto de la década de los ochenta es más complejo de lo que ha sido considerado. Demandó visibilizarse con una identidad sexual condenada a la vergüenza, sentimiento degradante internalizado desde que se ingresa en el lenguaje que moldea las subjetividades. Salir a la luz no necesariamente conduce a una superación de las heridas provocadas por la vivencia de las múltiples formas de violencia simbólica e incluso física que la sociedad ensaya sobre estas identidades disidentes; en particular, no garantiza la superación de lo que ha sido llamada la homofobia internalizada, considerada como problema

³⁰ Ángel Gabilondo, «La creación de modos de vida», en Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Vol. III, Obras esenciales (Buenos Aires: Paidós, 1999), 9-35.

³¹ Chacón, *Una memoria histórica del movimiento lésbico*; Schifter, *La formación de una contracultura*; Alejandra Gamboa, «Sociabilidad e identidad en el campo sexual en Costa Rica. 1980-2004», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 18 (2008): 1-13.

central en la construcción del tejido social del mundo de la diversidad sexual.³²

Por otra parte, la salida del *closet* es una posición frente al mundo y no necesariamente un símbolo identitario que se lleva consigo a todas partes. Integrantes de las organizaciones de la diversidad sexual y de género no están invariablemente dispuestos a hacer pública su identidad en los múltiples lugares sociales en que participan. Uno de los líderes de las luchas de la diversidad sexual desde la década de 1980, elude hablar de su identidad con sus padres, quienes, hasta hace poco, le insistían que se casase (con una mujer, por supuesto).³³ Aun hoy, pese a que su hijo ha salido a la luz pública como gay y desde allí ha construido su participación en la vida institucional del país, su identidad sexual se encuentra en el espacio de lo innombrable. Para ellos, mencionarla resulta insoponible, pues contiene la carga de oprobio y abyección del término sodomía. Un abierto desafío en todos los espacios de la vida no es

necesariamente la respuesta más conveniente en el arduo proceso cotidiano de negociación de la identidad.³⁴ En su estudio sobre el mundo gay brasileño, Green muestra que la experiencia del activista costarricense se encuentra presente en múltiples historias de vida que él explora. Nos informa que, frecuentemente, los hijos gais son tolerados por sus padres siempre que no hablen sobre el tema. Aun cuando huyendo de la represión familiar se establecen en un apartamento en Río de Janeiro o Sao Paulo, la familia se niega a preguntar para no romper lo que el autor llama «tregua silenciosa».³⁵ Agregaríamos que la sobrevivencia emocional conduce a respetar esa tregua, aun cuando estos sujetos silenciados en el mundo familiar participen activamente en otros espacios sociales e, incluso, políticos como integrantes de la comunidad homoerótica.

Ensayar diversas formas de autorrepresentación es un mecanismo de sobrevivencia personal inherente a la vida en colectividad³⁶

³² Jeffrey R. Alfaro Soto y Mónica Cabrera Ramírez concluyen en su estudio sobre las relaciones de pareja en la homosexualidad masculina que «la homofobia se manifiesta como una carga social y personal dentro de la relación de pareja homosexual masculina. Algunos comportamientos detectados en la población con la que se trabajó pueden ser considerados como manifestaciones de este repudio hacia sí mismo (homofobia interiorizada)». Jeffrey R. Alfaro Soto y Mónica Cabrera Ramírez, «Hacer el amor entre hombres: La construcción y el desarrollo del vínculo amoroso en la homosexualidad masculina. Un análisis psicosocial», Trabajo final de graduación, Licenciatura en Psicología (Escuela de Psicología, Universidad de Costa Rica), 200.

³³ L.D. *Entrevista personal* (3 de marzo de 2020). Hemos asumido como regla general reservarnos el nombre de la persona entrevistada cuando nos referimos a temas de su vida íntima.

³⁴ Una de las personas que participan en el trabajo de investigación de Silvia Ramírez y Marcia Vargas afirma: «muchacha gente ha muerto en este país por salir del closet». German Muñoz sostiene que «el sujeto» no debe buscarse (solamente) donde pensamos que está, es decir, en la ficticia unidad que nos muestra un cuerpo, recipiente de un alma o un espíritu, gobernado por una conciencia y que tiene los ropajes de un género, una etnia y una clase. Silvia Ramírez y Marcia Vargas, «Organización de la comunidad gay/lésbica costarricense por la defensa de sus derechos: configuración, desarrollo y alcances», Tesis de Licenciatura (Escuela de Trabajo Social, Universidad de Costa Rica, 2007), 73.

³⁵ Green, *Além do Carnaval*, 27.

³⁶ Luis Sandro Sandoval Solano, «Dolor revestido de clandestinidad. Experiencia de duelo en varones gays ante la pérdida por fallecimiento de su pareja afectiva. Un estudio casuístico», Tesis de Licenciatura en Psicología (Universidad de Costa Rica, 2009).

y, en los casos aquí expuestos, de sobrevivencia emocional tanto del sujeto en cuestión como de sus seres queridos. La salida del closet es negociada estratégicamente y no tiene por qué hacerse manifiesta en todos los lugares donde opera el intercambio relacional.³⁷ Sus riesgos son excesivamente altos y en diversas ocasiones puede resultar poco prudente correrlos. Escritores *queer*, como Leo Bersani, no están convencidos de que exista una necesidad dentro de la colectividad gay de exponerse a la luz pública, pues con la visibilidad, el control toma posesión del colectivo imponiendo poderes disciplinarios que lo conducen hacia una normalización que acaba por asimilarlo al sistema.³⁸ Ese deseo de ser parte de la sociedad hegemónica que se encuentra evidenciado en las luchas por el matrimonio igualitario conduce al ingreso a un sistema disciplinario que termina por obnubilar las múltiples potencialidades eróticas y afectivas que se han generado desde la diversidad sexual y de género. David M. Halperin utiliza el concepto de abyección para referir a ese «horror y repulsión» impuesto por la sociedad sobre el transgresor sexual.³⁹ Pero Halperin no aboga por desafiar la abyección, sino más bien por una apropiación estratégi-

ca de ella, dotándola de nuevos sentidos que colocan al transgresor en lugares siempre inalcanzables para la sociedad disciplinaria, convirtiéndolo así en «in-encontrable».⁴⁰ La participación política indudablemente conduce hacia formas de normalización. Integrarse es aceptar las reglas del juego y para ello se requiere asumir transformaciones subjetivas.

No obstante, es indudable que la visibilización también ha abierto la posibilidad de la reivindicación social y, hasta cierto punto, de elección de un modo de vida deseado. Nunca antes en nuestras sociedades había sido posible emprender la búsqueda de vivir el homoerotismo desde distintos lugares como lo es actualmente, pese a la hegemonía de movimientos fundados en la identidad. Como señala Xavier Lizarraga Cruchaga, no hay que olvidar que el *closet* no es una creación del mundo del homoerotismo, más bien «funciona como señuelo y como grillete ideológico, como espejismo y como cepo impuesto por un poder al servicio de un orden social que al homosexual le es ajeno en tanto que lo excluye, lo aparta o lo borra como sujeto de derecho».⁴¹

Eve Kosofsky Sedgwick refiere a la nostalgia de Allam Bloom por el abandono del

³⁷ El libro de Emma Chacón Alvarado, citado anteriormente, recopila a través de narrativas de las más importantes participantes, la historia de la organización política del lesbianismo en Costa Rica. Es llamativo que en la mayoría de las narraciones solo se identifican con nombres de pila a quienes ofrecen su testimonio. Emma Chacón Alvarado, *Una memoria histórica del movimiento lésbico en Costa Rica*.

³⁸ Leo Bersani, *Homos* (Buenos Aires: Manantial, 1998).

³⁹ David M. Halperin «¿Qué quieren los hombres gay? Sexo, riesgo y la vida subjetiva de la homosexualidad», *Página Literaria*, N.º. 7 (2007): 79.

⁴⁰ Halperin, «¿Qué quieren los hombres gay?», 85.

⁴¹ Xavier Lizarraga Cruchaga, *Semánticas homosexuales. Reflexiones desde la antropología del conocimiento* (México, D.F: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018). Consultado en <https://www.tagusbooks.com/leer?isbn=9786075390711&li=1&idsource=3001>

armario, propiciado por la organización política de las identidades homoeróticas. Para dicho autor, la represión sufrida en ese espacio de confinamiento lo convirtió en un lugar propicio para la creación cultural. Sedgwick le recuerda que en la actualidad sigue siendo muy peligroso tener una identidad sexual alternativa, aun cuando ha sido posible ganar espacios de respetabilidad ciudadana gracias al activismo y, sostiene textualmente la autora: «esta faceta de progreso necesario no puede movilizarse desde dentro de ningún armario». ⁴²

Ciertamente, la lucha política ha permitido ganar espacios significativos en el mundo hegemónico, pero estos no dejan de ser lugares de disputa en las sociedades contemporáneas, donde aún los discursos homofóbicos se encuentran presentes y pueden ser activados en coyunturas políticas y sociales particulares.

Hasta 1970, en Costa Rica, el homoerotismo definido como sodomía constituyó un delito penado por la ley. En la actualidad, hay países, como Jamaica, en los que estas leyes aún perviven. ⁴³ Si bien, estas leyes han

sido derogadas en casi todo el continente americano, las voces que claman por el desconocimiento de los derechos de las minorías sexuales han adquirido en los últimos años una fuerza impresionante. La visibilización de estas subjetividades subversivas ha tenido como respuesta la puesta en acción de discursos de sanción moral fundados en las convencionales retóricas religiosas. Sin necesidad de utilizar la palabra «sodomita» para calificar a quienes integran el mundo de la diversidad, su contenido sigue vigente en los discursos religiosos, pero también aquellos que se presentan como tributarios de la objetividad de la ley, difícilmente logran disimular que su contenido está permeado por los fervorosos mensajes lanzados desde los púlpitos. Estas voces conservadoras han logrado situarse en espacios clave de poder amenazando con hacer retroceder las conquistas obtenidas hasta hoy. ⁴⁴ De tal forma, es posible afirmar que las reivindicaciones alcanzadas no son expresión de una transformación sustantiva de la sociedad civil. ⁴⁵

Por supuesto, los movimientos gais, lésbicos y, actualmente, de la diversidad sexual

⁴² Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemología del armario* (Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1998), 77.

⁴³ «En Jamaica, el Código Penal prohíbe el sexo entre hombres. El artículo 76 de la Ley de Delitos contra la Persona, bajo el título de “Ofensas antinaturales”, estipula penas que ascienden hasta los diez años en prisión y equipara la relación entre dos hombres con la de un hombre y un animal», «Pareja de jamaíquinos huye de discriminación sexual e inicia una nueva vida en Argentina». *América Latina* (France 24, 2017). Consultado en <https://www.france24.com/es/20171223-gay-discriminacion-sexual-refugio-argentina>

⁴⁴ En la propuesta política de Restauración Nacional, partido que concentra las voces del fundamentalismo, «la sexualidad... no era un tema irrelevante; por el contrario, era la punta de lanza de todo un proyecto autoritario que prometía restituir formas de gobierno que se han venido erosionando en el país (de ahí, de nuevo, la metáfora de la “restauración”)». Retana Alvarado, «Sexualidad, cuerpo y poder», 10.

⁴⁵ Camilo Retana Alvarado, «Sexualidad, cuerpo y poder: Del gobierno de la carne al gobierno de las poblaciones», *Praxis*, 78 (julio-diciembre de 2018): 1-11. Consultado en <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/11111/14083> Patricia Alvarenga. «Identidades y política en la era de los fundamentalismos» *Praxis*, 78 (julio-diciembre de 2018): 1-10. Consultado en <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/11110/14078>

han logrado cambios significativos en su relación con el mundo hegemónico. La policía ya no irrumpe violentamente en los bares donde se expresa el deseo homoerótico, la sociedad heteronormada no se siente empoderada para perseguir y reprimir como lo hicieron en el pasado a sus vecinos transgresores de la moral; sectores importantes de la sociedad civil con identidades heterosexuales apoyan hoy las demandas políticas de las minorías sexuales y, lo que es más importante, estas han logrado crear espacios de convivencia donde es posible vivir una vida propia a plena luz del día, pese a los escollos de una sanción moral siempre presente. La nueva ola de fundamentalismo religioso ha tenido como respuesta un fortalecimiento de las identidades de la diversidad sexual, así como la adopción de sus reivindicaciones en espacios sociales liberales y alternativos. Sin embargo, en la vivencia cotidiana, los integrantes de la diversidad sexual continúan enfrentándose a la violencia física y simbólica. El rechazo, la burla, la discriminación y exclusión en los espacios públicos constituyen una experiencia recurrente. No es posible refugiarse por siempre en ese lugar propio, pero tampoco este puede idealizarse, pues mientras representa un lugar de afirmación también es permeado por el sexismo y la homofobia de la sociedad hegemónica.⁴⁶ El acto de salir del *closet*, acto clave para

ingresar a la vida pública, es complejo y no deja de estar cargado de ambivalencias. Su enunciación difícilmente garantiza la inmediata superación de las laceraciones sufridas en la identidad no solo porque la sociedad continúa infligiéndolas sino también porque los espacios que potencian la afirmación identitaria no están exentos de trampas. La violencia social introyectada en el sujeto transgresor se proyecta hacia quienes comparten con él su misma condición transgresora. Como puede apreciarse en la evidencia histórica, difícilmente puede encontrarse un punto final que indique una salida definitiva del *closet*; más bien, este acto que se repite en diferentes momentos y en diferentes contextos responde a un siempre inacabado ejercicio de reflexión de sí sobre el sí mismo, como diría Foucault.⁴⁷ Es un proyecto de búsqueda, siempre abierto, en el que el diálogo con quienes comparten la experiencia vivida resulta vital, pero que no encuentra un momento final o culminante, pues lo pone en movimiento el transcurrir de la existencia.

Lucha política y afirmación en el espacio público

No es posible sentirse cómodamente fuera del *closet* mientras la mayor parte de los espacios sociales estén impregnados de homofobia. El estudio realizado por Silvia

⁴⁶ Múltiples investigaciones sobre los espacios de sociabilidad de las comunidades gays y lesbianas coinciden en esta apreciación. Véase, por ejemplo, a Silvia Ramírez y Marcia Vargas, «Organización de la comunidad gay/lésbica costarricense», 130.

⁴⁷ «El sí mismo es como un texto o un libro que debemos descifrar, y no algo que deba construirse mediante la superposición, la sobreimposición, de la voluntad y la verdad». Michel Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980* (Argentina: Siglo XXI, 2016), 56-57.

Ramírez y Marcia Vargas revela que entre las reivindicaciones más significativas se encuentran aquellas relacionadas con la plena aceptación de la sociedad. *La Ruta del Beso Diverso* consiste en la simultánea apropiación colectiva por un reducido lapso de múltiples espacios públicos difuminando manifestaciones afectivas entre integrantes de la diversidad sexual. *El Beso Diverso* representa la lucha por alcanzar el respeto del mundo hegemónico definido como heterosexual, por el derecho a expresarse libremente sin temer agresiones físicas y verbales.⁴⁸ Una joven lesbiana de 20 años colaboradora de esta investigación percibe el repudio de la gente cuando camina por la calle tomada de la mano de su novia o cuando en bares supuestamente abiertos a prácticas homoeróticas recibe la sanción moral en la violenta mirada de los hombres allí presentes.⁴⁹

Una de las personas participantes en la investigación que culmina con la tesis de Ramiro y Vásquez, expresa los triunfos logrados hasta entonces en términos relativos a la transformación de la discursividad de los medios de comunicación al referirse al mundo de la diversidad sexual:

Si usted agarra periódicos de hace diez años, ve los titulares de ese entonces y ve los de ahora cuando todavía tocan temática gay o lesbica, son totalmente otra cosa. La forma del artículo y de hablar de la comunidad gay lesbica es diferente. Ha habido una especie de sensibilización.⁵⁰

El deseo de construir un espacio público liberado de la homofobia es, sin duda, un fuerte estímulo activador de la participación política. En síntesis, la lucha reivindicativa en torno a los derechos plenos de las minorías sexuales y de género atraviesa la historia de los movimientos ensayados desde estas colectividades. Romper las paredes del *closet* impuesto por la sociedad hegemónica es un ideal utópico que moviliza desde diversas direcciones a este amplio y diverso movimiento social. El balance ha sido positivo, pues el país homofóbico que enfrentaron los movimientos gais y lesbicos en el siglo pasado se ha transformado en medida significativa.⁵¹ Efectivamente, no puede negarse que la ola de fundamentalismo ha abierto en el mundo público espacios para la manifestación de discursos de violencia, pero también las luchas reivindicativas en

⁴⁸ «Exhibir afectos públicamente como pareja» fue considerada una de las principales reivindicaciones de la Asociación Triángulo Rosa. Silvia Ramírez y Marcia Vargas, «Organización de la comunidad gay/lesbica costarricense por la defensa de sus derechos: configuración, desarrollo y alcances», Tesis de Licenciatura (Escuela de Trabajo Social, 2007), 139.

⁴⁹ G. L. *Entrevista personal* (7 de marzo de 2020), Universidad Nacional.

⁵⁰ Ramírez y Vargas, «Organización de la comunidad gay/lesbica», 164.

⁵¹ Una de las personas colaboradoras en la tesis de Ramírez y Vargas sostiene: «ahora hay una gran tranquilidad y libertad, en las nuevas generaciones hay más transparencia, más apertura a contarle a amigos», 161. Otra de las participantes en la investigación sostiene: «Si usted agarra periódicos de hace diez años, ve los titulares de ese entonces y ve los de ahora cuando todavía tocan temática gay o lesbica, son totalmente otra cosa. La forma del artículo y de hablar de la comunidad gay lesbica es diferente. Ha habido una especie de sensibilización». Ramírez y Vargas, «Organización de la comunidad gay/lesbica», 164.

esta esfera de las subjetividades han venido consistentemente obteniendo la solidaridad de sectores significativos de la sociedad civil. Sin embargo, ese *closet* no está exento de ambivalencias. Si bien, ha sido impuesto desde fuera, también puede reproducirse desde dentro. La joven lesbiana, citada líneas arriba, no solo se siente agraviada en el espacio dominado por quienes se identifican como heterosexuales: en bares gais ha recibido múltiples expresiones de rechazo. ¿Misoginia, lesbofobia o proyección de una homofobia incorporada a través del proceso de socialización? Quizá se trata de una combinación de estas tres dimensiones de la exclusión social.

La afectividad: de refugio de supervivencia a estrategia política

La afectividad está presente en las relaciones humanas y, por supuesto, en la conformación de los espacios de sociabilidad que preceden y acompañan la incorporación en el espacio público. Las relaciones afectivas cumplen un papel central en organizaciones que devienen de espacios de encuentro entre seres que comparten formas particulares de agravio. Los obreros, la negritud y las mujeres desarrollan vínculos afectivos en espacios informales de sociabilidad, mientras discuten sobre las experiencias de la explotación de clase, del racismo y del sexismo, respectivamente. No obstante, entre quienes conforman la

diversidad sexual y del género, la afectividad tiene un papel central en la conformación de sus propios espacios de sociabilidad y, quizá por ello, la punzada de la traición perfora más dolorosamente los sentimientos. Encontrar espacios de reunión va más allá de encontrar un espacio público para discutir las huellas de la exclusión que han quedado marcadas en la subjetividad, también significa encontrar una familia, un hogar.

Hommi Bhabha utiliza el neologismo *unhomely* para referir a la vida en la anomia, donde aún aquellos lugares considerados íntimos, como la casa en que se habita, resultan extraños y hostiles. Es habitar un mundo en el que la experiencia propia está totalmente invisibilizada; hablar de ella puede sumir al sujeto en una soledad mayor. El *unhomely* experimenta la sensación de soledad y desamparo en todos sus espacios vitales, vive carente de ese lugar de refugio que identificamos con la palabra hogar. Se enfrenta a la imposibilidad de encontrar sosiego en un mundo donde no encuentra canales de comunicación. *Unhomely* nos permite acercarnos a la experiencia homoerótica de aislamiento, culpa y silencio, vivida casi siempre con especial violencia en los espacios sociales donde se espera que el sujeto normalmente encuentre el apoyo emocional que le permita superar los golpes de la vida.⁵² Construir una comunidad es crear un lugar de comunicación, de intercambio de experiencias y de solidaridades a través del afecto.

⁵² En palabras de Bhabha, la experiencia del *unhomely* versa sobre «the relocation of the home and the world in an hollowed place to be unhomed is not to be homeless... In the displacement the border between home and world become confused, and, uncannily... forcing upon us a vision that is as divided as it is disorienting». Homi K. Bhabha, «The World and the Home». En *Dangerous Liaisons. Gender, Nation y Postcolonial Perspectives*, (Eds.) Anne McClintock, Aamir Mufti y Ella Shohat (Minnesota: University of Minnesota Press, 2004), 445.

En su estudio sobre el homoerotismo en Río de Janeiro y Sao Paulo, Green utiliza la expresión en la versión portuguesa de su libro de «contra-casa» que traducimos como «casa alternativa» para referir a espacios privados donde los hombres gay podían actuar libremente y, a la vez, construir lazos afectivos alternativos a la familia tradicional.⁵³ La «contra-casa» simboliza esos lugares de refugio habitados por seres con historias similares de exclusión. En este espacio se hace posible superar el sentimiento de anomia frente a un mundo social que demanda silencio y ocultamiento y dotar de nuevos sentidos la identidad sexual afirmándola a través de la construcción de los lazos amorosos.

Más allá de la vida privada, el afecto también está en el centro de la experiencia en la vida pública, pues constituye un vínculo primario que abre los espacios de búsqueda de nuevas rutas de estar en el mundo. En general, las colectividades políticas encuentran sostén en la existencia de algún grado de afectividad entre sus integrantes. No obstante, en el mundo de la diversidad sexual, las relaciones amistosas que en este se tejen suplen otras necesidades afectivas. Tetey, una activista lesbiana, refiere su experiencia en la colectiva Irreversibles subrayando la fuerza que el grupo le transmitió para, en sus propias palabras: «salir del gran clóset en que yo vivía» y continúa narrando lo siguiente: «y creo que para muchas fue así. Creo que el apoyo, la cercanía, el cariño y

el amor que nos teníamos adentro, nos permitió irnos soltando hacia adentro y hacia afuera...».⁵⁴

Frente a la hostilidad social, compartir las vivencias de exclusión, temor y culpa genera fuertes vínculos que se manifiestan a través de la solidaridad y el cariño, pero también estos vínculos cargados de fuerzas emotivas no dejan de incidir en las formas que adquiere la conflictividad social al interior mismo de estas colectividades. La palabra «auto ayuda» fue utilizada por las primeras lesbianas que se organizaron en la colectiva Irreversibles y esta palabra sigue presente cuando se refieren a proyectos de organización política más contemporáneos. Si podemos afirmar que lo afectivo no deja de tener un lugar en la vida política, en el caso de organizaciones conformadas alrededor del homoerotismo, los lazos de amistad que se abren a las vivencias íntimas son fundamentales en la conformación de una subjetividad compartida.

La compleja diversidad de las identidades alternativas del género y de la sexualidad

Uno de mis más cercanos colaboradores en esta investigación, Rodrigo Campos, insiste en afirmar que no existe un movimiento de la diversidad sexual y de género. En su óptica, más bien encontramos múltiples organizaciones y movilizaciones en torno a dichas identidades que, en determinados momentos, confluyen.⁵⁵ En efecto, esta-

⁵³ Green, *Além do carnaval*, 33.

⁵⁴ Chacón, *Una memoria histórica del movimiento lésbico en Costa Rica*, 33.

⁵⁵ Rodrigo Campos, *Entrevista personal* (24 de julio de 2019).

mos frente a un universo de subjetividades que se forjan a partir de distintas experiencias. Las personas bisexuales, por ejemplo, se encuentran a medio camino entre el mundo de la transgresión sexual y aquel de la heteronormatividad y, quizá, ello contribuye a explicar por qué han permanecido, en buena medida, invisibilizadas. Ellas, a fin de cuentas, viven parte de su vida dentro de los cánones hegemónicos. Entre los gais clase media alta del área metropolitana y aquellos que provienen del mundo de la pobreza y la marginalidad y tienen que arreglárselas cada día para sobrevivir, hay indudablemente diferencias significativas. La pertenencia a un mundo de marginalidad, de violencia permanente y de exclusión étnica de nuestro colaborador A. L. C. lo conduce a lecturas del mundo social, de las relaciones de género, del papel de los espacios lúdicos muy distintos a los asumidos por aquellos gais pertenecientes a la clase media ciudadana.⁵⁶ Por otra parte, gais y lesbianas han tenido experiencias vitales distintas. Las segundas se han acercado a la reflexión ofrecida por el feminismo en busca de caminos analíticos para explorar su subjetividad sexual y de género. Actualmente, gais vinculados a la academia han mostrado especial sensibilidad hacia las luchas feministas. No obstante, en este mundo también se encuentra una afirmación identitaria a partir de la convivencia exclusiva entre hombres que, en alguna medida, invisibiliza no solo las

relaciones de género sino también la existencia de las mujeres mismas.

Los hombres trans en Costa Rica recién han empezado a organizarse. Sus colectivos Síwo Alâr y Hombres Trans Costa Rica constituyen organizaciones comprometidas con la construcción de masculinidades alternativas. Su experiencia en la socialización femenina, asegura el activista Tomás Campos, los hace ser hombres particularmente comprometidos con la lucha contra la inequidad de género. En este sentido, su reciente historia en la vida pública difiere de la del mundo gay, que con puntuales excepciones se ha mantenido distante de las preocupaciones del feminismo. En la actualidad, esas distancias se evidencian en la organización del #PrideCR 2020, la cual ha motivado múltiples críticas en *Twitter*, pues integrantes de la diversidad sexual consideran que este evento está en manos de gais clase media y, por tanto, lesbianas, feministas y trans, así como gais pobres, marginales y pertenecientes a las culturas subalternas han quedado excluidos. Las contradicciones de esta élite gay con las organizaciones de mujeres se expresa en su intención de contratar para amenizar a los participantes en la marcha al grupo musical *Los Ajenos*, el cual se distingue particularmente por los mensajes de violencia contra las mujeres contenidos en sus letras.⁵⁷

Como se aprecia en las páginas previas, los bares se han constituido en lugares ideales para ligar y encontrar amistades,

⁵⁶ A. L. C., *Entrevista personal* (3 de febrero de 2020).

⁵⁷ #PrideCR2020, *Twitter*. Consultado el 11 de marzo de 2020.

así como para el surgimiento de la acción política. Contradictoriamente, son espacios donde se generan prácticas de segregación entre las personas de la diversidad sexual. Históricamente, estos surgieron como espacios diferenciados, aunque no exclusivos, de gais o bien de lesbianas. Actualmente, en particular y en relación con el mundo gay, estos se encuentran en un proceso de fraccionamiento que responde a características subjetivas particulares. En San José hay lugares que reúnen a quienes se identifican con la «cultura del cuero», o bien con el deseo de explorar el sadomasoquismo. Se trata de espacios que nos comenta G. L., joven colaboradora en esta investigación previamente citada, no son confortables para mujeres lesbianas y solo resultan accesibles a aquellos gais que cuentan con los mayores ingresos.⁵⁸

No fue hasta el siglo XXI cuando se evidenciaron las identidades transgénero y transexuales en Costa Rica. En décadas previas, el travestismo, la homosexualidad y el lesbianismo eran los términos utilizados para designarles. La transexualidad sigue un camino muy distinto al del mundo gay y lésbico. La vida cotidiana de las mujeres trans dista mucha de la de los

hombres trans.⁵⁹ Estos últimos cuentan con mayores posibilidades de integración social, así como de elección acerca de la vivencia de su sexualidad. La mayoría de las mujeres trans, expulsadas violentamente de su casa desde la adolescencia e incluso la niñez, solo han logrado sobrevivir a la calle mediante el trabajo sexual. Ellas habitan en un mundo donde la agresión simbólica y física es parte de la cotidianidad. Sus narraciones muestran esa lucha permanente por sobrevivir al rechazo del mundo social. El trabajo sexual y la vida en la calle las vulnerabiliza de manera particular.⁶⁰ Cuando entrevisté a K. I., una mujer trans, me impresionó el horror por el que cotidianamente transita este sector de la sociedad, cuyas vidas podrían ser definidas por Butler como: «descartables», pues se encuentran expuestas a la impune violencia de una sociedad transfóbica. En sus palabras:

Las mujeres trans no tenemos acceso a night club, nos echan, no nos dejan entrar al Rey, solo podemos estar en la calle y en la calle estás expuesta a todo. En cambio, las mujeres cis [género] pueden ir al Rey donde tienen un guarda de seguridad. Si el gringo te va a pegar solo pegás gritos y te

⁵⁸ G. L. *Entrevista personal* (7 de marzo de 2020), Universidad Nacional. Chacón, *Una memoria histórica del movimiento lésbico en Costa Rica*.

⁵⁹ Andrea Chavarría, «Costa Rica una nación que discrimina» (20 de octubre de 2017). Consultado en <http://contexto.cr/costa-rica/derechos-humanos/2017/10/20/un-acercamiento-a-la-poblacion-trans-translucido/T>

⁶⁰ Camila Schumacher, *Atrévidas. Relatos polifónicos de mujeres trans* (San José: Ediciones Perro Azul, 2019); Karol Carmona, «¡Ni putas!, ¡Ni travestis! La violencia contra las mujeres trans: Testimonios sobre el acoso sexual en los espacios públicos», Posgrado Profesional en Derechos Humanos y Educación para la Paz (Instituto de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, 2017); Eduardo Vega, «Transgénero tica: despedaza el alma saber que vas a vivir solo 35 años», *La Teja* (27 de noviembre de 2017). Consultado en <https://www.lateja.cr/nacional/transgenero-tica-despedaza-el-alma-saber-que-vas/U3LGNPM5QRE5DMXIEB2FVUDA2I/story/>

abre la puerta el guarda y te defiende pero en la calle estás expuesta a que el hombre pase y te pegue un balazo o se baje del carro y te golpee. Aquí hay muchas chicas trans que tienen balines en el cuerpo y en la cara, balines de metal que los maleantes pasan tirando como burla y como pasatiempos. Balinear a los playos como se dice. Tirarle mierda a los playos. Tiran bolsas con eses y con orines.⁶¹

K. I. pertenece a la organización Transvida, un pequeño espacio de vida política que sobrevive gracias a recursos internacionales donados con una finalidad concreta: la lucha contra el VIH-Sida. Se trata de un lugar de acogida con posibilidades muy limitadas frente a las extraordinarias necesidades materiales y emocionales de las mujeres trans. Un pequeño grupo de ellas que, excepcionalmente, han tenido acceso a educación superior crearon la colectiva Transparencias que está orientada a reflexionar sobre la subjetividad trans, a partir del estudio del feminismo y de la rica producción analítica sobre su particular subjetividad que ha visto la luz en los últimos años.⁶²

Hombres y mujeres trans han dirigido sus luchas identitarias hacia el derecho al cambio de nombre, así como a la asistencia hormonal por parte de la CCSS. Esa necesidad de ser reconocida o reconocido de acuerdo al sexo o al género autopercebido, por supuesto, expresa la demanda más fundamental de respeto a su identidad por parte de la sociedad y del Estado, pero también constituye una estrategia de camuflaje. En el nombre y en el cuerpo se lleva la marca de la transexualidad, siempre acompañada de actos de exclusión y violencia. Cuanto menos expuesta en el espacio público se encuentre su condición trans, más libremente podrá transitar por este sin ser víctima de acoso permanente.⁶³ Tener un nombre y un cuerpo acordes con su identidad es vital para sobrevivir en ocupaciones más allá del trabajo sexual y para encontrar un espacio en la comunicación social; es decir, también es una clara estrategia de sobrevivencia.

Las mujeres trans se han integrado a la arena política, creando un discurso reivindicativo que les permite establecer puentes de diálogo con otras organizaciones de la diversidad sexual y han forjado un liderazgo

⁶¹ K.I. *Entrevista personal* con Transvida (5 de setiembre de 2019).

⁶² Kimberly Patricia Bermúdez y Dayana de los Ángeles Fernández, «La participación ciudadana de la población trans: un estudio de caso del colectivo TRANS-PARENCIAS en la provincia de San José de Costa Rica: 2018-2019», Tesis de Licenciatura en la Enseñanza en Estudios Sociales y Educación Cívica (Escuela de Historia, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2019).

⁶³ Pilar Rivas, funcionaria del Instituto Nacional de la Mujer (INAMU), se refiere en los siguientes términos a la experiencia de las mujeres trans en una entrevista que recientemente me concedió: «Éntran a buscar un trabajo y ya cuando ven que es una trans ya no le dan el trabajo. A Natalia la recomendaron todos los hoteles estos de Barrio Amón un mural que le iban a dar, ella pinta divina, pintó Teorética, las paredes de enfrente y cuando llegó a la entrevista, el dueño del hotel cuando la ve: Ah, sí, sí pero viera que no le puedo dar el trabajo. Te estoy hablando de una Natalia que cualquiera diría que es más mujer Natalia que vos y que yo. Ojos azules un pelo así, flaca, sin una gota de panza, una preciosura, es de las fundadoras de las luchadoras contra el VIH... Gente muy muy maltratada... Cuando yo llegué a conocer a las trans yo dije nadie nadie tan violentado, nadie en esta sociedad como estas mujeres». Pilar Rivas (INAMU), *Entrevista personal* (28 de agosto de 2019).

dotado de un lenguaje propio orientado a colocar sus reivindicaciones en la esfera pública. Las estrategias para sobrevivir a la constante experiencia de la violencia simbólica y física van cincelando subjetividades distintas a las del mundo de la clase media gay y lésbica. Las formas de actuación en la cotidianidad, las reacciones frente a las sensaciones de peligro y de desestabilización son moldeadas en la violencia de las carencias materiales y de la agresión simbólica y física. Es a partir de esa realidad vivida que crean sus formas de adaptación, de defensa frente a sus adversarios y de respuesta a quienes retan sus formas de estar en este mundo, pero también desde allí han creado su propia discursividad política, posesionándola en el terreno público.⁶⁴

Por otra parte, con el proceso de integración de las mujeres trans a organizaciones relativas a las identidades sexuales y de género, han aparecido en estos espacios nuevos vínculos de solidaridad, pero también nuevas dimensiones de la conflictividad social. Desde finales del siglo XX, surgió una polémica en el movimiento feminista sobre la presencia en sus organizaciones de

las mujeres trans, tema que ha generado una amplia literatura en los países noratlánticos y que, actualmente, en Centroamérica constituye un punto medular de discusión dentro del feminismo lésbico. De acuerdo a Marisol Fournier-Pereira, en la actualidad, este feminismo se debate entre dos tendencias: una que consiste en poner rígidas barreras a las relaciones con otros movimientos de la diversidad sexual, en particular al ingreso en sus organizaciones de las mujeres trans y otra que propone la apertura para su total integración.⁶⁵ Pese a que el feminismo contribuyó en mucho a enfrentar las construcciones esencialistas de las identidades, la argumentación desarrollada por integrantes de dicho movimiento para rechazar a las mujeres trans se nutre de rígidas visiones de la identidad oponiéndose a aceptarlas como mujeres, en el sentido pleno de la palabra, alegando que, si bien han sufrido un proceso de transformación sexual y/o de género, fueron socializadas como hombres. De esta forma, terminan por afirmar las dicotómicas construcciones de la masculinidad y la femineidad.⁶⁶ En fin, al interior de esta pluralidad subjetiva

⁶⁴ Estas observaciones devienen de la apreciación de la autora sobre las relaciones de las mujeres trans en la vida política en la Organización Interseccional Pro Derechos Humanos.

⁶⁵ Marisol Fournier-Pereira, «Feminismos e interseccionalidad: aportes para pensar los feminismos lésbicos centroamericanos», *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y El Caribe*, 11 (2), (julio-diciembre de 2014): 67-87.

⁶⁶ En 1979, Janice Raymond en *The Transsexual Empire. The Making of the She-Male* sostiene que las mujeres trans buscan invadir los espacios de las verdaderas mujeres adueñándose de su poder. Sandy Stone, «El imperio contraataca. Un manifiesto postransexual» en (Eds.) Pol Galofre y Miquel Missé, *Políticas trans. Una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos* (Barcelona: Editorial Egales, 2017), 31-65. En la actualidad, ese argumento sigue teniendo vitalidad. Dos funcionarias del Instituto Nacional de la Mujer (INAMU) entrevistadas recientemente colocaron en el centro de las discusiones del feminismo contemporáneo la conveniencia de aceptar a las trans en sus organizaciones (Ester Serrano, INAMU, 5 de junio de 2019; Pilar Rivas, INAMU, 28 de agosto de 2019).

hemos visto surgir espacios múltiples de encuentro pero también otros de exclusión. Quizá la existencia de un sólido movimiento de la diversidad sexual y de género sea un objetivo difícil de alcanzar pero, indudablemente, cuanto mayores sean las convergencias, mayor será la posibilidad de llevar a buen puerto las demandas planteadas. Todo indica que la tendencia a la complejización de las identidades sexuales y de género continuará profundizándose en el futuro próximo. Atrincherarse en la propia identidad no parece ser una buena estrategia para responder a los retos de la lucha por la plena integración a la ciudadanía.

Conclusiones

A través del recorrido realizado por la historia de la experiencia vital de las subjetividades indagadas, intentamos encontrar los puntos nodales alrededor de los cuales se van constituyendo formas alternativas de percepción del mundo social. Nos abocamos a su búsqueda en las dinámicas generadoras de espacios propios que, más allá de la sobrevivencia al oprobio socialmente impuesto, permiten reinventar las formas relacionales dotándolas de nuevos sentidos. Intentamos delinear los contornos de esos espacios en que se van constituyendo identidades alternativas advirtiendo que su conformación está acompañada de prácticas y discursividades que van creando vidas vividas de otra manera hasta recientemente impensables.

Toda organización o movimiento social demanda de una reinención identitaria.

Ello requiere de la creación de estrategias capaces de amalgamar a los sujetos alrededor de una nueva construcción de sí y de su lugar en el mundo. No obstante, encontramos particularidades remarcables entre quienes pertenecen al mundo de la diversidad sexual y de género. Hablamos del oprobio como marca de fuego impuesta sobre esta colectividad, oprobio que es contestado desde múltiples reinenciones del lenguaje, pero que no deja de estar presente en la vida de quienes lo experimentan porque ha sido internalizado pero también porque desde múltiples direcciones y lugares sociales se continúa replicando. En esta dirección, consideramos que la salida del *closet* puede concebirse como un fenómeno complejo, quizá nunca acabado y siempre sujeto a la negociación. Este juego entre el ocultamiento y la revelación resulta clave en la construcción del mundo relacional y acompaña a las múltiples formas de reinención de sí para adaptarse a los retos de los distintos espacios sociales en que se actúa. Ello dota de una particular plasticidad a las subjetividades exploradas, pero también genera tensiones entre esas prácticas de reinención cotidiana de sí con las demandas de la acción política.

Encontramos múltiples estudios que refieren la fuerza disruptiva de la homofobia incorporada. De forma particular, en el mundo de la diversidad sexual, la violencia de la exclusión con frecuencia deviene de los espacios más íntimos de la convivencia humana y eso la hace más dolorosa. Los tentáculos de la homofobia conviven con la fuerza que en estos mundos adquieren las

relaciones amorosas. En la mayoría de los casos, el debilitamiento o la pérdida de los lazos afectivos primarios en alguna forma es compensada en la convivencia con quienes comparten experiencias similares. Las carencias afectivas que conducen al sujeto a la anomia y al aislamiento, así como la ausencia de espacios de refugio ante los desafíos del mundo son en alguna forma superadas a partir de la construcción de comunidades y espacios organizativos propios. Estos lugares ofrecen la posibilidad de crear esos vínculos amorosos que permiten la sobrevivencia emocional, pero también esa fuerza emocional, en momentos de discordia, puede hacer más difícil el encuentro de la conciliación. ¿No estarán acaso estas dos dimensiones de las subjetividades homoeróticas relacionadas? La homofobia autoincorporada y proyectada hacia las otras personas de la comunidad y la profunda fuerza de cohesión, pero también de la disrupción de los más caros afectos: ¿acaso podrán decirnos algo acerca de la corta vida de las organizaciones y colectivos de la diversidad sexual?

Las identidades transgresoras de la sexualidad y del género son cada vez más diversas. Los espacios ganados crean lugares donde otras formas de experiencias se articulan en nuevas discursividades. A la vez, al interior de cada grupo identitario, las vivencias distan de ser homogéneas y, por tanto, las percepciones de la experien-

cia de la transgresión sexual también lo son. Efectivamente, la convivencia política es un instrumento articulador que a través del lenguaje intenta dar cuerpo a estrategias culturales cohesivas. Sin embargo, estas nunca logran la unidad plena del colectivo; al ser sometidas irremediamente a la disputa adquieren la vitalidad del cambio.

Abrir espacios para las diversas voces no se refiere solamente a la inclusión de estas en la retórica política, sino que demanda de parte de las subjetividades involucradas un esfuerzo de comprensión de experiencias vivenciales distintas y de la invención de estrategias para lidiar con los dramas que cada quien lleva consigo y que, para bien o para mal, entran en juego en la vida pública. Sin embargo, aún en el presente prevalece el celo de las organizaciones por defender a ultranza los espacios políticos y lúdicos propios y, aunado a esto, nos encontramos con la ausencia de un diálogo permanente entre la diversidad sexual y de género que permita profundizar en la construcción de un discurso común capaz de integrar en condiciones de equidad los fundamentos mismos que dan sentido a la existencia de cada una de las agrupaciones. Afortunadamente, la cultura política es dinámica y está en constante construcción, especialmente cuando las y los actores sociales se abren a la reflexión de sí, como integrantes de colectivos que proponen transformaciones sustantivas en la construcción de la diferencia en el espacio hegemónico.



Defensa de derechos humanos de personas LGBTI en El Salvador: orígenes, agendas y estrategias de defensa

TATIANA MARÍA SIBRIÁN SERRANO¹

Universidad de El Salvador

Resumen

En el presente documento se realiza una aproximación a la labor de defensa de derechos humanos desarrollada por las personas LGBTI organizadas en asociaciones legalmente conformadas o en vías de legalización, así como en activismo independiente durante los años 2000-2019, acá se destacan tres aspectos: los orígenes organizativos de las personas LGBTI defensoras de derechos humanos, las agendas principales de lucha y reivindicación y algunas estrategias utilizadas en la defensa de derechos humanos. Ello se construye sobre la base de 16 entrevistas realizadas entre junio y julio de 2019, a personas LGBTI defensoras de reconocida trayectoria en la referida labor, conociéndose así sus experiencias y visiones particulares sobre lo que la lucha por los derechos humanos a nivel nacional ha implicado y significado para ellas.

Palabras clave: LGBTI, derechos humanos, derecho a defender derechos, defensa y activismo.

Abstract

In this document, an approach is made to the work of defense of human rights developed by LGBTI people organized in legally formed associations or in process of legalization, as well as people in independent activism during the years 2000-2019, highlighting three aspects:

¹ Licenciada en Ciencias Jurídicas, egresada de la Maestría de Derechos Humanos y Educación para la Paz de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador, estudiante de la Maestría en Estudios de Género de la Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Sociales de la Universidad de El Salvador.

* Fecha de recepción: 16 de abril. Fecha de aprobación: 6 de mayo de 2020.

the organizational origins of LGBTI human rights defenders, the main agendas of struggle and claims and the mechanisms used in the defense of human rights. This is built on the basis of 16 interviews carried out between June and July 2019 with recognized LGBTI defenders, in order to know about their own experiences and visions about what the human rights struggles has meant for them.

Keywords: LGBTI, human rights, right to defend human rights, defense and activism.

Introducción

Mediante el Decreto Legislativo número 288, de fecha treinta y uno de enero de dos mil trece,² la Asamblea Legislativa de El Salvador declaró el 26 de octubre de cada año el «Día nacional del defensor y defensora de los derechos humanos», «en reconocimiento a su trabajo en la sensibilización e importancia de los derechos humanos, para el desarrollo de los pueblos democráticos».³

Además de afirmar la existencia de personas que defienden derechos humanos, el decreto mencionado reconoce, aunque de forma indirecta, el derecho a defender derechos humanos.⁴ Sin embargo, la defensa de derechos humanos en El Salvador no cuenta con desarrollo legislativo. Por ende, no cuenta con la protección y fomento por

parte del Estado, lo que implica que, en los planos institucionales, legales y sociales, las personas defensoras deben idear estrategias para lograr resultados en el reconocimiento de los derechos que promueven o defienden.

Aunado a lo anterior, la defensa de derechos humanos puede verse limitada o potenciada en atención a la naturaleza del derecho que se reivindica, exige o promueve. Así, las personas o entidades que defienden derechos de niñez o adolescencia o personas adultas mayores pueden contar con mayor aceptación en relación a otros grupos poblacionales que por razones económicas, religiosas o de otra índole pueden considerarse como contrarias a la moral, las buenas costumbres o la naturaleza, tal es el caso de las personas cuyas orientaciones

² *Diario Oficial* n.º 37, Tomo 398, 22 de febrero de 2013.

³ Asamblea Legislativa de la República de El Salvador, Decreto Legislativo 288, 31 de enero de 2013, art. 1, Consultado en <https://www.asamblea.gob.sv/sites/default/files/documents/decretos/8134F77B-39AF-4ESC-BAD8-BDEF444062C4.pdf>

⁴ El segundo considerando del Decreto Legislativo número 288 establece: «Que la Organización de las Naciones Unidas, ha declarado formalmente, que toda persona tiene derecho individual o colectivamente, a promover y procurar la protección y realización de los derechos humanos, y las libertades fundamentales en el plano nacional e internacional», lo cual hace referencia al derecho a defender derechos reconocido en la *Declaración sobre el derecho y el deber de los individuos, los grupos y las instituciones de promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales universalmente reconocidos*. Si bien, lo indicado en el citado considerado no es en estricto sentido una norma jurídica, permite conocer que, al momento de la creación del decreto, las personas legisladoras tenían en cuenta la existencia del derecho a defender derechos y el instrumento internacional que lo reconoce. Así, de forma indirecta, se reconoce a nivel doméstico la existencia del derecho a defender derechos humanos.

sexuales o identidades de género difieren de lo social y sexualmente normado.⁵

Debido a que la tarea de defender derechos humanos se torna compleja en países con características económicas, políticas y sociales similares al nuestro, en los que la violencia social y económica condiciona el ejercicio de derechos humanos y los fundamentalismos, sobre todo el religioso, determinan en gran medida aspectos determinantes de la vida nacional; considerando también los perjuicios que recaen sobre las personas que transgreden, en términos de identidades y orientaciones sexuales, las normas de género socialmente impuestas, en el presente artículo se pretende visibilizar los esfuerzos de defensa de derechos humanos realizados en el país por las personas LGBTI durante las dos últimas décadas, es decir, desde el año 2000 hasta mediados del 2019.

Para ello, se inicia conceptualizando brevemente el derecho a defender derechos y el estado del mismo a nivel doméstico. Posteriormente, se destacan: (a) los orígenes de la defensa de derechos humanos de personas LGBTI, (b) sus principales exigencias en el periodo de estudio, así como las mutaciones en las mismas y las razones que motivaron dichas transformaciones; y (c) las estrategias más efectivas para posicionar sus vindicaciones.

Cabe destacar que se reconoce la existencia de múltiples y diversas identidades, expresiones u orientaciones, cuyo desarrollo, visibilización y posicionamiento aún se

debaten y construyen. Sin embargo, para efectos prácticos, en el presente artículo se hace alusiones únicamente a lesbiana, gay, bisexual, trans o transgénero e intersex comprendidas en las siglas LGBTI. Esto sin afán de excluir a quienes no se asumen en ninguna de las indicadas, pero que por oponerse al binarismo sexual y a la cisheteronormatividad, también les afectan, en mayor o menor medida, los prejuicios, estereotipos y estigmas.

Por tanto, téngase el presente artículo como una aproximación a la realidad de las personas defensoras en El Salvador y no se tome plasmado como una pretensión de generalización o de negación de su existencia.

Finalmente, se agradece a las personas defensoras que desinteresadamente participaron en el estudio. En espera que lo que a continuación se desarrollará abone a su labor y a la construcción de su historia.

El punto de partida: el derecho a defender derechos

A nivel internacional, el derecho a defender derechos humanos se reconoció en 1999, en la Declaración sobre el derecho y el deber de los individuos, los grupos y las instituciones de promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales universalmente reconocidas de la siguiente forma: «Toda persona tiene derecho, individual o colectivamente, a promover y procurar la protección y realización de los derechos

⁵ Instituto de Derechos Humanos de la UCA (IDHUCA), *Informe nacional sobre la situación de defensoras y defensores de los derechos humanos 2017* (San Salvador, El Salvador: Talleres Gráficos UCA, 2019).

humanos y las libertades fundamentales en los planos nacional e internacional».⁶

Desde la creación de tal instrumento, el referido derecho ha sido desarrollado por diversos órganos pertenecientes al sistema universal y regional de derechos humanos, lográndose determinar que la defensa de derechos humanos constituye, en primer lugar, un derecho humano; por tanto, los Estados tienen la obligación de reconocer, proteger y garantizar el ejercicio del referido derecho a la vez que deben evitar todo tipo de limitaciones e injerencias arbitrarias al mismo. En segundo lugar, el derecho a defender derechos puede ejercerse de forma individual, o bien, de forma colectiva; para ello, los Estados deben generar mecanismos que permitan el ejercicio de la defensa en ambas formas. En tercer lugar, el derecho a defender derechos humanos implica tanto la promoción de derechos, es decir, la difusión o impulso de derechos ya reconocidos, nuevos derechos o derechos, cuya formulación aún se discute,⁷ como su protección y realización.

En cuanto a las personas defensoras, la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas indicó:

Pueden ser defensores cualesquiera personas o grupos de personas que se esfuercen en promover los derechos humanos, desde organizaciones intergubernamentales asentadas en las mayores ciudades del mundo hasta individuos que trabajan en sus comunidades locales. Los defensores pueden ser de cualquier género, tener distintas edades, proceder de cualquier parte del mundo y tener cualesquiera antecedentes profesionales o de otro tipo. Es importante observar, en particular, que los defensores de los derechos humanos no sólo desarrollan su actividad en ONG y organizaciones intergubernamentales, sino que, en algunos casos, también pueden ser empleados del Estado, funcionarios públicos o miembros del sector privado.⁸

Por su parte, la CIDH consideró que las personas defensoras son aquellas que «de cualquier forma promueva o procure la realización de los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos a nivel nacional o internacional, debe ser considerada como defensora de derechos de

⁶ Asamblea General de las Naciones Unidas, *Declaración sobre el derecho y los individuos a promover y proteger derechos humanos*, 8 de marzo de 1999, art. 1.

⁷ Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), *Hacia una política integral de protección a personas defensoras de derechos humanos* (Washington, D. C.: Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2017), párr. 22. Consultado en <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Proteccion-Personas-Defensoras.pdf>; CIDH, *Informe sobre la situación de las defensoras y defensores de los derechos humanos en las Américas* (Washington, D. C.: CIDH, 2006), párr. 36. Consultado en <http://www.cidh.oas.org/countryrep/Defensores/defensoresindice.htm>; CIDH, *Segundo informe sobre la situación de las defensoras y defensores de los derechos humanos en las Américas* (Washington, D. C.: Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2011), párr. 16. Consultado en <https://www.oas.org/es/cidh/defensores/docs/pdf/defensores2011.pdf>

⁸ Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, *Los Defensores de los Derechos Humanos: Protección del Derecho a Defender los Derechos Humanos. Folleto informativo número 29* (Ginebra: Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2004), 7.

humanos»⁹ y afirmó que conforme a lo planteado por la Oficina del Alto Comisionado:

La calidad de defensora o defensor de derechos humanos se determine de acuerdo con las acciones realizadas por la persona y no otras calidades, como por ejemplo, si ésta recibe un pago o no por sus labores. Para ser considerada dentro de la categoría, la persona debe proteger o promover cualquier derecho o derechos a favor de personas o grupos de personas, lo que incluye la promoción y protección de cualquier derecho civil o político, económico, social o cultural.¹⁰

En todo caso, existe consenso entre ambos organismos en que «el criterio identificador de quién debería ser considerado como defensora o defensor de derechos humanos es la actividad»; por lo cual, resulta indiferente si la persona es o no empleada de una institución estatal o parte de organizaciones no gubernamentales o de sociedad civil. Tampoco es relevante que la persona defensora se encuentre acuerpada por una institución legalmente conformada o se dedique de forma individual a promover o defender derechos. De igual forma, resulta innecesario acreditar que las organizaciones que se dedican a la promoción y defensa de derechos humanos se encuentren registradas ante las instancias competentes.

También se admite que cualquier persona o grupo de personas pueden ser defensoras de derechos, siempre que realicen actividades dirigidas a «promover la protección de cualquier componente de, al menos, un derecho humano y que ésta no involucre medios violentos».¹¹ Con ello, se complementa un cuarto aspecto del derecho a defender derechos humanos: tal actividad debe ser pacífica.

No obstante, la aparente claridad del derecho a defender derechos humanos, en términos operativos, su ejercicio se torna complejo por dos razones: la primera, que el instrumento internacional que reconoce el derecho indicado no es más que una Declaración y, por tanto, carece de fuerza jurídica para lograr su cumplimiento. En otras palabras: la Declaración no tiene carácter vinculante y, por su naturaleza, constituye una mera enunciación de buena voluntad; por tanto, los Estados únicamente se encuentran obligados moralmente a su cumplimiento. Ante tal situación, para el desarrollo normativo e institucional del referido derecho, se apela al principio de buena fe que rige en materia de derechos humanos.¹²

La segunda limitante es que, en el plano doméstico, tal derecho no se encuentra normativamente desarrollado; por lo que, más allá del reconocimiento a la labor de la persona defensora de derechos mediante el

⁹ CIDH, *Informe sobre la situación de las defensoras y defensores*, párr. 13.

¹⁰ CIDH, *Informe sobre la situación de las defensoras y defensores*, párr. 14.

¹¹ CIDH, *Informe sobre la situación de las defensoras y defensores*, párr. 16.

¹² Florentín Meléndez, *Instrumentos internacionales sobre derechos humanos aplicables a la administración de justicia, Estudio constitucional comparado* (San Salvador: Imprenta Criterio, 2011), 16.

Decreto número 288 ya señalado, no existe en el país un marco normativo que proteja o promueva la defensa de derechos humanos.

En vista de tal omisión legislativa, el Estado en su conjunto carece de políticas y mecanismos de promoción y defensa. Tampoco existe una política clara de obstrucción a la referida labor.¹³ Ambos aspectos afectan la defensa de derechos humanos y obstaculizan que se produzcan resultados adecuados y eficaces. Lo primero impide su adecuado ejercicio puesto que, si no hay norma a observarse, la defensa se ve limitada a las escasas posibilidades de control, denuncia, fiscalización o promoción de los derechos que los marcos normativos e institucionales permiten.¹⁴ Lo segundo, dificulta que la defensa de derechos se realice adecuadamente, puesto que puede pensarse que las personas no enfrentan ninguna restricción para defender derechos humanos cuando en el plano concreto, aspectos económicos, institucionales o personales pueden entorpecer o imposibilitar el ejercicio efectivo de dicha actividad. Se deja, entonces, a las personas defensoras en un atolladero.

Para sortear la dificultad señalada, un punto a favor de la labor de defensa de

derechos humanos es que el derecho a defender derechos humanos se compone de otros derechos ya reconocidos en tratados internacionales de carácter vinculante,¹⁵ siendo algunos de ellos: la libertad de expresión, reunión y asociación [art. 5, Declaración de defensores; arts. 19, 21 y 22, Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 1966; arts. 13, 14, 15 y 16, Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH), 1969], participar en asuntos públicos (art. 8, Declaración de defensores; art. 23, CADH, y art. 25 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos), a recursos efectivos (art. 9, Declaración de defensores; art. 25, CADH, y art. 2 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos).

De esta forma, las personas defensoras pueden, al momento de defender derechos, ejercer los derechos cuya titularidad les corresponde, pero dicha posibilidad no desvanece la omisión estatal de garantizar y proteger el derecho a defender derecho, ni disipa la existencia de posibles injerencias arbitrarias, amenazas o vulneraciones a los derechos de las personas defensoras, tampoco merma los efectos de la violencia ejercida

¹³ En 2018, representantes del Estado salvadoreño ante la CIDH afirmaron que, contrario a lo señalado por personas defensoras, en el país se reconocía la labor de defensa de derechos y no existían limitaciones al mismo, para lo cual se destacaron como muestras del apoyo estatal a la referida actividad algunos avances en dicha materia. Para conocer la postura del Estado al respecto véase la audiencia: «El Salvador: Defensorxs DDHH» desarrollada en el 169 periodo de sesiones de la CIDH. Consultado en <https://www.youtube.com/watch?v=YWjLkaKw5TY>

¹⁴ Al respecto, Ana Cisneros, mujer lesbiana en activismo independiente afirmó: «Yo con la agenda de Derechos Humanos tengo un problema porque creo que la defensa de derechos se hace en el marco de un *status quo*, hay limitantes para la defensa de derechos que las sociedades ponen, cada quien defiende derechos en su contexto que es generalmente muy limitado», *Entrevista personal* (junio 2019).

¹⁵ OACNUDH, *Informe del Relator Especial sobre la situación de los defensores de los derechos humanos*, Michel Forst. A/73/215 (23 de julio de 2018), párr. 18. Consultado en <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N18/234/85/PDF/N1823485.pdf?OpenElement>

en su contra por parte de particulares o por los Estados como resultado de su labor.

Acercando la mirada: la situación de la defensa de derechos humanos y las personas LGBTI defensoras de derechos en El Salvador

En términos generales, la defensa de derechos humanos es considerada una actividad peligrosa. La exposición a mayores o menores riesgos depende del derecho que se promueve o defiende, así como el contexto en el que la defensa de derechos se realiza.

Según el Informe anual de 2015 de la organización internacional *Front Line Defenders* para 2014, la violencia extrema caracterizó los ataques hacia personas defensoras en América Latina y el Caribe, dicha violencia provenía de particulares, agentes no estatales y el Estado mismo. Señala también que, pese a los progresos en algunos países de la región americana, la homofobia y la desigualdad basada en orientación sexual e identidad de género continúa generalizada y afecta a las personas defensoras de derechos LGBTI.¹⁶

Para el año 2019, la misma organización resaltó la influencia de las pandillas

y su alineación con autoridades estatales y empresas privadas para intimidar y atacar a las personas defensoras¹⁷ y, en relación con las personas defensoras salvadoreñas, destacó que «los ataques que conllevan violencia sexual y difamación misógina contra las defensoras y las organizaciones que defienden los derechos reproductivos y LGBTI+ (...) fueron habituales».¹⁸

Por su parte, el estudio realizado en 2017 por el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (IDHUCA) reveló «que las personas defensoras de derechos humanos en su ejercicio de defensoría son sujetos de vulneraciones a sus derechos»¹⁹ y destacó que la violencia y el prejuicio generalizado, al considerar que la defensa de derechos del referido colectivo es contrario a los valores cristianos, son dos obstáculos constantes en la defensa de derechos.²⁰ Enfatiza también que si la persona defensora es parte de la población LGBTI, «el riesgo que ellas corren resulta muy alto».²¹

Lo anterior es concordante con lo señalado por las personas defensoras, quienes afirman que la defensa de derechos humanos referidos a la orientación sexual e identidad de género se ve afectada por el

¹⁶ Front Line Defenders, *Informe anual 2015: Defensores de derechos humanos: En la cuerda floja* (Dublín, Irlanda: Front Line, The International Foundation for the Protection of Human Rights Defenders, 2015), 5. Consultado en <https://www.frontlinedefenders.org/es/node/1926>

¹⁷ Front Line Defenders, *Análisis Global de Front Line Defenders* (Dublín, Irlanda: Front Line, The International Foundation for the Protection of Human Rights Defenders, 2019), 17. Consultado en https://www.frontlinedefenders.org/sites/default/files/spanish_-_global_analysis_2019_web.pdf

¹⁸ Front Line Defenders, *Análisis Global de Front Line Defenders*, 18

¹⁹ IDHUCA, *Informe nacional sobre la situación de defensoras y defensores de los derechos humanos*, 69.

²⁰ IDHUCA, *Informe nacional sobre la situación de defensoras y defensores de los derechos humanos*, 20.

²¹ IDHUCA, *Informe nacional sobre la situación de defensoras y defensores de los derechos humanos*, 20.

prejuicio y estigma. Debido a ello, perciben que su labor se complejiza, ya que en el posicionamiento de sus derechos deben sortear los obstáculos de la defensa de derechos en general y también luchar contra la discriminación y posicionar su derecho a la igualdad.

Sobre los aspectos mencionados, Ana Cisneros señaló:

Como defensora estás expuesta a la burla, discriminación, ahora con las redes sociales estás expuesta a todo, a la agresión física, a retomar los viejos paradigmas para violentar a una persona, en ese sentido persiste [...] es mayor, el estigma se debe a la intolerancia, falta de sensibilización masiva, precariedad, a la forma que nos conducimos como personas discriminando a otras.

La percepción anterior no es disímil a la expresada por Tatiana Herrera, una mujer trans organizada y perteneciente a DIKÉ LGBTI+,²² quien al consultarle sobre las diferencias entre la defensa de derechos humanos de forma general y la defensa de derechos humanos referidos a orientación sexual, identidad o expresión de género, expresó:

Los derechos humanos en general todos los ven, pero si decís: derechos humanos

LGBTI, hay gente que te va a decir que no son derechos humanos, ahí ya ves una diferencia. Que gente que no cree que no son derechos humanos, a la que debés demostrarle que son derechos humanos. La segunda, la discriminación que sufren las personas defensoras de derechos humanos en los espacios, porque si vos llegás a un espacio público como defensora de derechos humanos, te reconocen, pero si llegás como defensora de derechos humanos LGBTI, sufrís discriminación y a esto se le suma la dificultad de ser defensora de derechos humanos visible, porque tiene un costo ser visible, por ejemplo, en mi caso he estado en la misma mesa con el exministro de Seguridad, digamos el principal enemigo de las pandillas y yo vivo en Soyapango. Por el trabajo que yo ejerzo de defender derechos, puedo morir asesinada, no por trans. Pueden decir que yo trabajo con el ministro o que soy policía infiltrada y me van a asesinar porque me vieron con el ministro. O porque voy a ir a una capacitación a un departamento, voy a sacar información o que voy a querer manipular a otras personas que viven ahí para me den información. Hay diferencia y bastante.

Debe señalarse que, para las personas defensoras, es claro el riesgo que implica defender derechos en conjunto con su

²² Para julio de 2019, la organización DIKÉ LGBTI+ se encontraba en proceso de obtener la modificación de su nombre en el Registro de Asociaciones y Fundaciones sin Fines de Lucro. Previo al cambio social de su nombre, la organización se encontraba inscrita desde 2012 como Asociación Salvadoreña de Mujeres Transgénero, Transexuales y Travestis, abreviada como ASTRANS.

orientación, identidad o expresión de género diversa a la cisheteronormatividad; sobre todo, del testimonio de Tatiana Herrera se destaca la identificación de posibles agresores. Ello es importante porque, para julio de 2019, las personas defensoras entrevistadas no percibían, por lo menos de forma inmediata, al Estado o algún agente ligado a él como figura agresora.

Al comparar la situación de las personas defensoras de la región centroamericana, Nicolás Rodríguez y Roberto Zapata, Secretario General de la Asociación AMATE El Salvador, ambos hombres cisgénero, gay y bisexual respectivamente, comentaron que, si bien existen riesgos en la defensa de derechos, la situación no se asemeja a la vivida por las personas defensoras en Honduras, Nicaragua y Guatemala. Sobre ello, Rodríguez señaló: «ser un defensor de derechos humanos por supuesto que es vulnerable, pero no estamos al nivel de Honduras que por ser defensor de derechos humanos te matan, no estamos tan así», mientras que Zapata comentó:

Viendo el contexto centroamericano, El Salvador saldría en carroza, no quiero decir con esto nuevamente que todo estaba perfecto, pero realmente uno ve lo que ha estado pasando en Honduras, ve también de 2009 para acá y la desaparición diaria de defensores de derechos humanos o lo que pasó en Nicaragua, de un año para otro, o Guatemala también, entonces yo sí creo que [...] estos países

tienen un agravante en comparación a lo que teníamos en El Salvador, insisto, no quiero decir que aquí no se daba, por ejemplo, varios activistas LGBTI tuvieron que huir del país en los últimos 5 años por amenazas que sufrieron, principalmente de pandillas, pero también de algunos cuerpos de seguridad, entonces [...] esto es un hecho, también se dio en el país, solo creo que en un menor nivel en comparación de otros.

Debe advertirse que los testimonios citados corresponden a personas con orientaciones e identidades disímiles, pero sin excepción, apuntan a que su valoración social es sustancialmente distinta a la que se tiene de otras poblaciones y que, pese a que su trabajo se refiere a derechos humanos, igual que en el caso de la niñez, personas adultas mayores o con discapacidad, los prejuicios tienden a deslegitimar sus esfuerzos.

También es evidente la incidencia de la violencia en la forma de defender derechos. Cuando los países tienen altos índices de violencia, la defensa de derechos incrementa la exposición a los riesgos y la gravedad de los mismos. Además, cuando una persona LGBTI es agredida, las investigaciones suelen ser escasas, poco profundas o no consideran la actividad de defensa realizada.²³

Sobre los aspectos anteriores, en 2017, la CIDH observó una escalada de ataques en contra de personas que trabajan en la promoción y defensa de los derechos relacionados con la orientación sexual e identidad

²³ CIDH, *Segundo informe sobre la situación de defensoras y defensores*, párr. 331.

de género. Además, señaló como razones del incremento de riesgos para las personas defensoras los siguientes: (a) la identificación de algunas personas defensoras como miembros de la comunidad LGBTI; (b) el rol como personas defensoras de derechos humanos; y (c) las causas que defienden.²⁴

Para el caso de El Salvador y concretamente en referencia a personas LGBTI defensoras de derechos, ante hechos de violencia extrema cometidos en su contra, el organismo mencionado, mediante el comunicado de prensa denominado «CIDH condena asesinato de defensora de derechos humanos de las personas trans en El Salvador»,²⁵ de fecha 8 de junio de 2015, indicó:

En el contexto de los países con altos niveles de inseguridad ciudadana y delincuencia organizada es particularmente importante que los Estados adopten un enfoque diferenciado para garantizar los derechos a la vida e integridad de personas LGBTI y de defensores/as de derechos humanos de las personas LGBTI, quienes, según se informa, son particularmente vulnerables a la violencia por parte de grupos armados.

Por su parte, en el Informe Temático denominado *Violencia contra personas lesbianas, gay, bisexuales, trans e intersex en América*, la CIDH indica:

En los últimos años, la CIDH ha recibido información inquietante en relación a los asesinatos y alegados actos de abuso policial contra defensores y defensoras de derechos humanos de personas trans en El Salvador. Francela Méndez, una mujer trans de 29 años y defensora miembro de la Red Salvadoreña de Defensoras de Derechos Humanos, fue asesinada el 30 de mayo de 2015 [...].

En mayo de 2013, Tania Vázquez, una mujer trans lideresa de una organización trans en El Salvador, fue asesinada. De conformidad con la información recibida por la CIDH en mayo de 2015, existe una investigación en curso pero no ha arrojado ningún resultado. Luego de la muerte de Vázquez, una organización local de derechos humanos de las personas trans llamada COMCAVIS denunció a la policía por haber entrado a sus instalaciones con una orden de allanamiento que hacía referencia a COMCAVIS como un lugar donde se llevaban a cabo «actividades ilegales y prostitución». Además, denunciaron la manera agresiva en la que los oficiales de la policía actuaron contra miembros de la organización. La CIDH también fue informada que el 20 de febrero de 2015, miembros de la Policía intentaron entrar al local de la Asociación Solidaria para Impulsar el Desarrollo Humano (ASPIDH-ARCOÍRIS TRANS), otra organización de derechos humanos

²⁴ CIDH, *Hacia una política integral de protección*, párr. 44.

²⁵ Para leer el comunicado completo, véase: <https://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2015/063.asp>

de personas trans en El Salvador, sin un orden de allanamiento. Se alega que los miembros de la policía insultaron a los miembros de la organización utilizando epítetos relacionados a su identidad y expresión de género.²⁶

En línea con lo citado, en 2018 y en representación de la comunidad LGBTI, Tatiana Herrera, indicó ante la CIDH que la población de personas defensoras LGBTI son criminalizadas principalmente por dos factores: uno, por la labor de defensa y dos, por ser parte de la comunidad LGBTI. La criminalización obedece, según manifestó, a la estigmatización de dicha población, pues las hace más propensas a ser vinculadas con grupos delictivos y, a su vez, condiciona la impunidad frente a agresiones recibidas como consecuencia de su labor.²⁷

Lo anterior permite dar cuenta de que, pese a la situación expuesta, el Estado salvadoreño no ha mostrado interés en dotar a las personas defensoras de mecanismos adecuados para el desempeño de su labor, tampoco se ha legislado sobre los aspectos señalados ni se ha previsto de un marco normativo de reconocimiento y protección.

Por el contrario, tal como se desarrollará

en apartados posteriores, los limitados y escasos avances en dicha materia se produjeron por causas ajenas a la voluntad estatal y fueron productos de dos factores: la incesante lucha organizada y coordinada de las personas defensoras y la voluntad personal de funcionarias y funcionarios conscientes de las particulares necesidades y principales demandas de la población LGBTI.

Situando la mirada: Orígenes de la defensa de derechos humanos de personas LGBTI en El Salvador

La historia de los derechos humanos es una historia de lucha.²⁸ La toma de conciencia sobre las condiciones en las que se vive y la comprensión de la existencia de modos de vivir mejor han impulsado cambios significativos en el ámbito de los derechos humanos.

En el caso de la defensa de derechos humanos de personas LGBTI, uno de los puntos de partida fue el derecho a la salud y el acceso a servicios sanitarios. En concreto, el trabajo sobre prevención y atención del Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH) posibilitó el acercamiento entre personas LGBTI, quienes al reconocer la necesidad de compartir espacios y vivencias

²⁶ CIDH (2015), párrs. 346 y 347. Consultado en <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/violencia-personaslgbti.pdf>

²⁷ Tatiana Herrera, Audiencia en el 169 periodo de sesiones de la CIDH (1 de octubre de 2018). «El Salvador: Defensorxs DDHH», (1:00). Consultado en <https://www.youtube.com/watch?v=YWjLkaKw5TY>

²⁸ Manuel Gándara Carbadillo, retomando a Joaquín Herrera Flores, afirma que los derechos humanos son el «resultado de luchas sociales que tienden a la construcción de espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos que permitan el empoderamiento de todos y todas para poder luchar plural y diferenciadamente por una vida digna de ser vivida». Manuel Gándara Carbadillo, *Los derechos humanos en el siglo XXI. Una mirada desde el Pensamiento Crítico* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencia Sociales, 2019), 110. Consultado en http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20190830102123/Derechos_Humanos_sigloXXI.pdf

generaron espacios de reunión y organización, llegando con el tiempo a conformar grupos específicos en los cuales enfocar sus esfuerzos.

Sobre dicho origen organizativo, Wilfredo Meza de Fraternidad Gay sin Fronteras expresó:

Todo el mundo salió de FUNDASIDA, Fundación para el Sida [...] de FUNDASIDA salió Entre Amigos, ahí trabajamos todos, [...] de ahí de Entre Amigos, salieron varias organizaciones trans y gay, [...] Entonces nos separamos todos, pero así salió COMCAVISTRANS, Gais sin Fronteras, [...] ARCOÍRIS y así fue. Nos desligamos.

Reforzando lo dicho, Néstor Urquilla, hombre gay defensor de derechos en activismo independiente indicó:

En el año 92 se firman los acuerdos de paz, la cooperación cambia y en lugar de estar apoyando a los grupos de izquierda para que la guerra se dé en las montañas, esa plata es direccionada para reestructurar para que se dé ese tejido social y entonces el dinero comienza a venir ya en formato de cooperación para sociedad civil, [...] ahí se comienza la prevención del VIH [...] FUNDASIDA es que comienzan a trabajar el tema del VIH, entonces dicen, hagamos

un grupito de hombres gais y los reunían solo una vez a la semana [...] y los llaman Grupo Entre Amigos, y ahí estaba uno de los fundadores de la primera organización de Derechos Humanos que hoy es conocida como Entre Amigos, entonces en el 97 convocan la primera marcha al orgullo gay y los otros años comienzan a organizarse los colectivos de mujeres trans, hoy por hoy hay cinco organizaciones de mujeres trans, una organización de hombres trans, dos organizaciones de mujeres lesbianas y al interior del país hay organizaciones LGTBI en La Unión, Morazán, San Miguel, Sonsonate y Santa Ana.

De lo anterior se destacan al menos dos aspectos: (a) la relación entre el trabajo de prevención y atención al VIH en hombres gay y mujeres trans; y (b) el significado de Entre Amigos como génesis organizativo para todos los grupos que conforman actualmente la población LGBTI.

Amaral Arévalo, en sus artículos «Travestis, marimachas y maricones: el camino del arcoíris en El Salvador»²⁹ y «Del orgullo gay a la Diversidad Sexual: organización de identidades sexuales disidentes en El Salvador»³⁰ ha destacado lo anterior al documentar la historia organizativa del actual movimiento LGBTI salvadoreño y, en el segundo, sobre los trabajos mencionados ha señalado:

²⁹ Amaral Arévalo, «Travestis, Marimachas y Maricones: el Camino del Arcoíris en El Salvador», *Punto Género*, n.º. 6 (mayo de 2016): 93-112, DOI: 10.5354/0719-0417.2016.42918

³⁰ Amaral Arévalo, «Del Orgullo Gay a La Diversidad Sexual: organización de identidades sexuales disidentes en El Salvador», *Diálogos Latinoamericanos* 17, n.º 25 (2016): 99-116. Consultado en <https://tidsskrift.dk/dialogos/article/view/112905>

El cambio de siglo también promovió modificaciones, avances y disputas al interior del movimiento gay-lésbico como se autodenominaba en este momento. En la década del 2000 se hacen presentes nuevas identidades, colectivos y organizaciones LGBTI, destacando que el movimiento de travestis adquiere la identidad política de mujeres trans, el cual agrupa a transexuales, transgéneros y travestis. Respecto a las mujeres lesbianas surge una diversidad de expresiones organizativas durante toda la década del 2000. También surgen otras organizaciones integradas por hombres gays. La Asociación Entre Amigos desempeñó un papel importante, ya que fue el semillero donde se forjaron la mayoría de los nuevos dirigentes y activistas en esta pluralización de organizaciones e identidades.³¹

También lo documentado por Arévalo visibiliza «que la organización de las personas LGBT es un fruto de la posguerra».³² Esto es posible reforzarlo destacando el papel determinante que la cooperación internacional tuvo para la consolidación de espacios y organizaciones. Como señalaron algunas personas entrevistadas, el cambio de la agenda de los cooperantes a raíz del fin del conflicto armado salvadoreño posibilitó la dirección de fondos para la atención del VIH, lo que en ese momento implicaba trabajo directo con hombres gays y población transgénero y travesti por la actividad desarrollada para su subsistencia.

Evidencia de lo apuntado se extrae de los testimonios de Ana Cisneros y Roberto Zapata, quienes en esencia reseñaron cómo después de los Acuerdos de Paz, la agenda de derechos humanos tuvo cabida a nivel social e institucional. De esta forma, Cisneros destaca: «en el 2006 [...] empezamos a visualizar una agenda más específica de lucha por los derechos humanos de la población LGTBI» y Zapata precisa:

La cooperación ha sido un aliado para nuestro movimiento, nosotros nos hemos dado cuenta en AMATE de cómo fue a partir de los noventa cuando hubo mucha cooperación en el país en el marco del recién terminado conflicto armado y la firma de los Acuerdos de Paz, el periodo de apertura democrática y demás, porque coincidía con el tema de la crisis del VIH en Estados Unidos pero también en el mundo, en Latinoamérica; cómo la cooperación influyó para que se consolidaran organizaciones que promovían no tanto los derechos de la diversidad sexual sino también el acceso a retrovirales que fue el caso de Entre amigos, que fue la punta de lanza, porque en tanto que la población LGBTI era una de las más afectadas por la epidemia. Entonces probablemente si no hubiese sido por el apoyo de los cooperantes, especialmente Estados Unidos, no se hubiera podido consolidar muchos de esos espacios organizativos, casi a finales de los 90 e inicios del 2000.

³¹ Arévalo, «Del Orgullo Gay a La Diversidad Sexual», 103.

³² Arévalo, «Travestis, Marimachas y Maricones», 101.

Sin embargo, casi a finales de los 2000, hubo más barreras para poder acceder a fondos, y sí ha habido históricamente mayor inclinación o sesgo para que los fondos estén más interesados en temas de VIH o de prevención de VIH sobre otros temas que tienen que ver con derechos humanos y [...] antes era VIH y ya. A lo mucho, las organizaciones lo que hacían era «ok, sí, este es el tema de prevención de VIH y voy a meter el tema de derechos humanos por aquí»; pero ya, así como tal derechos humanos, como por ejemplo, el tema de identidad de género o derechos laborales, solo de hace algunos cuantos años para acá es que se ha ido trabajando y esto ha sido por los distintos lobbies que han hecho los movimientos LGBTI en otros lados del mundo, [...] que han podido hacer que la cooperación cambie ese modo de entendimiento de cómo vamos a apoyar a la población LGBTI, ya no sólo como vector que transmite el VIH sino también como población sujeta de derechos.

La influencia del trabajo de las personas defensoras ha conseguido que, en algunos casos, la cooperación internacional esté abierta a destinar recursos de forma específica para proyectos de promoción y defensa de derechos de personas LGBTI sin ligarse al VIH u otras infecciones de transmisión sexual (ITS). Aunque ello no sea del todo posible, pues tal como lo afirmaron Luis F. y Karla Guevara, el enfoque salubrista

constituye una estrategia para ingresar y posicionar el tema de derechos humanos en algunos sectores donde aún no ha sido posible penetrar:

Las ONGs han venido realizando un trabajo histórico del Ministerio de Salud, específicamente con el abordaje al VIH, con esa ranura se permitió que algunas instituciones recibieran algún nivel de incidencia y que fuera efectivo, pero tiene esa limitante que no tenga derecho salubrista.³³

No se puede desligar el tema de VIH del tema de derechos humanos, porque el tema de los derechos humanos nos permitió ingresar en ciertas instituciones del Estado donde no habíamos podido ingresar antes.³⁴

Con lo anterior, puede afirmarse que las personas defensoras de derechos han sido ingeniosas para el posicionamiento de sus necesidades y la formulación de exigencias. Han identificado adecuadamente tanto las vías de financiamiento como las de incidencia y han logrado consolidarse, con su trabajo constante, en actores clave para la formulación de políticas nacionales o locales en materia de derechos humanos.

Para finalizar el presente apartado es necesario destacar un importante esfuerzo organizativo realizado en 2001 por un grupo de mujeres trans y trabajadoras

³³ Luis F. (Hombre gay, activista independiente), *Entrevista personal* (junio de 2019).

³⁴ Karla Guevara (mujer transgénero, directora de Colectivo Alejandría), *Entrevista personal* (julio 2019).

sexuales denominado: Asociación para la Libertad Sexual El Nombre de la Rosa, al cual se le denegó su inscripción en el Registro de Asociaciones y Fundaciones sin Fines de Lucro por considerársele contrario a las «normas de derecho natural, los fines que persigue la familia, la constitución del matrimonio, las buenas costumbres, la moral y el orden público».³⁵

Como consecuencia de la denegatoria, un miembro de la referida organización solicitó amparo ante la Sala de lo Constitucional alegando la transgresión de los derechos fundamentales de igualdad y libre asociación. Pese a que el proceso inició en enero de 2004, no fue resuelto sino hasta diciembre de 2009, es decir, a punto de cumplirse seis años desde su interposición; este caso se coloca como antecedente de la defensa de derechos humanos de personas LGBTI porque en vista de que el objetivo de la organización era «la promoción y tutela de los derechos humanos de los homosexuales travestis de El Salvador»,³⁶ la Sala estimó que la denegatoria obedeció a la «estigmatización de la calidad personal de los miembros de la asociación en cuestión [...] concretamente, por su orientación sexual». Por tanto, el rechazo de la solicitud se traducía en «acto absolutamente discriminatorio», siendo vulnerados el derecho a la igualdad y el derecho a la libre asociación.³⁷

Sobre dicho esfuerzo, Mónica Linares, mujer trans defensora de derechos humanos y directora de ASPIDH ARCOIRIS

TRANS, revela que el contexto en que surgió la necesidad de organización fue el de trabajo sexual y acoso por parte del Cuerpo de Agentes Metropolitanos de San Salvador a las mujeres trans que realizaban dicha actividad:

Un grupo de mujeres trans trabajadoras sexuales éramos acosadas por el cuerpo de agentes metropolitanos [...] por hacer trabajo sexual que no era permitido, bueno los artículos [de la ordenanza contravencional] decían las exhibiciones públicas, quien comprare y proporcionar sexo iba a ser acreedor de multa, obviamente tampoco era registro, no pagabas una multa y te daban una factura, entonces era ganancia para ellos [...], nos cansamos y empezamos ese movimiento de la compañera Paty Hernández que nos impulsó que nos reuniéramos e hiciéramos algo, que no nos dejáramos molestar, hicimos un grupo de trabajadoras sexuales con quienes nos reunimos, y así como iniciamos en aquel entonces un movimiento que le llamamos «En nombre de la rosa», [...] intentamos tener la personería jurídica, [...] pero no era permitido porque llevaba muy específico los estatutos, trabajo sexual, trans, travesti, etc.

En relación con el trabajo sexual, del testimonio de la entrevistada puede advertirse que tal actividad también fue un factor que propició y consolidó la organización de las

³⁵ Sala de lo Constitucional de la Corte Suprema de Justicia. Amparo 18-2004, Romano IV, punto 2. A.

³⁶ Sala de lo Constitucional de la Corte Suprema de Justicia. Amparo 18-2004, Romano IV, punto 2. A.

³⁷ Sala de lo Constitucional de la Corte Suprema de Justicia. Amparo 18-2004, Romano IV, punto 2. A.

mujeres trans, ya que de la misma se obtenían recursos para sufragar costos de las iniciativas asociativas:

Nos dio de comer por mucho tiempo y nos ayudó a instalar la organización, [...] ocupábamos para nuestra subsistencia y lo que nos sobraba para la organización, no puedo decir que nunca fui trabajadora sexual, sería mentir, es lo que me llevó adonde estoy, sino hubiese sido trabajadora sexual no tuviese la necesidad de empezar la lucha, no estaría donde estoy ahora, [...] no puedo decir que no nos ha costado llegar donde estamos, claro que nos ha costado un montón, pero hemos llegado y eso es lo que ha permitido que otros tengan mejor ritmo de vida.

Entonces, puede concluirse que algunos de los orígenes de la defensa de derechos fue la atención y prevención del VIH, por lo cual, todavía en la actualidad, se vincula a la defensa de derechos con el enfoque salubrista. Ello, si bien puede suponer una limitante para las personas defensoras, no deja de ser una posibilidad de captación de fondos para las organizaciones, lo cual es altamente aprovechado para el posicionamiento de la amplia agenda de derechos humanos.

Además, es innegable el aporte que la cooperación internacional ha tenido en la organización de las personas LGBTI, tanto al finalizar el conflicto armado como en la actualidad. Las organizaciones siguen utilizando fondos de cooperantes para financiar sus proyectos que son cada vez más amplios

y específicos en cuanto a la promoción de derechos humanos y no solo se encuentran centrados en el VIH.

Finalmente, el trabajo sexual ejercido en su mayoría por hombres gays, mujeres trans y travestis también aportó significativamente en la consolidación de los nuevos grupos que, paulatinamente, se desligaron del movimiento que a principios de los años 2000 aglutinaba a la diversidad existente en la actualmente denominada población LGBTI.

Las agendas de defensa y la reformulación de exigencias

Como se ha indicado en el apartado que antecede, en la defensa de derechos de personas LGBTI, uno de los factores originarios fue la promoción del derecho a la salud y la atención al VIH. De igual forma, se señaló que la organización de personas LGBTI inició en un mismo grupo y que, conforme surgían intereses y necesidades específicas, los diversos grupos fueron separándose y consolidándose, especializando su atención y población meta.

Esa diversidad también supuso la existencia de agendas reivindicativas heterogéneas, las cuales han ido surgiendo, modificándose, abandonándose o bien, relegándose para escenarios más favorables. De esta forma, algunos grupos se han centrado en el reconocimiento del derecho al matrimonio igualitario, otros han optado por visibilizar los crímenes por odio y la urgente necesidad de generar normas penales para su sanción, además hay quienes propugnan por el reconocimiento del derecho

a la identidad para evitar la discriminación y garantizar el ejercicio de sus derechos. También existen activistas y grupos que se han dedicado al reconocimiento y garantía de derechos humanos específicos contemplados en la categoría de civiles y políticos o de los aglutinados en la categoría de económicos, sociales o culturales, o bien, que se han dedicado a reivindicar derechos de forma general.

Algunas de las exigencias y reivindicaciones de la población LGBTI han sido alcanzadas en el plano formal pero no en términos reales, un ejemplo de ello es la incorporación de la agravante de crímenes motivados por identidad, orientación y expresión de género en los delitos de homicidio y lesiones.³⁸ Si bien, dicha tipificación constituye un avance normativo, las personas defensoras manifestaron su inconformidad con el hecho que, pese a la existencia de asesinatos de personas LGBTI, a la fecha aún no existen condenas en las que se haya aplicado dicha agravante, atribuyendo tal situación al erróneo abordaje realizado en la investigación del delito. Al respecto, Roberto Zapata expresó:

Uno de los mayores avances que se han tenido es con la reforma que se le hizo al Código Penal en 2015, que tenía que ver, para empezar, con reconocer la orientación sexual y la identidad de género como causales para agravar un homicidio y también amenazas, sin dudas fue un avance, por lo menos a nivel de legislación, que posteriormente ha tenido muchos problemas para implementarse, [...] ya hay un primer caso que está a punto de llegar a sentencia con el agravante de homicidio por odio contra una mujer trans que fue asesinada el año pasado;³⁹ eso es un avance que sienta ya un precedente para que otros casos lleven ese mismo camino, porque usualmente, los muy pocos, y son contados con los dedos de una mano han logrado hasta la etapa de judicialización llegar como homicidio simple (*Sic*).

En cuanto al mismo aspecto, cabe destacar la visión de Bryam Rodríguez, hombre trans defensor de derechos y subdirector de la Asociación Generación Hombres Trans

³⁸ En 2015, por Decreto Legislativo n.º 106 de fecha 3 de septiembre de 2015 y publicado en el *Diario Oficial* n.º 174, Tomo 408, 24 de septiembre de 2015, se incorporó al Código Penal como agravante de los delitos de homicidio (art. 129) lo siguiente: «11) Cuando fuere motivado por odio racial, étnico, religioso, político, a la identidad y expresión de género o la orientación sexual. [...] En los casos de los numerales 1, 2, 5, 6, 8, 9 y 11, la pena será de treinta a cincuenta años de prisión». Para el delito de lesiones (art. 155) se reguló: «5) Si las amenazas fueren motivadas por odio racial, étnico, religioso, político, a la identidad y expresión de género o la orientación sexual».

³⁹ En enero de 2019, una trabajadora sexual transgénero fue presuntamente agredida por agentes de la Policía Nacional Civil (PNC). A causa de los golpes, la víctima murió días después de la comisión de los hechos. El Ministerio Público Fiscal, en el ejercicio de su función, dirigió su investigación afirmando la existencia de crimen por odio. Este sería el primer caso en el que dicha agravante podría ser utilizada por el ente fiscal y, ante una eventual condena, sería el primer caso sometido a juicio en el que se sancione por ella. Para ampliar véase: «Policías acusados de matar “por odio” a mujer trans», *El Diario de Hoy*, 3 de julio de 2019. Consultado en <https://www.elsalvador.com/eldiariodehoy/policias-acusados-de-matar-por-odio-a-mujer-trans/618193/2019/>

Quinientos Tres de El Salvador (Generación HT 503):

Cuando estamos hablando de que los crímenes de odio no son identificados, cómo no voy a identificar a alguien asesinado por una puñalada a que se dé la tarea de quitarle los pechos o los implantes a una mujer trans, o de quitarle el rostro a una mujer trans, o de quitarle el cabello a una mujer trans; entonces son crímenes que realmente son de odio, cuando se dan la tarea de quitarles el falo a una mujer trans y metérselo por el ano, entonces son crímenes de odio, donde hemos visto a hombres trans que han sido torturados y los han encontrado amarrados, como que son cerditos, es un crimen de odio, aquí por lo menos las mujeres trans se odian, que son hombres vestidos de mujer, en cambio en caso de hombre trans únicamente se dicen feminicidios [...] pero acá la policía, acá el gobierno no tiene interés de darle seguimiento.

El anterior testimonio muestra una diferencia sustancial entre el asesinato de mujeres y hombres trans; en el primero de los casos, el componente de odio se evidencia en la forma en que el cuerpo es mutilado y profanado. En el segundo, los asesinatos de hombres trans pueden no tener signos de una violencia basada en la transfobia, aunque esa haya sido efectivamente su motivación.

Si bien, en los feminicidios es determinante la existencia del dolo misógino como elemento especial de tal figura delictiva, lo que también resulta problemático compro-

bar en el plano concreto, en los asesinatos de hombres trans, la falta de señales de evidente crueldad motivada por la transfobia puede generar, como bien apuntó el informante, la invisibilización del crimen por odio, generándose así la imposibilidad de aplicar la agravante del Código Penal en dichos casos.

En todo caso, la inclusión de la agravante, así como otros aspectos en materia de derechos humanos, se logró por el constante trabajo de las personas defensoras de derechos, quienes incluso han debido flexibilizar sus posturas iniciales en aras de lograr sus objetivos; así lo evidencia la defensora de derechos humanos Karla Guevara, directora ejecutiva de Colectivo Alejandría, quien manifestó:

Esa fue una reforma de agravante, [...] estábamos hablando de homicidios, no de matrimonio igualitario o de adoptar niños, no estábamos hablando de nada, sino de: «*ey, miren, ¡Nos están matando!*», necesitamos hablar de esto, necesitamos una reforma al Código Penal que nos proteja. Llegamos, metimos la pieza de correspondencia, eso fue en 2015, ese año asesinan a Francela Méndez, [...] matan a otras compañeras, ese año fue terrible para las mujeres trans porque asesinaron a varias mujeres trans, entonces hubo una condena internacional. La CIDH se expresó, muchas organizaciones internacionales, PNUD, ONUSIDA, se empezaron a pronunciar por la violencia que estaban haciendo y que el Estado debería hacer algo. Por eso

es que nos llamaron en ese entonces a las organizaciones, a los representantes de las organizaciones de la sociedad civil y nos dijeron: «*Acá está la reforma, pero esto así no va a poder pasar*». Nos llamaron los asesores de los diputados de casi todas las fracciones, [...] Nos dijeron: «*Para que pase esta reforma hay que ponerle no solo identidad de género y orientación sexual, hay que ponerle otras cositas, le vamos a decir cómo y ustedes nos dicen si sí o no*». Nos volvieron a llamar y nos dijeron: «*Así es la reforma que puede pasar*», entonces, se agrega una agravante más que diga por nacionalidad, raza, sexo, esto, lo otro, y al final aparece orientación sexual e identidad de género [...] se necesitó eso para aprobarla. No estábamos hablando de identidad de género o matrimonio igualitario, estábamos hablando de una reforma para proteger a la población LGBTI, y aun así tuvo que ser así.

Es importante mencionar que las agendas de defensa y promoción se han visto caracterizadas por la conjunción de, al menos, los siguientes factores: la identidad o expresión de género (a más notoria la expresión, más posibilidad de vulneración); la posición económica (a mejor posición económica, menos vulneraciones graves de derechos y, por tanto, diversos intereses en materia de derechos) y las posturas ideológico-políticas de las personas defensoras (a más o menos simpatía con determinadas ideas, más o menos apoyo a reivindicaciones de derechos). También y quizá de forma más determinante, lo que marca la agenda de

defensa es la conculcación de los derechos y la generación de conciencia sobre el hecho que dicha vulneración está motivada por la transgresión a las normas de género.

Así, por ejemplo, en vista que la expresión de género en las personas trans es marcadamente contraria a su sexo biológico, al ser más evidente su transgresión a la cis-normatividad, se encuentran mayormente expuestas a agresiones a su integridad física y su vida, por lo que sus reivindicaciones son, por lo general, referidas la protección de dichos derechos; un ejemplo de ello se extrae del testimonio de Tatiana Herrera, quien al consultársele sobre los derechos que principalmente defiende o promueve contestó:

Principalmente defiendo la vida y la dignidad de las personas [...] porque una vez que podés detener la tasa de mortandad de las mujeres trans, vas a poder tener más fácil acceso a educación, vivienda, porque vas a ir reduciendo la violencia, [...] si podés erradicar el poder máximo de la violencia vas a erradicar en todos los sentidos, entonces ya serían cambios más sociales.

También, dada su expresión de género, han sufrido rechazo y exclusión de los ámbitos familiares, educativos y laborales, lo que en algunos casos ha supuesto que carezcan de formación educativa o laboral que les hubiera permitido mejorar sus condiciones de vida. Esta situación condujo a que algunas de las mujeres trans entrevistadas ejercieran, en algún momento de su vida

y para su subsistencia, el trabajo sexual. En sus consideraciones, las defensoras con antecedentes de trabajo sexual reconocieron la exposición al riesgo del VIH y otras infecciones de transmisión sexual, el acoso y otros actos de hostigamiento, así como mayores peligros a su integridad y vida.

Lo anterior fue evidenciado en 2015 por el Informe sobre la situación de los derechos humanos de las Mujeres Trans en El Salvador que fue realizado por la Procuraduría para la Defensa de Derechos Humanos (PDDH), con asistencia del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y en colaboración con las organizaciones ASPIDH ARCOÍRIS TRANS, COMCAVIS Trans, ASTRANS,⁴⁰ Colectivo Alejandría y Ángeles de la Paz:

A pesar de que un porcentaje relativamente alto de mujeres trans accede a la educación formal, la proporción de aquellas que finaliza la educación secundaria (bachillerato) es del 36%, y solo un 4% alcanza algún nivel superior, técnico o universitario [...]. Se advierte también que el 48% asegura que sufrió discriminación, exclusión, violencia, acoso u hostigamiento por motivos de identidad de género por parte de docentes y otro personal dentro de la escuela o instituto [...]. Todo esto indica la disponibilidad de condiciones para que las mujeres trans se

eduquen pero, aparentemente, el proceso de educación transición de género que efectúan —con sus cambios físicos y estéticos, mínimos o notables—, les genera hostigamiento y exclusión, lo que finalmente contribuye a que ellas tomen la decisión de abandonar su educación.⁴¹

Ligado a la exclusión y hostigamiento, al consultarles sobre las razones que les impiden continuar con sus estudios, en el mismo informe se destaca que las mujeres trans manifestaron que el abandono se debía también a la falta de apoyo familiar, la precaria situación económica y al ejercicio del trabajo sexual como medio de subsistencia.⁴²

El testimonio de Aislinn Odalys, mujer trans en activismo independiente, resaltó los aspectos mencionados y también el estigma que recae sobre la población trans y la falta de políticas públicas dirigidas a dicha población:

La sociedad piensa que todos nosotros somos objetos sexuales, que solo servimos para sexo, pero la misma población se ha dedicado al trabajo sexual por la falta de oportunidades; pero la culpa no es de ellas, sino que es el mismo Estado salvadoreño que no ha podido crear políticas de inclusión laboral o educacional para personas LGBT, es el Estado quien tiene una deuda histórica con la población

⁴⁰ Actualmente DIKÉ LGBTI+.

⁴¹ Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos, *Informe sobre la situación de los Derechos Humanos de las Mujeres Trans en El Salvador* (San Salvador, 2015), 30. Consultado en https://www.sv.undp.org/content/el_salvador/es/home/library/otras-publicaciones/informe-sobre-la-situacion-de-derechos-humanos-de-mujeres-trans-.html

⁴² Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos, *Informe sobre la situación de los Derechos Humanos de las Mujeres Trans en El Salvador*, 31.

trans. Es el Estado, sus gobernantes, los que no han querido incluir el tema LGBT en su agenda.

Las agendas mayormente reivindicadas por el sector de mujeres trans han sido la protección contra los crímenes por odio y la promoción y defensa del derecho a la salud desde el enfoque integral. Sumado a ello, el derecho a la identidad de las personas trans no es reconocido. El hecho de ostentar dos identidades (una social y una legal) acarrea limitaciones o, claramente, la negación de derechos fundamentales, tales como el voto,⁴³ la celebración de contratos, pensiones o beneficios de seguros médicos, entre otros. Por tanto, una agenda importante para las personas trans es el reconocimiento del derecho a la identidad como aspecto determinante para el goce y ejercicio de otros derechos humanos. Sobre dicha exigencia, Bryam Rodríguez acotó que al menos 12 derechos son vulnerados para la población transgénero, entre los que destacó:

La adquisición de un bien, abrir cuentas bancarias, [...] ir a sacar el DUI [...] ha habido veces que nos han pedido otro documento o llevar al papá de la persona

para amparar que es la misma [...], la libre expresión, el derecho de cómo identificarme, desde ese momento nos están quitando también el acceso al trabajo, porque hay compañeros que tienen un currículo muy pesado [...] pero desde el momento en que no coinciden el nombre femenino con la expresión de la persona que están viendo, hay compañeros que de un solo –los CV– a la basura [...] ya eso es también discriminación, violencia, estamos hablando de que la educación no nos la quitan, pero al final sí, el acceso al trabajo es bien limitado, podés trabajar pero que no se te note, el acceso a la salud mental, [...], la inclusión social, el derecho a la familia, al libre tránsito, son bien básicos [...] el acoso constante a la familia también pasa, porque nosotros no solamente sufrimos la discriminación para nosotros, a nuestra familia también la discriminan.

En cuanto otras reivindicaciones, las personas defensoras de derechos humanos han abandonado, en su mayoría, el tema específico del matrimonio para enfocarse en la consecución de otros. Los motivos principales de ese cambio de agenda es el reconocimiento y la generación de con-

⁴³ En el referido derecho político, las personas defensoras reconocieron que hubo avances significativos en la apertura del Tribunal Supremo Electoral (TSE) para el trabajo de sensibilización a diversos organismos electorales, sobre todo hacia miembros de las Juntas Receptoras de Votos. Así, Linares afirmó: «nos negaban el voto, ahora hasta en campañas electorales hemos salido, entonces ha habido cambios favorables mínimos». El componente de sensibilización lo aporta Herrera destacando su trabajo en el TSE en el área de sensibilización y, finalmente, Aislinn Odalys manifestó la fuerza del ejercicio del mismo: «Yo promoví mucho el voto nulo para el FMLN, porque yo estaba harta de ver como habían jugado con nosotros, porque hay que darle oportunidad a otra gente que pueda ser que nos apoyen en algo o que puedan reformar alguna ley, no debemos de casarnos con ningún partido político si no es que en realidad están trabajando para la población y están haciendo bien las cosas para el pueblo, no para ellos».

ciencia sobre la situación de la mayoría de las personas LGBTI, enfatizándose en las personas trans, aunque debe destacarse que no son reivindicaciones exclusivas para dicho grupo.

Al consultar a las personas entrevistadas sobre los derechos más y menos promovidos desde y para la población LGBTI, Nicolás Ayala, activista independiente, señaló:

El que menos se ha promovido es el del matrimonio, y que el movimiento social se ha limitado a defender que no se prohíba, una cosa muy distinta es defender que no se prohíba y otra cosa es pedirla, yo sí creo que es un derecho LGBTI, pero yo sé que no está en la agenda política. El que más, obviamente, es el de la ley del nombre para las personas trans, la ley de identidad de género, que hubiera una ley contra crímenes de odio, la cual no existe y, sobre todo, si englobamos que se le dé una atención integral en los servicios de salud, de educación y de justicia a las personas LGBT [...] porque son los vitales para vivir, yo creo que también es vital tener derecho a una protección civil a la hora de casarse, pero digamos que es algo con lo que se puede casi lidiar y dejar en segundo plano cuando se han logrado otras cosas, pero en lo del derecho al estudio sin discriminación, en lo de los derechos a ser tu propia persona, en las mujeres trans y a su propio nombre cuando la ley constitucional dice en el artículo 3 que el ciudadano tiene derecho a su identidad, a su propia identidad, el derecho a

la salud sin discriminación, ahí estamos hablando de cuestiones de vida humana, por eso es que se han promovido más.

En esa misma línea, pero evidenciando la influencia que la clase y las posturas políticas e ideológicas tienen sobre el análisis de las situaciones de las personas LGBTI y en la definición de la agenda de defensa y promoción de derechos, Zapata acotó:

En este país, creo que es algo que me enorgullece, tuvimos este análisis de clase y dijimos: «ey no, realmente el tema de la identidad de género por ejemplo deberíamos ponerlo por encima del tema del matrimonio igualitario porque están las compañeras y compañeros trans que la tienen más difícil, a la hora de acceder de por sí a todos los derechos que ya son bastante indignos en este país», y entonces creo que en este tema del matrimonio igualitario no hemos avanzado casi que nada, porque no es que no esté dentro de nuestra agenda, solamente no está en la prioridad; pero sí es como nuestra lista de reivindicaciones porque consideramos que, en tanto que parejas del mismo sexo, nuestro vínculo afectivos y de vida deberían ser protegidos por el Estado, así como cualquier otro vínculo de parejas del sexo contrario y también tiene que ver con el tema más integral de acceso a derechos, como el tema de seguridad social, pensiones.

Los factores mencionados se tornan más evidentes en la respuesta brindada por

Aislinn Odalys, quien también se identifica como feminista:

Al principio, estábamos promoviendo nosotros el matrimonio igualitario y la defensa de una ley de no discriminación, ahora no es una prioridad para nosotros y nosotras los activistas y defensores de derechos humanos el matrimonio igualitario, ¿por qué razón? como crees que nos vamos a querer ir a casar si no tenemos oportunidades de empleos, no tenemos oportunidades de educación, no podemos acceder a una vivienda, no podemos tener un préstamo, por la misma razón que estamos discriminados y excluidos de la educación, [...] que nos hacen bullying en las escuelas y los mismos maestros las sacan o las discriminan, [...] no hay oportunidades de empleo, no hay oportunidades de nada, entonces cómo nos vamos a casar. Entonces, analizando eso, para nosotras, por lo menos para mí, me imagino que para muchas en las organizaciones, la prioridad es una educación inclusiva a nivel nacional, sin discriminación, sin bullying, que sería lo principal, pero primero sería tal vez una ley de no discriminación en la familia y sociedad que proteja a estas personas que son parte de nuestra población y que la discriminación es desde la casa, a la educación, a la sociedad y en lo laboral, por eso ahora pensamos nosotros que la educación debe ser sin discriminación e inclusiva, que haya una ley, un decreto o algo en el Ministerio de Educación que proteja eso; y lo otro, es la inclusión laboral, una cuota trans más que todo, [...] si ves a

una mujer trans a ella no le dan trabajo, por su identidad de género, entonces sería una cuota laboral trans porque los chicos gay no tienen mucho problema, sino que el problema lo tiene la población trans y no es que somos caso especial, sino que es lo más palpable que hay, la discriminación está al rojo vivo con la población trans por lo mismo de la visibilización.

Así, algunos de los derechos más reivindicados se refieren a la identidad e identificación de las personas trans, acceso a servicios de salud integral para toda la población LGBTI, adecuada persecución penal en los crímenes por odio, acceso a la justicia y generación de políticas educativas y laborales inclusivas, entre otras. De esta manera, se relega al matrimonio por considerarlo como menos importante en comparación de otros derechos. En todo caso, como se indicó previamente, las reivindicaciones de los grupos de personas defensoras o de activistas independientes se ve condicionada por sus propias experiencias de vida, su estatus económico y su nivel académico; pero a pesar de esas diferencias, se ha logrado consenso en la necesidad de luchar por la generación de garantías jurídicas e institucionales que permitan a las personas LGBTI, en su conjunto, el goce y ejercicio de sus derechos humanos.

Estrategias de defensa y promoción de derechos

En cuanto a las formas y mecanismos utilizados para la defensa, las personas defensoras

de derechos humanos han logrado idear estrategias que permiten, en el marco de la institucionalidad, generar condiciones de promoción y defensa.

Se ha señalado que, a inicios de la década del 2000, las organizaciones no podían inscribirse en el Registro de Asociaciones y Fundaciones sin Fines de Lucro si en sus objetivos o en su nombre se aludía a personas LGBTI. La razón principal por la que dicha restricción desapareció es desconocida, ya que bien pudo ser efecto del Decreto 56 creado por el Órgano Ejecutivo en mayo de 2010 o la sentencia de Amparo referida en el apartado sobre los orígenes de la defensa; lo cierto es que, actualmente, las organizaciones LGBTI han logrado su inscripción.

Sobre las restricciones registrales existentes a inicios de la década del 2000 y los avances en dicha materia durante los años subsiguientes, Wilfredo Meza, de Fraternidad Gay sin Fronteras comentó:

Gais sin fronteras nació en el 2000. [...] Pero si nos dijeron: «no se pueden llamar gais, se tienen que llamar Fraternidad sin Fronteras, no gay». Hicimos todo el asunto, nos dieron la personería jurídica. Desde el 2013 ya se puede poner una ONG que diga lesbianas, gay pero antes fíjate en los 2000 tenía que decir VIH.

El testimonio anterior concuerda con lo expresado por Néstor Urquilla:

A las compañeras de ASPIDH ARCOIRIS, pasaron 9 años antes del 2009 que fue el cambio de gobierno a izquierda les ponían peros (Sic), a otras Gay sin Fronteras los inscribieron pero le tenían que quitar la palabra gay al nombre de la institución y ellos en el registro se llaman Fraternidad sin Fronteras, porque la palabra gay no podía ir [...] estamos hablando del 2008 para atrás [...] hoy en 2009, en adelante, las que estaban que iban a dejar papeles, en cosa de año y medio a dos años, les dieron papeles de su personería jurídica, son pocas las organizaciones que no tienen personería jurídica, las organizaciones nuevas de menos de un año, y ahora se les permite poner palabras como transgénero, etc.

De lo anterior merece destacarse la decisión estratégica de algunas organizaciones para obtener su personería jurídica, dada la restricción indebida existente en el Registro de Asociaciones y Fundaciones Sin fines de Lucro para la inscripción de las organizaciones, a inicios de la década del 2000. Debido a la intención de surgir a la vida jurídica y captar fondos, optaron por modificar sus nombres y definir sus objetivos en términos generales, tal es el caso de la socialmente conocida Fraternidad Gay sin Fronteras que legalmente se constituyó como «Asociación Fraternidad sin Frontera»⁴⁴ y ASPIDH ARCOIRIS TRANS, cuyo registro oficial

⁴⁴ *Diario Oficial*, n.º 132, Tomo 380, 15 de julio de 2008.

es el de «Asociación Solidaria para Impulsar el Desarrollo Humano».⁴⁵ Sobre esta última, su directora Mónica Linares indicó:

Le cambiamos el nombre y le pusimos ASPIDH, que al final de cuentas no dice nada: «Asociación Solidaria para Impulsar el Desarrollo Humano», no le dice nada, es como nosotras, tiene un nombre legal que no le dice nada, no la identifica, el nombre legal es ASPIDH y nosotras le ponemos Arcoíris Trans, entonces el nombre legal y nombre social, [...] de hecho, fuimos de las primeras organizaciones que obtuvieron personería jurídica.

Las adecuaciones de las organizaciones para encajar en los parámetros institucionales merecen considerarse como una estrategia que les permitió captar fondos, atender su población meta y, a la vez, ejercer la defensa de derechos humanos.

Una muestra del avance en materia registral se evidencia en el número de organizaciones registradas. En agosto de 2019, el Ministerio de Gobernación y Desarrollo Territorial, a quien pertenece el Registro de Asociaciones y Fundaciones sin Fines de Lucro, informó que contaba, hasta 2015, con ocho organizaciones inscritas, cuya actividad principal se refiere a personas o derechos LGBTI, siendo estas: Asociación Salvadoreña de Derechos Humanos Entre

Amigos, Asociación Movimiento de Mujeres Orquídeas Del Mar, Asociación de Mujeres Flor de Piedra, Asociación Comunicando y Capacitando a Mujeres Trans con VIH en El Salvador, Asociación Colectivo Alejandría El Salvador, Asociación Salvadoreña de Mujeres Transgénero, Transexuales y Travestis, Asociación Colectivo Lésbico-Gay-Bisexual-Transexual-Intersexual Estrellas del Golfo y Asociación Generación Hombres Trans Quinientos Tres de El Salvador.⁴⁶

A pesar de los obstáculos para las personas defensoras, la sola organización y reconocimiento de la existencia de dichas organizaciones constituye un logro en sí mismo. La organización es considerada incluso por los activistas independientes como un factor determinante en la promoción y defensa de derechos humanos.

Al respecto, Luis F. Linares y Rivera coincidieron en que es precisa la organización para obtener resultados favorables en la defensa y promoción de derechos. A modo de ejemplo, Luis F. señaló: «No va haber lucha efectiva de derechos humanos si no se han organizado», con lo cual concuerda Rivera, quien también destaca el papel legitimador de las organizaciones:

Cuesta que nos hagan caso como organización, mucho más lo ignoran a uno si no está organizado y para este tipo de lucha sí es necesario estar organizado, estar

⁴⁵ *Diario Oficial*, n.º 110, Tomo 383, 16 de junio de 2009.

⁴⁶ Respuesta de solicitud de información realizada en julio de 2019, vía Unidad de Acceso a la Información Pública marcada con referencia MIGOBTD-2019-0149.

articulado, se logran más alianzas, no es lo mismo pronunciarte como organización, que como una persona. Se lleva más peso cuando estás organizado.

Dada la claridad que sobre el factor organizativo han alcanzado las personas defensoras, en 2017, tanto las organizaciones legalmente conformadas como aquellas que se encontraban en proceso de legalización convinieron conformar una figura asociativa más compleja y, por tanto, de mayor relevancia y peso político: la Federación Salvadoreña LGBTI. Karla Guevara, directora de la Asociación Colectivo Alejandría manifestó:

En 2017, logramos reunirnos con todas las organizaciones de la sociedad civil LGBTI, y conformar la Federación Salvadoreña LGBTI. ¿Qué lográbamos con esto? Pues, tener mayor peso para la defensa de los derechos humanos ya con 12 organizaciones unidas y sacar distintos comunicados, obtener más peso [...] obviamente el trabajo articulado con otras organizaciones de sociedad civil es lo que nos ha permitido tener los avances.

Para el caso particular de los hombres trans, el factor organizativo cobra especial relevancia. Bryam Rodríguez destaca: «estar organizados nos sirve a todos, uno, organizados porque nos empoderamos, dos porque nosotros somos un dato estadístico, nosotros somos un número para el país». Con ello se advierte que la organización no solo se convierte en un aspecto de empoderamiento

individual y colectivo, sino que, además, la conjunción de esfuerzos permite posicionar a los hombres trans como ciudadanos y, por tanto, sujetos de derechos. Además, a la población trans masculina, la organización le permitió penetrar en espacios de activismo y defensa, a posicionarse como grupo de la población LGBTI y, además, a visibilizar vulneraciones específicas. De hecho, en su participación como defensores de derecho, han advertido la negativa de la propia población LGBTI de reconocer su identidad y expresión de género. Por tanto, su inclusión en la agenda LGBTI ya es un logro para dicha población.

Es importante destacar que la Asociación Generación Hombres Trans 503 es la única organización a nivel nacional que está conformada por y para la población transgénero masculina. Sobre su surgimiento, Villy Rivera indicó:

Me di cuenta del privilegio que tuve. Uno, que mi familia nunca me despreció, a otros compañeros sí los echaron de su casa. Dos, que nunca me quitaron el estudio, muchos no tuvieron ese apoyo. [...] Cuando empecé a ver esa necesidad de luchar por los derechos de mis pares [...] nadie que dijera los hombres trans existen, entonces lo primero era decir: «¡ey! existimos, acá estamos en El Salvador». Eso me motivó a crear la organización para visibilizar a los hombres trans y luchar por sus derechos. Lastimosamente son violentados hasta por la misma comunidad [...] las mujeres lesbianas dicen: «ah, es que esos se dicen que son hombres trans, pero son mujeres». Los

hombres gais, porque hay hombres trans que son gay pero cuando se dan cuenta que no es hombre nacido, lo discriminan. Las mujeres trans nos discriminan porque siempre predomina el patriarcado, [...] la mujer siempre está abajo y el hombre arriba, como la jerarquía de poder, de control, del privilegio de haber nacido, una mujer trans es mujer trans, pero nació hombre, entonces no puede estar abajo, sino más arriba. Un hombre trans debe estar abajo con las mujeres, nos ningunean, quedamos invisibles. [...] a los hombres trans nos han quitado la dignidad. Desde el momento que decís: «yo soy hombre trans», es como que no sos digno de merecer nada y ni siquiera un trato digno y justo en tu salud.

El testimonio de Rivera denota cómo aún dentro de las organizaciones LGBTI y de las personas que las conforman hace falta desmontar ideas sexistas y patriarcales, así como prejuicios y estereotipos sobre identidades, expresiones de género y orientación sexual. Sobre todo, porque dichos prejuicios conllevaron a la negación inicial de la existencia de identidades transmasculinas. Un ejemplo se revela del comentario de Bryam Rodríguez:

Uno de los primeros logros de la organización es que se incluyera en la propuesta de ley de identidad a la población trans masculina, porque anteriormente solamente estaba pensada en mujeres trans, ahora ya es para personas trans, hombres y mujeres trans.

En cuanto a las estrategias que han posibilitado, especializado y fortalecido la defensa de derechos, la sensibilización en temas de diversidad sexual y la formación en derechos humanos han sido determinantes. Los esfuerzos han sido dirigidos tanto a personas LGBTI como a instituciones estatales, generándose en el primero de los casos, el autorreconocimiento y empoderamiento de las personas LGBTI. Con ello, se cualifica la defensa de derechos, se clarifican sus objetivos y se definen mejor las agendas de lucha. Rivera, al consultarle sobre su proceso de empoderamiento indicó:

Realmente yo no había reconocido toda la violencia como violencia y discriminación hacia mis derechos. Yo veía simplemente cómo lo discriminan a uno. Cuando estudié, siempre tuve discriminación hacia mí. Yo lo normalicé: «era mi culpa porque soy diferente, me van a molestar». En cierta forma, me ayudó a sobreponerme, no es que vivía en el closet porque nunca me gustó eso [...]. Siempre puse distancia con muchas personas. Otras muchas personas eran abiertas y yo podía ser muy libre, pero no lo dimensionaba hasta que conocí a una persona que se llama Ana Cisneros, ella ya era activista y, en cierta forma, ella me ayudó a tener esa reflexión, sobre que yo a pesar de tener tanta discriminación, tuve privilegios. Empecé a conocer las reuniones y actividades y empecé a escuchar sobre cuál era la violencia hacia nuestros derechos, empecé a reconocer: eso me hicieron a

mí, eso me pasó a mí. [...] Empecé a notar que tenía muchos derechos violentados, ahí fue cuando me di cuenta de que sí era violentado en la mayoría de mis derechos. Fuera de eso tomé más conciencia y lo que decidí hacer en la organización fue porque empecé a conocer más hombres trans sin estudios, mujeres de mercado, bulteros, meseros y empezamos a contar las experiencias de cómo ellos pasaban.

De esta manera, se destaca cómo el acercamiento a experiencias similares permite desnaturalizar la violencia y adquirir conciencia sobre la realidad de personas en la misma situación de vulneración de derechos.

Tatiana Herrera por su parte, recalcó cómo el trabajo de sensibilización, a través de la intervención directa en campo, permite la generación de conciencia en las personas:

Para mí [...] el trabajo de campo es la herramienta con la que podés hacer tu propio análisis social de cómo están las cosas. Si vos empezás, en el tema de LGBT, a hablar de la discriminación voluntaria e involuntaria que se da, podés hacer conciencia y cambios en la persona. Entonces, estás haciendo dos cosas: creando conciencia y haciendo un cambio en su vida y en su entorno social quizá.

En cuanto al trabajo con personas funcionarias, la sensibilización y formación ha permitido posicionar el tema de la diver-

sidad sexual, el derecho a la igualdad y las personas LGBTI como sujetos de derechos al interior de algunas instituciones. Ello ha posibilitado avanzar significativamente en materia de derechos, según se extrae de los testimonios de Karla Guevara y Aislinn Odalys, respectivamente:

La incidencia política ha ayudado un poco a que tengamos personas aliadas, muchas veces heterosexuales. Que estas personas conozcan al tomador de decisión, nos ha ayudado a avanzar un poco en los derechos humanos porque esta persona ha logrado conectar con otros tomadores de decisión. Sin embargo, obviamente esos tomadores de decisión tienen que tener apertura en el tema de derechos humanos y creo que los talleres que se han realizado de sensibilización que se vinieron realizando desde principios de 2011, lograron de alguna manera algo efectivo porque, probablemente, que haya sido un subcomisionado en el momento del taller y este subcomisionado haya logrado ascender a un lugar más privilegiado para tomar decisión, la sensibilización probablemente le sirvió a él para tocar el tema de derechos humanos. Eso ha sido lo que nos ha permitido tener avance también.⁴⁷

Los pasados gobiernos nos han ayudado a hacer visible la lucha, colocando banderas en espacios públicos, ellos han abanderado sus ministerios con la bandera, que es una forma de apoyo, estuvo la Secretaría

⁴⁷ Karla Guevara, *Entrevista personal* (julio de 2019).

de Diversidad Sexual, que no fungió como debió de haber fungido, pero ahí está, la mesa en el Ministerio de Trabajo, la mesa en el Ministerio de Justicia donde existía un protocolo de atención a víctimas LGBTI, el PNUD que nos apoya y otros espacios, pero con este gobierno actual se logró que en este mes se colocaran luces LGBTI en el Palacio Nacional que es otra forma de apoyo también, y la señora ministra de Cultura, que es Suecy Callejas, que posteó en el Twitter y en varias redes sociales el apoyo a la población LGBTI y que debía haber un respeto. Entonces, es una forma de apoyo de forma personal y como institución.⁴⁸

Debe precisarse que, tal como fue señalado por Karla Guevara, la posibilidad de trabajo conjunto se ha generado por la voluntad de personas funcionarias, siendo las instituciones más destacadas el Ministerio de Justicia y Seguridad Pública, dirigido en ese momento por Mauricio Ramírez Landaverde; el Ministerio de Trabajo y Previsión Social, a cargo de Sandra Guevara, y el Ministerio de Salud con Violeta Menjívar. Sobre el trabajo realizado con la Policía Nacional Civil, Ever Pacheco, director de Estrellas del Golfo⁴⁹ manifestó:

Hay alianzas con la policía, a través de los talleres, que cuando una compañera trans sea capturada no se meta a la bartolina donde solo hay hombres, sino que sea apartada [...] A cada institución hemos llegado y hemos dado talleres de no discriminación e identidad de género, de cómo abordar a la población LGBTI.

Ahora, en cuanto a las formas más efectivas para defender derechos, las personas señalaron que, en su rol de acompañamiento, una de las estrategias más efectivas ha sido su identificación como persona defensora. Sobre ello, Meza y Rivera expresaron:

No es la fuerza, no es andar armados ni nada de eso, sino que sí andar identificados. Hemos tratado, ya llevamos dos años de tratar, de que el gobierno nos dé un carnet cuando vamos a zonas marginales y todo eso, que la gente nos vea que no somos gobierno no somos nadie, también que nos dejen entrar a cárceles porque no nos dejan entrar a cárceles, entonces que nos den una identificación eso es lo que queremos, para que la gente nos deje entrar a hospitales, cárceles y que la gente vea que somos de derechos humanos.⁵⁰

⁴⁸ Aislinn Odalys, *Entrevista personal* (julio de 2019).

⁴⁹ Estrellas del Golfo es una organización cuyo funcionamiento inició de hecho en el 2013, trabajando temas de derechos humanos, estigma y discriminación en la zona costera del municipio de La Unión y sus alrededores. Esto la convierte en una de las pocas organizaciones domiciliadas fuera de San Salvador y cuyo trabajo se centra en la población también alejada de la capital salvadoreña. Por falta de fondos, para junio de 2019, año en el que se realizó la entrevista, la organización aún no había obtenido la personería jurídica por no haberse cumplido con el requisito legal de publicar sus estatutos en el *Diario Oficial*. Sin embargo, los estatutos aparecieron publicados en el *Diario Oficial* n.º 158, Tomo 424, 27 de agosto de 2019. De su texto se lee que la organización lleva por nombre «Colectivo lésbico-gay-bisexual-transsexual-intersexual Estrellas del Golfo», pudiendo abreviarse «Estrellas del Golfo».

⁵⁰ Meza, *Entrevista personal* (junio de 2019).

Lo que nos ha funcionado es identificarnos como de una ONG de derechos humanos. Cuando ellos escuchan eso, cambian, si no hablás, te tratan mal. Tomamos a bien hacer un carnet para andar identificados.⁵¹

Aparentemente, la identificación como persona defensora y, además, acuerpada por una organización, les otorga legitimidad para intervenir en situaciones concretas o en posicionar exigencias y reivindicaciones.

Igualmente, en conjunto con las estrategias mencionadas, las personas defensoras deben hacer uso de mecanismos más fuertes. Así, algunas de las formas que reconocen como más efectivas todos los sectores de la población LGBTI son: la denuncia, tanto a nivel nacional como a organismos internacionales, las protestas, los plantones, pronunciamientos y comunicados de prensa.

En cualquier caso, la defensa de derechos no es tarea fácil y, como se ha afirmado, se tiene que lidiar con los mecanismos estatales existentes, sortear todo tipo de limitaciones (económicas, políticas, religiosas y sociales) para ejercer, aunque sea de forma mínima, la importante labor de defensa.

Conclusiones

Como ya se señaló, el derecho a defender derechos humanos es un derecho humano que debe ser reconocido y protegido por el Estado salvadoreño. Si bien, la Declaración que lo reconoce no tiene fuerza vinculante, es preciso que se legisle sobre este mismo y

se dote a las personas defensoras de herramientas reales y efectivas para continuar con su labor de defensa en un ámbito protegido.

La actividad de defensa es determinante para el avance social del país. Gracias al trabajo de las personas defensoras de derechos es posible caminar positivamente y sobre la senda correcta en materia de derechos humanos. Las personas defensoras permiten controlar el quehacer del Estado y son aliados estratégicos en materia de derechos humanos.

En el caso de análisis, la mayoría de personas defensoras han estado expuestas a constantes vulneraciones a sus derechos por el hecho de tener una orientación, identidad o expresión de género no normativa; por lo que, la calidad de persona defensora se relaciona directamente con sus vivencias, con la toma de conciencia y con la necesidad de cambiar las condiciones de vida de quienes pueden encontrarse en la misma situación de vulneración a sus derechos.

Ligado a las vivencias se encuentran el VIH, el fin del conflicto armado salvadoreño y la cooperación internacional como factores que incidieron positivamente en el desarrollo del derecho, en el fortalecimiento de las personas LGBTI y en la conformación de organizaciones. Ahora, es innegable el progreso de las personas defensoras en materia organizativa.

Los procesos formativos han sido clave para las personas LGBTI, en tanto se asumen en situaciones de desventaja y en tanto tienen claridad sobre las limitacio-

⁵¹ Rivera, *Entrevista personal* (junio de 2019).

nes a sus derechos y a los aspectos que dificultan su labor de defensa, como la estigmatización; además, han sido capaces de idear estrategias para: (i) desmontar estructuras mentales en personas funcionarias, (ii) avanzar en su reconocimiento como sujetos de derechos a nivel social y político y (iii) articular esfuerzos entre organizaciones, entre grupos LGBTI, y de estos con la sociedad.

Debe destacarse que, si bien se aglutina a las personas defensoras en un solo grupo, no deben perderse de vista las necesidades diferenciadas que existen entre ellos. El caso de los hombres trans es un ejemplo que merece atención, no sólo porque evidencia cómo las personas LGBTI no están exentas de reproducir patrones y actitudes propias de las construcciones sexogenéricas binarias y dicotómicas, sino porque también permite cuestionar cómo las mujeres, aunque trasciendan a identidades masculinas, siempre se encuentran posicionadas en los estratos más bajos de cualquier escala. Sin duda, la situación de los hombres trans debe estudiarse mejor.

En todo caso, la lucha de las personas defensoras ha dado sus tímidos frutos: los esfuerzos organizados y constantes, así como la voluntad personal de algunos funcionarios han hecho posible que ahora se nombre e identifique claramente a la población LGBTI; por lo menos en el plano simbólico, se gana progresivamente terreno en el reconocimiento social, político y normativo como población y seres sujetos de derecho y las generaciones jóvenes se encuentran cada vez menos limitadas para gozar y ejercer sus derechos humanos.

La defensa de derechos humanos tiene sus limitantes. Las dificultades de orden económico y de seguridad son las que más afectan a las personas defensoras, pero esto no ha impedido que realicen su labor, aunque las condiciones no sean del todo favorables. Por esa razón, la defensa de derechos humanos merece un reconocimiento en nuestro ordenamiento jurídico y las personas defensoras merecen que el Estado les proteja y les dote de mecanismos apropiados para continuar con la labor de defensa y para garantizar su seguridad e integridad.



La *cochona* ciudad letrada: arte y discursos homoeróticos en Nicaragua

DAVID ROCHA CORTEZ¹

Investigador independiente

Resumen

En este texto tomo como punto de partida la producción artística de distintos sujetos homosexuales que forman parte de la alta cultura del arte nicaragüense. Examino estas textualidades a partir de una lectura a contrapelo tomando como eje el *discurso del deseo cochón*. Centrándome en la dramaturgia, puesta en escena, poesía, novela y performance, propongo ampliar la noción de texto y sexualizo el concepto *ciudad letrada* de Ángel Rama, al mismo tiempo visibilizo los signos del homoerotismo y la otredad sexual que fueron cooptados por el discurso estético-político de la élite intelectual que inauguró el siglo XX en Nicaragua. Con esto, amplió las zonas discursivas del canon estético nicaragüense de los últimos 60 años. Encuentro que los sujetos homosexuales que forman parte de la genealogía del arte nicaragüense se insertan dentro del canon nacional del siglo XX, visibilizando con sutilezas las voces homoeróticas polifónicas.

Palabras clave: Travestismo, homoerotismo, arte, cultura, Nicaragua.

¹ David J. Rocha Cortez (Managua, Nicaragua, 1990). Titiritero, actor, narrador oral escénico, crítico teatral e investigador cultural. Cuenta con una Maestría en Estudios Culturales por el IHNCA/UCA (2016) y una Licenciatura en Arte Teatral con especialidad en Teatología, por el Instituto Superior de Arte de La Habana, Cuba (2013). Sus trabajos de crítica e investigación cultural han sido publicados en Cuba, Nicaragua y El Salvador, en medios como *El Faro*, revista Conjunto (Casa de las Américas) y *Revista de Historia* (IHNCA-UCA). En 2019, publicó dos libros en Nicaragua: *Mirada zigzagueante: ensayos sobre el teatro nicaragüense* (Foro Nicaragüense de Cultura) y *Crónicas de la ciudad* (SOMA Editorial). Actualmente, reside en San Salvador.

* Fecha de recepción: 13 de abril. Fecha de aprobación: 21 de abril de 2020.

Abstract

In this text, I take as my starting point the artistic production of different homosexual subjects that are part of the high culture of Nicaraguan art. I examine these textualities from reading against the grain, taking the discourse of the “cochón desire” as an axis. Focusing on the dramaturgy, staging, poetry, novel, and performance, I propose to broaden the notion of text and sexualize Ángel Rama's concept of the literate city, at the same time making visible the signs of homoeroticism and sexual otherness that were co-opted by an aesthetic-politician discourse of the intellectual elite that inaugurates the 20th century in Nicaragua. I expand the discursive zones of the Nicaraguan aesthetic canon of the last 60 years. I find that homosexual subjects who are part of the genealogy of Nicaraguan art, are inserted into the national canon of the twentieth century, making subtle polyphonic homoerotic voices visible.

Keywords: Travestism, homoeroticism, art, culture, Nicaragua.

Travestismos subalternos, travestismos dominantes

El Baile de Negras ocurre en el mes de septiembre, cuando empiezan las fiestas patronales en honor a San Jerónimo. Las celebraciones duran tres meses y llenan de color la ciudad de Masaya, Nicaragua. Los bailes sirven para pagar a San Jerónimo los favores recibidos, los bailarines-promesantes tienen la tarea de sacar la imagen de la iglesia con danzas al ritmo de sones de marimba de arco, instrumento musical indígena. La imagen del santo cristiano es acompañada por las expresiones artísticas del pueblo indígena y mestizo. Las Negras, como se les llama popularmente, acompañan

al santo al salir de la iglesia y luego bailan todos los domingos, durante dos meses, en diversas casas de la ciudad.

Esta danza la constituyen la Negra y el Viejo, personajes que llevan exuberantes y costosos trajes de fantasía que pueden hacer alusión al traje tradicional de algún país (sobre todo europeo) o a algún tema de corte fantástico que inspire a quien lo confeccione. El traje es uno de los atractivos más importantes, pues este da identidad a los personajes y los hace relucir ante la mirada de los espectadores. Los bailarines llevan máscaras de cedazo que asemejan un rostro de piel blanca y ojos azules, remediando la fisonomía de los conquistadores europeos.² Lo que más atrae de la danza es

² El sinuoso nombre de la danza no contiene un sustrato racista, más bien alude a la estética de las máscaras que se utilizaban en sus orígenes. Estaban elaboradas en madera, con una expresión fija y eran cubiertas con una pátina negra que les daba el color característico. En otras ocasiones, las máscaras estaban hechas con madera de caoba. Así el baile fue tomando una estética que lo diferenciaba del resto de danzas tradicionales de Masaya. Por esta razón, la gente las empezó a llamar las Negras, aludiendo a las máscaras. Esta danza nace, desde mi lectura, como resultado de las pugnas entre masculinidades nativas y coloniales, posteriormente este sentido se disloca para abrir paso a las sexualidades marginales en las que el sujeto cochón se convierte en la figura central.

**Documentación del performance *Sólo Fantasía*.
Performer: Elyla Sinvergüenza**



Fuente: Fotografía de Óscar Duarte, S. F.

que es ejecutada por una pareja de hombres indígenas o mestizos.

La pareja de hombres recorre las calles de la ciudad acompañada de la marimba de arco y hace estaciones en puntos precisos. La pareja entra a las casas donde son recibidos por otros promesantes a San Jerónimo que se reúnen para admirar a las Negras. La gente se ubica en círculo alrededor del escenario que será tomado por las Negras, la marimba se ubica en uno de los bordes del círculo de gente, en un extremo se coloca la Negra y en el otro el Viejo. El marimbero sujeta el bolillo y lo golpea fuerte sobre

la marimba. Los espectadores gritan y la Negra empieza a moverse lentamente para sujetar su falda, abre el abanico que lleva en su mano y comienza a caminar de forma cadenciosa acercándose al Viejo.

El personaje de la Negra está travestido de tal forma que su cuerpo se muestra feminizado-sensualizado. Este travesti sensual pretende seducir al Viejo con cada movimiento. Su danza es cadenciosa, altiva, elegante. Todos los espectadores saben que se trata de dos hombres. Además, en su devenir histórico ha servido como escenario para visibilizar a los sujetos *cochones*³ en espacios públicos.

³ *Cochón*: acepción con la que se designa al homosexual feminizado en Nicaragua. Tiene diversos orígenes culturales, sin embargo, todos los significados han quedado supeditados al vocablo de origen francés: *cochon*, el cual designa a un cerdo o cosa sucia. En las últimas décadas del siglo XX, también esta acepción ha marcado una diferencia de clases dentro del mundo LGBTI nicaragüense, ya que el sujeto cochón es aquel que no cuenta con accesos y privilegios económicos.

En el 2014, Elyla Sinvergüenza, *performer* nicaragüense, formó parte del programa de la *IX Bienal de Artes Visuales de Nicaragua*. Irrumpió en el espacio público de la ciudad de Managua con el trabajo *Sólo Fantasía*. En esa acción exploró el travestismo como base formal y simbólica de la danza tradicional antes mencionada y atravesó la avenida de Bolívar a Chávez de la capital nicaragüense. Este performance anotó un diálogo discursivo entre el travestismo popular/subalterno de los bailarines de la tradición de la ciudad de Masaya y el travestismo letrado/dominante que construyó Sinvergüenza. Es decir, el *performer* se instaló y dinamitó la institución canónica nicaragüense enmarcada en la bienal y visibilizó con desparpajo el cuerpo del *cochón* travestido con los símbolos de la nación.

El cuerpo del *performer* es un cuerpo sensualizado que produce deseo, admiración y desconcierto. Atravesó de sur a norte una de las avenidas principales de la ciudad. Avenida sobre la cual, a mi juicio, han recaído los discursos dominantes de los proyectos de nación. Desde finales del siglo XIX, en esta calle se han visibilizado las nociones de modernidad. Desde los postulados modernizantes de la nación liberal decimonónica sustentados en el sistema del ferrocarril, la avenida ha tenido diversas transformaciones. En esa época fue nombrada como avenida del Porvenir, pues el sistema ferroviario traería la agilización económica y, por ende, el desarrollo de la nación. En el inicio de esta avenida se encontraba la Estación Central del Ferrocarril de Nicaragua. En la actualidad, desde que el Frente Sandinista

de Liberación Nacional (FSLN) ascendió al gobierno, el paisaje urbano de la avenida se ha transformado paulatinamente. Sobre ella observo las marcas simbólicas que conectan discursivamente el proceso revolucionario nicaragüense con el latinoamericano. Se ha renombrado como avenida de Bolívar a Chávez, trazando un diálogo temporal de imaginarios nacionales del Cono Sur; en ella se despliegan los Árboles de la vida, esculturas metálicas luminosas que han devenido en símbolo de este período del gobierno de izquierda; el espacio público escenifica los relatos que operan en el imaginario nacional.

Elyla Sinvergüenza apareció en este espacio vestido con un traje que reelaboró en un «todo mezclado» los signos del actual proyecto de nación, sobre el cuerpo *cochón* y el cuerpo feminizado recaen las formas del imaginario nacional. En principio, sobresale en su espalda el dibujo de Quetzalcóatl que representa a los pueblos originarios de Managua y que el actual gobierno ha reelaborado con colores vibrantes, luego asoma sobre su cuerpo una falda con fondo rojo y una silueta negra de Sandino que es sinónimo de los colores usados en la bandera del FSLN, el maquillaje utilizado simula la construcción de las máscaras de cedazo tradicionales; su rostro se ve limpio, liso, dejando a la vista una barba dorada que es un guiño al binarismo de género y al mismo tiempo a la visibilización desparpajada del artificio travesti. El vestuario que envuelve al cuerpo *cochón* construye una estética travesti que dialoga en su artesanía con la tradición popular del Baile de Negras; por

otro lado, la construcción estética alude al imaginario de nación e irrumpe dentro del canon del arte nicaragüense sin ataduras.

El trabajo de Elyla Sinvergüenza es un producto singular dentro del arte nicaragüense. Su obra se construye a partir de la puesta en público de las asimilaciones estéticas del travestismo subalterno y su colocación en espacios de la dominancia cultural de élite donde, de otros modos, el sujeto *cochón* no tuviera eco. El performance me interpela para estudiar las relaciones simbólicas, los diálogos y referencias que existen entre el travestismo subalterno y el dominante, teniendo al sujeto *cochón* como punto de sutura y anclaje. En este caso, entiendo el travestismo no como una identidad sexual sino como esa relación entre discursos superpuestos, como la posibilidad de tránsito, de convertirse y utilizar los mecanismos del otro para irrumpir, develar y ser. Marlene Wayar expresa:

Si bien el cuerpo hoy juega un papel muy importante, hay algo mucho más profundo en la identidad travesti que la mera corporalidad o la mera representación de lo corporal en la vida pública. Y tiene que ver con una asunción de una identidad de género específica, como la femenina. Lo trans se ha venido dando a lo largo de la historia de manera constante y eso no implicaba una cuestión corporal, sino

precisamente como indica el término travesti, estaba trastrocado en el vestido.⁴

También examino aquí que el uso del travestismo será clave para romper las barreras de clase entre *cochones* subalternos y *cochones* de la élite artística, al mismo tiempo exploro las tensiones y los diálogos entre lo popular y lo letrado.

Este performance me hizo interrogarme sobre el lugar que los artistas homosexuales ocupábamos dentro de la ciudad letrada nicaragüense. En Nicaragua, los intelectuales y artistas homosexuales que ocupan espacios de poder en la historiografía cultural siguen aún invisibles. Nuestros sistemas políticos y estéticos han barrado⁵ y absorbido sus discursos de ruptura devolviéndolos al espectador con los mismos signos de la dominancia. En nuestra geografía, a diferencia de otros países de América Latina, la *cochona* ciudad letrada aún sigue silenciada.

Las «locas» al formar parte de la elitista ciudad letrada y en contextos represivos hemos creado mecanismos de resistencia para encriptar nuestros deseos. Sin embargo, es importante apuntar que la mirada sagaz, sutil, oblicua y desprejuiciada puede revelar ante el espectador los signos homoeróticos travestidos en la cultura nacional. Al revisar los archivos de memorias del arte nicaragüense, saltan a mi vista signos de un deseo homosexual, deseo *cochón*. Apartándome

⁴ Marlene Wayar, Entrevista personal por Mariane Pécora (2013), *Las travestis somos capaces de producir conocimiento*. Consultado en <https://www.periodicovas.com/las-travestis-somos-capaces-de-producir-conocimiento/>

⁵ Barrado: término referido a la teoría de la contingencia. El autor lo utiliza acá como sinónimo de oprimir a una persona o sus deseos. N. del E.

de posicionamientos reivindicacionistas, observo en nuestro pasado la manera en que este discurso se abrió paso. Pensar esa producción artística y traerla al presente es para mí un acto político, pues me es imprescindible develar esos mecanismos estéticos que muchos homosexuales tuvieron que crear para poder resistir y mantenerse en los círculos letrados del poder.

En este texto utilizo la producción artística de distintos sujetos homosexuales que forman parte de la alta cultura del arte nicaragüense como eje de análisis central. Examinó estas textualidades a partir de una lectura a contrapelo, tomando como eje el discurso del deseo *cochón*. Utilizo como metodología el análisis cultural centrándome en la dramaturgia, puesta en escena, poesía, novela y performance. Retomo el concepto de *ciudad letrada* de Ángel Rama, el cual sexualizo y al mismo tiempo me sirve para visibilizar los signos del homoerotismo y la otredad sexual que fueron cooptados por el discurso estético-político de la élite intelectual que inauguró el siglo XX en Nicaragua.

Ciudad letrada y *cochona* ciudad letrada: invención de un canon/nación, discursos disruptivos

En 1931, en la ciudad de Granada se fundó el grupo literario de mayor incidencia en el siglo XX nicaragüense: *Los Vanguardistas*. Este grupo de escritores intelectuales tuvo como triada líder a José Coronel Urtecho,

Pablo Antonio Cuadra y Joaquín Pasos. El trabajo de este grupo quedó definido por Julio Valle Castillo así:

[...] encontraban la poesía donde no existía, trasmataban lo prosaico en poético precisamente por prosaico; desconocían a León, la antigua metrópoli universitaria y liberal, como asiento de la poesía e inusitadamente, un centro comercial y puerto deshabilitado, Granada, era proclamado cuartel y púlpito de la poesía moderna. Su ideología nacionalista de derecha los hizo buscar inicialmente cómo fundar una expresión nicaragüense, claro está, que desde su perspectiva, reconociendo en el folklore, en nuestra cultura popular, la sobrevivencia de lo hispánico, el predominante elemento español que civilizaba y redimía lo americano, la posible barbarie indígena.⁶

La cita de Valle apunta las bases estructurales del grupo, ya que propusieron un nuevo paradigma del canon artístico nicaragüense al romper y reinventar el pasado literario y estético nacional. Se alejaron de la palabra preciosista heredada del modernismo Dariano y fueron en búsqueda de un lenguaje coloquial, se alejaron de la estructura parnasiana y fundaron el antiparnaso y la antiacademia, algunos experimentaron con los estilos de las vanguardias europeas como el caso de Manolo Cuadra y su novela *Almidón*. Se consolidaron como una agrupación que estuvo constantemente expe-

⁶ Julio Valle Castillo, *Ópera Parva* (Managua: Nueva Nicaragua, 1989), 28.

rimentando con las imágenes de lo rural y lo urbano como materia expresiva para la poesía. Reorganizaron geográficamente la producción escritural y la recolocaron en su ciudad,⁷ crearon plataformas de difusión de su pensamiento como los *Cuadernos del Taller San Lucas* y vieron en la letra colonial y su herencia las dislocaciones y referentes para la creación. Siguiendo con la lectura de Valle Castillo: «[...] ellos fundaron el pasado literario de Nicaragua y trazaron para el futuro originales directrices, otras vías, por las cuales ha discurrido quizá hasta la actualidad el quehacer poético nicaragüense [...]».⁸

Algo fundamental de este grupo fue que la invención del canon estético fue de la mano con su ideario político. En este sentido, los escritores vanguardistas se denominarían *Los Reaccionarios* y tendrían un trabajo de vital importancia para la ascensión, consolidación y perdurabilidad en el tiempo de la dictadura Somocista y sus ideas en Nicaragua. El libro *Autoridad/Cuerpo/Nación. Batallas Culturales en Nicaragua (1930-1943)*, del académico nicaragüense Juan Pablo Gómez, busca la génesis de la figura política del *Hombre Fuerte* y hurga en el pasado para encontrar las posibles respuestas. Su examen parte desde el año constitutivo de la dictadura somocista: 1933 hacia delante. Gómez pone el acento en este grupo de intelectuales y examina el posicionamiento político de los sujetos

de este grupo y se detiene en los usos del pasado que enarbolaron y así muestra algunos mecanismos de colonialidad que dieron fruto a su propuesta de autoridad. Uno de ellos fue la nación indohispánica. Esta logró constituirse como su proyecto nacional debido a la adopción de la conquista española como génesis de su proyecto y al rechazo de la República decimonónica. En este proyecto convergieron la masculinidad y la colonialidad, ya que ambos conceptos se materializaron en la figura de los hombres que fueron constituyéndose en las voces autorizadas para nombrar a otros hombres.⁹

Gómez señala a los cuerpos católicos y militares como territorios sobre los que se sedimenta el modelo de autoridad planteado por *Los Reaccionarios*. El autor encuentra en la descripción de los cuerpos católicos la producción de una élite que sustentará el nuevo proyecto nacional. Por otro lado, en los cuerpos militares se constituyó la noción de un nuevo modelo de hombre que sensualiza al soldado, convirtiendo a la cultura militar en uno de los ejes vitales de la nación.

La lectura que hace Juan Pablo Gómez sobre el trabajo político de *Los Vanguardistas* me permite leer la articulación entre intelectuales, élite católica y cuerpo militar como tres sectores sociales que configuraron un nuevo modelo cultural durante la década de los 30 que sirvió de sustento y soporte al modelo de autoridad dictatorial

⁷ Es importante decir que León y Granada fueron ciudades que se disputaron los controles políticos de Nicaragua.

⁸ Valle Castillo, *Ópera Parva*, 29.

⁹ Véase: Juan Pablo Gómez, *Autoridad/Cuerpo/Nación. Batallas culturales en Nicaragua (1930-1943)* (Managua: Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, 2015).

y a la construcción de una nueva nación con base en la dictadura somocista.

Leyendo desde la óptica de Ángel Rama a *Los Vanguardistas* y su anverso *Los Reaccionarios*, encuentro que ellos conformaron los fundamentos de la ciudad letrada nicaragüense en el siglo XX. Ellos fueron el grupo de intelectuales que sostuvieron y circundaron el poder durante casi medio siglo; no obstante, es importante decir que muchos de sus postulados fueron sedimentos en la cultura actual del país. Desde una lectura Ramiana, entiendo la obra de estos escritores como un espacio que relaciona lenguaje y poder para producir un proyecto modernizador que tiene estructuras colonialistas. La reinención de lo estético y las tensiones discursivas con el pasado nacional propician una gramática del arte, las formas de gobernar y las ciudadanías.

Si Rama propone una lectura del residuo colonial en la construcción de la ciudad letrada, yo propongo la búsqueda del residuo del homoerotismo o *deseo cochón*, entendido como un entramado discursivo que logra habitar y mutar dentro del canon de la dominancia; en este caso, me sirve la lectura de Juan Pablo Sutherland y su obra *Nación Marica*.¹⁰ Sutherland explora una serie de archivos culturales para construir una suerte de cartografía que hilvana escrituras minoritarias de la nación, activismos críticos y ciertas prácticas culturales producidas en resistencia

a las dictaduras militares del Cono Sur a finales de la década de los 80 e inicios de los 90. Otro autor que me sirve para realizar esta lectura a contrapelo es el intelectual nicaragüense Erick Blandón Guevara y su obra *Barroco descalzo/Colonialidad, sexualidad, género y raza en la construcción de la hegemonía cultural en Nicaragua*, en la cual explora la heterogeneidad de los discursos de la nación nicaragüense desde la otredad sexual, étnica y cultural, haciendo énfasis en la cultura popular y en sus mecanismos de resistencia frente al poder colonial. En mi caso, exploro a continuación los espacios de fuga del *deseo cochón* dentro de la dominancia.¹¹

Homoeróticas del teatro nicaragüense: cartografía mínima de Rolando Steiner

Rolando Steiner (Managua, 1936-Managua, 1987) fue uno de los dramaturgos nicaragüenses más importantes del siglo pasado. Fue hijo de la poetisa María Teresa Sánchez y Pablo Steiner, por tanto, desde muy joven se vinculó al movimiento literario que giraba en torno a la editorial Nuevos Horizontes que dirigía su madre. Su obra abarca la poesía, la crítica teatral y cinematográfica, el periodismo cultural, la edición y corrección de textos, la gestión cultural y la promoción del teatro entre 1955 y 1979. La dramaturgia de Steiner rompió con la tradición teatral fundada por los

¹⁰ Juan Pablo Sutherland, *La ciudad letrada marica* (19 de diciembre de 2010). Consultado en <http://nacion-marica.blogspot.com/2010/12/ensayo-la-ciudad-letrada-marica-juan.html>

¹¹ Véase: Erick Blandón Guevara, *Barroco descalzo/Colonialidad, sexualidad, género y raza en la construcción de la hegemonía cultural en Nicaragua* (Managua: URACCAN, 2003).

poetas *Vanguardistas* a inicios del siglo XX, reinterpretó los elementos del universo hegemónico nacional a partir de la relación entre lo real y lo simbólico. El sujeto social/ sujeto homosexual que es barrado por el Estado adquiere agencia y logra criticar el sistema somocista dominante a través del desdoblamiento y el travestismo.

En primera instancia, anoto los presupuestos estéticos de los que se vale Steiner. Al analizar su *Trilogía del Matrimonio*,¹² compuesta por las obras *Judit* (1958), *Un Drama Corriente* (1963) y *La Puerta* (1966), encuentro una influencia del teatro psicologista norteamericano, sobre todo de los dramas de Tennessee Williams, en los que priman la crisis del sujeto y de la identidad. En *Judit* (1958), hay una incorporación del lenguaje visual cinematográfico al romper la perspectiva frontal del escenario teatral. Steiner propone una visualidad que opera en diferentes planos y que proporciona al espectador ópticas distintas de las relaciones de los personajes. En este texto, aflora el mundo surrealista al tener como eje central la fractura entre la realidad y el sueño; es decir, el dramaturgo construye un mundo liminal entre ambas realidades hasta confundirlas y proponer un final funesto. Julián y Judit conforman un matrimonio que vive una relación sedentaria y monótona. Julián se escapa en sueños con una joven

amante. Al darse cuenta de la imposibilidad de la relación decide matarla en el mundo onírico. Al despertarse descubre que está asfixiando a su propia esposa, Judit.

Algo que me llama enormemente la atención en los textos de la trilogía es la puesta en escena de la crisis del sistema de género impuesto por la dictadura somocista. Los personajes de Steiner se convierten en enunciados performativos que critican la performatividad de género heterosexual tomando como eje simbólico el matrimonio. Para el sistema heterosexual, el matrimonio es un enunciado performativo de constitución ciudadana. Según Judith Butler: «[...] el lugar central que ocupa la ceremonia nupcial [...] sugiere la heterosexualización del vínculo social, es el paradigma de aquellos actos lingüísticos que llevan a cabo o realizan aquello que enuncian».¹³ Es importante señalar que la dramaturgia de Steiner nació vinculada a uno de los grupos teatrales más importantes del siglo pasado en Nicaragua, el Teatro Experimental de Managua, compuesto en su mayoría por mujeres de la oligarquía nacional. Tomando en cuenta este contexto de producción dramática, Rolando logró poner en escena un «drama» en clave femenina. Al mismo tiempo, subvirtió la performatividad de género al escenificar la crisis de los afectos heterosexuales. En esta *Trilogía del*

¹² Quiero señalar que en este trabajo, las obras estarán referidas desde el *Boletín de Bibliografía y documentación del Banco Central de Nicaragua*, sin embargo, fueron publicadas con anterioridad: *Judit* (Managua: Ediciones Academia Nicaragüense de la Lengua, 1958); *Un Drama Corriente* (Managua: Ed. Nuevos Horizontes, 1963); El primer acto de esta obra salió publicado en la revista *El Pez y la Serpiente* n.º 1 (Managua, 1961); *La Puerta*, revista *El Pez y la Serpiente* n.º 7 (Managua, mayo de 1965-marzo de 1966).

¹³ Judith Butler en Rafael Méndez, *Sexualidades Transgresoras. Una antología de estudios queer* (Barcelona: Icaria, 2002), 55.

Matrimonio hay una metáfora del fracaso del sistema heteronormativo.

Otros trabajos académicos de mi autoría me han llevado a las memorias del mundo homosexual durante las últimas décadas del somocismo. En ellos apunto que la dictadura somocista construyó un discurso que criminalizaba los espacios de homosocialización y al sujeto/usuario para mantener sus ciudadanías puras y sustentar su sistema de autoridad. De esta forma, tuvo sus puntos más altos durante las décadas del 50, 60 y 70.¹⁴ Como política de control y saneamiento social, el cuerpo masculino feminizado fue rechazado en las esferas públicas por parte del Estado nicaragüense. La dictadura somocista creó mecanismos de devaluación del cuerpo del sujeto y del espacio. Asimismo, utilizó medios de comunicación escrita y grupos de control como la Guardia Nacional para «sanear» los cuerpos viciosos. El Estado tuvo políticas de regulación social para los espacios de homosocialización y los sujetos/usuarios.

En el diario *Novedades*, por ejemplo, se tejó un relato que nombró y criminalizó al espacio homosocial y a los sujetos usuarios al nombrarlos lugar/espacio/ciudad del vicio y payasos/tipos de costumbres raras/perversos. Sumado a esto, hay reportajes publicados sobre las diversas redadas que ejecutaba la Guardia Nacional en estos espacios; redadas que concluían con el cierre temporal de los espacios y la captura,

castigo y escarnio público de las personas. El cuerpo del sujeto *cochón* aparece criminalizado porque subvierte la performatividad de género. Al ser un cuerpo feminizado y travestido pone en crisis la relación entre decir y hacer, entre el deber ser del género y la performatividad de la sexualidad.

En este contexto que barraba al sujeto homosexual, Rolando Steiner desarrolló su trabajo como dramaturgo e intelectual en los más importantes círculos letrados del país. Para poder resistir tuvo que desdoblar su voz en los personajes de la ficción teatral que él construyó. Sujeto real y sujeto simbólico se funden en un efecto de distanciamiento que enrarece el discurso. Para Héctor Domínguez Ruvalcaba, el desdoblamiento es «un recurso de distanciamiento por el que la voz poética delega en otra voz la enunciación».¹⁵

A través de la escenificación de la crisis del matrimonio, Steiner no solo criticaba al sistema heterosexual, sino que también hacía visible su drama cotidiano. En el texto *La ira del cordero*, de Erick Blandón, encuentro algunas pistas que me llevan a esta hipótesis. En este relato, Blandón toma como personaje la figura de Rolando e hilvana una narración que parte de los relatos de memorias propiciados por la cercana amistad entre ambos. En uno de los pasajes del texto leo: «A mi mamá le preocupaban mis maneras afeminadas y mi falta de interés por las mujeres. Sus amigos le dijeron

¹⁴ Véase: David J. Rocha Cortez, «Ciudad, memoria, sexualidad: Cartografía de homosocialización, espacios en fuga (Managua, 1968-1975)», *Revista de Historia*, n.º 33-34 (2015).

¹⁵ Héctor Domínguez Ruvalcaba, *La modernidad abyecta. Formación del discurso homosexual en Hispanoamérica* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2001), 119.

que con el matrimonio se me quitaría lo raro». ¹⁶ Luego se cuenta con detalles todo el proceso que termina en la concreción del matrimonio entre Steiner y Margarita.

Al leer la obra *Un Drama Corriente* (1963), encuentro la escenificación desdoblada del sujeto homosexual que ha sido barrado socialmente. La obra nos lleva a la relación entre Alfredo Salas y Laura, el primero es un empresario y la segunda una ama de casa amante del arte y los lujos. La obra empieza *in media res*, pues un primer conflicto es lanzado: ambos están cansados de la relación. Ella está harta del abandono y él está harto de los reclamos. La trama se complejiza con la visita inesperada del *Desconocido* que no es más que un doble de Alfredo pero más joven; es el Alfredo Salas soñador del que Laura se enamoró. Al final del texto se fusiona el mundo surreal y el mundo real de los personajes. Alfredo queda solo en la casa, mientras Laura huye con el Alfredo joven. La voz de Laura (personaje de ficción) es la que relaciono con el drama de Rolando (sujeto barrado), ya que en ella encuentro esa profunda soledad existencialista que devela la farsa matrimonial en la que fue metido Steiner. En una de las escenas más tensas del texto, Laura exclama: «¡Todos estamos locos! ¡Tú con tu egoísmo, Alfredo con su realidad absurda y yo con mi vacío!... ¡Estamos locos! ¡locos! ¡locos!».¹⁷

Por otro lado, en *Judit* (1958), lo que mantiene unidos a Julián y Judit es la hija de ambos, misma razón que mantenía la unión

entre Rolando y su esposa. En *La Puerta* (1966), leo una metáfora del *closet*. En esta obra, la relación entre los personajes Ella y Él es imposibilitada por una puerta cerrada. Él está afuera y Ella está dentro. Él intenta sacarla desesperadamente pero no puede, Ella está aterrorizada por la puerta cerrada y le es imposible salir. La dicotomía femenino/masculino y un momento de tensión que leo como *punto queer* de relacionamiento construyen esta metáfora del encierro.

La dramaturgia de Rolando Steiner es un espacio de cruces discursivos, es una zona de pluralidad, una escritura heterogénea en la que emergen diversas formas dentro de una misma enunciación. Sus textos constituyen un punto cimero en los lenguajes teatrales nicaragüenses y también una pieza clave de la cultura letrada homosexual. Sus textos no solo fracturan las dinámicas estilísticas de la dramaturgia de la época, también escenifican una crítica que da agencia a las mujeres y a los homosexuales en el contexto autoritario de la dictadura somocista. Hábilmente, Steiner logró travestir estas críticas y se insertó en las dinámicas de la alta cultura nicaragüense. Una elevada teatralidad que logró encriptar los discursos que problematizan los enunciados propuestos por el somocismo.

Barroco y teatralidad: Alberto Ycaza

José Lezama Lima al referirse al estilo barroco en América apunta tres elementos

¹⁶ Erick Blandón Guevara, «La ira del cordero», *Narrativas* n.º 35 (2014), 81.

¹⁷ Rolando Steiner Sánchez, «Un Drama Corriente», *Boletín de Bibliografía y documentación del Banco Central de Nicaragua*, n.º 61 (1989), 30.

a precisar: «Primero, hay una tensión en el barroco; segundo, un plutonismo, fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica; tercero, no es un estilo degenerescente, sino plenario».¹⁸ El autor plantea estos puntos en su texto *La curiosidad barroca*, ahí toma como archivos la producción lírica, arquitectónica, urbanística y escultórica producida en Latinoamérica a fines del siglo XVII y a lo largo del XVIII. La tensión barroca va a estar dada por la idea de un arte de «contraconquista», por el uso de la estética como contrapoder que pone en el mismo escenario los lenguajes del conquistador y el subalterno; entonces se produce el «plutónico» formalismo que es capaz de construir imágenes heterogéneas, romper y fragmentar lo uniforme para recomponerlo a partir del discurso de lo «lleno», que se opone al formalismo cartesiano y a la racionalidad purista. En las catedrales barrocas, en esos *frontis* escultóricos elaborados por manos nativas, el espectador utiliza la mirada zigzagueante que devela, a partir de una lectura a contrapelo, la fragmentación de un discurso de contrapoder; lo plenario estará dado en los diferentes anclajes donde encontramos el lenguaje barroco, unidos siempre por la impronta política de configurar un nuevo lenguaje que visibiliza los signos de los oprimidos.

Estas ideas de Lezama Lima me sirven para analizar la obra de Alberto Ycaza Vargas (León, Nicaragua, 1945-San José, Costa Rica, 2002). Fue pintor, esteta, actor, dramaturgo y director teatral, su

más importante producción escénica se inscribe entre las décadas del 60 y 70 del pasado siglo. Nació en León y se radicó en Managua, luego fue migrante en San José, Costa Rica. Ycaza es uno de los artistas más importantes del teatro y la plástica nicaragüense, incluso es considerado impulsor de la modernidad visual de las artes plásticas costarricenses. La obra de Ycaza se mueve siempre en una dualidad pictórica y escénica que logra, en algunos momentos, romper los límites de sentido entre ambos campos de producción. Para leer su obra parto de la idea de que en nuestras geografías, el barroco es un lenguaje estético de contraconquista, de contrapoder, que los nativos utilizaron en respuesta a la colonialidad.

Si la obra de Ycaza es neobarroca, entonces habilita agencias y escenarios para materializar los discursos locales de sujetos marginados en contextos determinados. Me detendré en dos de sus más grandes aportes al teatro nicaragüense: *Asesinato Frustrado*, escrita y dirigida por él, y su montaje de *El Güegüense*. En ambos archivos observo el uso del barroco en distintas dimensiones. En la primera, postulo las ideas de una *grafía homoerótica*, entendida como la construcción escritural que deja ver signos de un deseo que se escapa del mundo heteronormativo. En la segunda, observo la construcción de un *cuerpo barroco*, entendido como la construcción signica del cuerpo travestido y enrarecido que produce sensualización.

La década del 60 del pasado siglo sería un momento de fractura en el pensamiento

¹⁸ José Lezama Lima, *La expresión americana* (La Habana, Cuba: Letras cubanas, 2010), 24.

cultural latinoamericano. La cultura empezó a tener un espacio protagónico al ser vista como lugar de movimientos simbólicos, fue asociada a discursos dominantes y a signos que desestabilizaron la misma dominancia, se observó la cultura como espacio de resistencias y subversiones. Como resultado afloró el tejido de tensiones entre sujetos y prácticas culturales en las batallas por el poder simbólico. La cultura fue vista entonces como un campo de lucha. El arte y la política fueron dos signos importantes de este tejido en constante tensión. El primero fue el resultado material y el segundo el componente ideológico.

La crítica cultural Nelly Richard al referirse a las batallas culturales de aquellos años postula, a través del arte y el mundo estético, dos posiciones claves: el Arte del Compromiso y el Arte de Vanguardia. El primero toma como ejes principales la ideología marxista, las luchas revolucionarias de las izquierdas latinoamericanas y la acción *sine qua non* de poner al artista y su producción al servicio del «pueblo». Como anverso, el Arte de Vanguardia prefigura y anticipa los cambios sociales poniendo el acento en la transgresión estética como detonante anti-institucional. Por suerte, estas dos perspectivas fundacionales de la década de los 60 se intersectarían en las décadas siguientes rompiendo los posicionamientos binarios y opuestos.¹⁹

Después de haber postulado estas ideas globales de Latinoamérica en la segunda

mitad del pasado siglo, quiero que hagamos un viaje a la Nicaragua de las décadas de los 60 y 70, la Nicaragua de los últimos 20 años de la dictadura somocista. En esta época, adquiere fuerza y empuje una generación de artistas e intelectuales que ponen en crisis los ideales postulados en la década de los 30 por *Los Vanguardistas*. La idea de la nación mestiza y católica, las ideas colonialistas eurocéntricas, el heterosexismo y el fascismo serán algunos ejes fundacionales del grupo liderado por Pablo Antonio Cuadra, José Coronel Urtecho y Luis Alberto Cabrales. La generación de las décadas de los 60 y 70 busca otras utopías ideológicas y estilísticas que tendrán un punto alto en la década de los 80. Sin embargo, es importante aclarar que a pesar de esa puesta en crisis hay lastres y sedimentos de la ideología somocista que son perceptibles hasta la Nicaragua de hoy. Mis búsquedas en los archivos teatrales me llevan a la época de estudio como espacio en el que aparece el deseo homoerótico como axioma del discurso teatral.

Asesinato Frustrado fue estrenada en 1968 con el grupo de teatro de la UNAN-León y obtuvo el premio a la mejor obra en el Primer Festival Centroamericano de Teatro Universitario, celebrado en el mismo año en San José, Costa Rica. La obra cuenta una historia aparentemente sencilla: en un bar, las trabajadoras sexuales, los meseros y el cantinero representan una «farsa» en la que enjuician a una mujer por asesinar a su

¹⁹ Nelly Richard, *Lo político en el arte: arte, política e institución* (2016). Consultado en <https://hemisphericinstitute.org/en/emisferica-62/6-2-essays/lo-politico-en-el-arte-arte-politica-e-instituciones.html>

esposo. La culpan de asesinato frustrado. El dramaturgo utiliza el recurso del meta-teatro y complejiza los niveles estructurales del texto. Podemos leer primero el mundo del bar y sus personajes, después el mundo de los personajes de la representación movidos por el personaje de El Escritor. La obra muestra una crítica al sistema judicial somocista, presenta a un juez completamente absurdo y a una corte totalmente desajustada; por otro lado, Ycaza devela una crítica al sistema teatral que se debate en la pugna entre el autor del texto y el director de escena. A primera vista, estas son algunas ideas que subyacen en el texto de Alberto, no obstante, yo hago otra lectura que devela otros significados.

Retomando las ideas de criminalización de la dictadura somocista hacia los sujetos homosexuales que tienen un repunte entre los años 1965 y 1968, al leer la obra de Ycaza deconstruyo la metáfora del asesinato como esa muerte social evidenciada en el cotidiano de homosexuales y lesbianas en aquella época. Por otro lado, me llama la atención que el personaje de El Escritor está constantemente luchando por escribir o decir la Verdad en su teatro. Apunto el desdoblamiento entre este personaje y el mismo Ycaza, quien al ser barrado socialmente buscó metáforas teatrales que abonaran al discurso que dinamiza los cambios sociales y que funcionó como denuncia escenificada. Este recurso no es singular de la obra de Ycaza, por ejemplo, en el mundo teatral latinoamericano, el dramaturgo homosexual Virgilio Piñera después de sufrir los campos de concen-

tración cubanos denominados UMAP, en medio de la Revolución cubana, escribió su obra *Dos Viejos Pánicos* que tiene como eje principal el temor a una fuerza que es capaz de destruir al sujeto. Por otro lado, la poesía de inicios de siglo del mexicano Salvador Novo también da cuenta de esta necesidad de enunciar en el personaje de ficción lo que el sujeto social no puede decir públicamente. Sumado a esto, me llama la atención la visibilización del mundo abyecto. Estos personajes de Ycaza se apartan de la tradición teatral fundada por *Los Vanguardistas*, ni siquiera se asemeja a los personajes de sus contemporáneos. Alberto pone a esos sujetos abyectos y criminalizados a dialogar en el escenario. Esta obra se convierte en la escenificación de las metáforas del mundo marginado por la dictadura somocista.

A mediados de la década del 70 y financiada por el Banco Central de Nicaragua, Alberto Ycaza dirigió la puesta en escena de *El Güegüense* con el grupo Teatro de Experimentación de Niquinohomo. Es importante señalar que fue la primera vez en la historiografía teatral nicaragüense que este espectáculo abandonó el escenario callejero y pasó al escenario de la sala de teatro. Aquí observo el primer aporte de esta puesta en escena. Alberto rompió la concepción mestizo colonialista que de esta obra se tuvo en la primera mitad del siglo XX y logró poner a dialogar los valores prehispánicos propios de la obra con las ideas europeas del teatro contemporáneo, subrayó los primeros y dejó los segundos como sutilezas escénicas.

Escena de la obra *El Güegüense o macho ratón*,
dirigida por Alberto Ycaza



Fuente: *La Prensa* (Nicaragua), 12 de agosto de 1978. Archivo del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA-UCA).

Al ver el espectáculo, salta a mi vista la sensualización del cuerpo del indio relacionada con los valores pictóricos de inicios del siglo XX en América Latina. No olvidemos que Ycaza transitó entre la escena y la pintura. En los cuerpos de los actores veo los postulados orientalistas que se imbrican con el exotismo de la pintura de Alberto. Para mí, esto produce una composición corporal barroca en tanto que el vestuario me remite a la grandilocuencia de los vestidos antiguos indígenas, pero también a la escena *Drag* que necesita subrayar los símbolos corporales para existir, necesita construir una ficción kinésica que borre el cuerpo cotidiano y lo convierta en objeto de deseo. La mirada barroca será uno de los signos estéticos utilizados por la mayoría de los artistas homosexuales latinoamericanos durante el siglo XX, dan cuenta de ello las obras de Novo, Lezama Lima, Manuel Puig, Néstor Perlongher y Pedro Lemebel. El barroco como sistema sígnico, que tiene la necesidad de lo lleno como eje central, propicia el travestimiento de otros signos. Desde mi lectura, ahí radica la aprehensión de este lenguaje estético por parte de los sujetos marginados. Recordemos que durante la Conquista, el barroco operó como sistema híbrido que encubría la voz del nativo. Este sistema sígnico será retomado por las voces homosexuales para constituirse en entramado de contrapoder.

Travestismo escénico/travestismo literario: anverso y reverso en la obra de Erick Blandón Guevara

La obra de Erick Blandón Guevara transita por diversos escenarios de la letra. Fue poeta, ensayista, crítico cultural, guionista cinematográfico, narrador, novelista, editor y traductor; además, formó parte activa de los movimientos estudiantiles nicaragüenses en contra de la dictadura somocista en la década del 70. Fue director de la editorial Vanguardia durante la década del 80, y en los 90 mereció la beca Fulbright. Publicó tres libros de poesía, uno de cuentos y una novela, además de disímiles ensayos en torno a la literatura y la cultura popular nicaragüense. Blandón ha realizado un trabajo heterogéneo.

En este caso, me voy a centrar en dos libros de su producción, el texto de crítica cultural *Barroco Descalzo: colonialidad, sexualidad, género y raza en la construcción de la hegemonía cultural en Nicaragua* (2003) y la novela *Vuelo de cuervos* (publicada en 1997 por el Centro Nicaragüense de Escritores y en 2017 por Alfaguara). A partir de esta selección, construyo mi análisis de la obra de Blandón. Anoto que en estas obras hay una doble lectura, un anverso y reverso, entre el travestismo escénico y el travestismo literario. En este sentido, la obra del escritor nos lleva a transitar por las estructuras simbólicas del subalterno

del pacífico nicaragüense enmarcadas en las fiestas patronales; en este contexto emergen expresiones de la otredad que recaen en los cuerpos y en los discursos que visibilizan. Este análisis estructurante va a ser, a mi criterio, el sustrato del trabajo estético en la obra de ficción. Partiendo de estos recursos que el escritor toma del carnaval popular del pacífico nicaragüense, la novela muestra una crítica al sistema cultural propuesto por la Revolución Popular Sandinista durante la década de los 80.

Para John Beverly, el libro *Barroco Descalzo* tiene «el mérito de ser el primero en introducir los llamados estudios culturales en Nicaragua». ²⁰ Además, este autor señala que el texto de Blandón se nos presenta como una genealogía cultural, una apropiación del modelo de estudio que inaugura Ángel Rama con *La ciudad letrada*. El libro cuestiona el mestizaje cultural e hilvana los mecanismos de operación entre la letra y el poder desde una perspectiva subalternista. La investigación es detonada por el personaje y la obra teatral *El Güegüense* como sumun del concepto barroco descualzo que Blandón define como: «encrucijada de diferencias que conforman al personaje y a la obra, como una alegoría del conjunto heteróclito que es Nicaragua». ²¹ El autor atraviesa una temporalidad que va desde la colonia hasta el período posrevolucionario nicaragüense, es decir, la década de los 90 del pasado siglo. Inicia con la obra teatral

mencionada y las representaciones del personaje central, sigue con la canonización del poeta Rubén Darío después de su muerte y continúa con el pensamiento de *Los Vanguardistas* de las décadas de los 30 y 40 para explicar la formación de «una especie de episteme o modelo cultural normativo que sobrevuela diferencias ideológicas o políticas coyunturales». ²²

Aunque *El Güegüense* es el detonante de la genealogía, el autor utiliza diversos archivos culturales para explicar la heterogeneidad cultural nicaragüense. Cuestiona los archivos desde la otredad sexual, étnica y cultural para develar ante el lector «una nación otra, es decir, de universalizar las diferencias, de definir a la nación, y de ahí al Estado, como esencialmente multicultural, heterogéneo, igualitario». ²³ En este sentido, Blandón hace una crítica a la construcción de nación propuesta por el sandinismo de la década de los 80, expone sus limitaciones y contradicciones a través de un sustrato que cuestiona los paradigmas culturales revolucionarios.

En este texto me centro en el capítulo siete titulado: «*El torovenado*, lugar para la diferencia en un espacio no letrado», pues para Erick Blandón, la expresión cultural callejera del *Torovenado* es un espacio que disloca a la cultura letrada nacional y su afán de capturar desde las letras las expresiones subalternas. Lo define como un *happening* en el que emergen las otredades sexuales, de clase y etnias:

²⁰ Blandón Guevara, *Barroco descualzo/Colonialidad, sexualidad, género y raza*, 13.

²¹ Blandón Guevara, *Barroco descualzo/Colonialidad, sexualidad, género y raza*, 9.

²² Blandón Guevara, *Barroco descualzo/Colonialidad, sexualidad, género y raza*, 14.

²³ Blandón Guevara, *Barroco descualzo/Colonialidad, sexualidad, género y raza*, 16.

En el carnaval del «Torovenado», los hombres se visten de mujeres, se disfrazan de animales, parodian la vida diaria de la ciudad. Es un desfile que se origina en el barrio indígena de Monimbó y que recorre las principales calles del barrio hasta invadir por completo las avenidas de mayor movimiento en la vecina ciudad de Masaya. En rústicas carrozas improvisadas se representan cuadros vivos en los que se satiriza a los sectores hegemónicos de los ámbitos políticos, religiosos, sociales y económicos [...].²⁴

Acá, Blandón resume las distintas líneas que posteriormente desarrollará. Nos muestra el carnaval con sus diversos componentes: la puesta en público de cuerpos travestidos, la parodia como estética que detona la risa, el desplazamiento en la ciudad y la crítica a las estructuras hegemónicas a través de la sátira. Posteriormente, el autor arguye que en esta representación carnavalesca no hay un mestizaje cultural, sino más bien «la reunión de dos contrarios antagónicos, que se repelen».²⁵ Esta reunión, este encuentro, es para mí la construcción del travestismo escénico que opera como código estructurante de este carnaval a partir de la parodia que hace una cultura de la otra, posibilitando que el indio carnalice las costumbres del mestizo.

Al exponer sus ideas sobre el travestismo, Severo Sarduy se enfoca en la simulación

y arguye: «[...] el modelo y la copia han entablado una relación de correspondencia imposible y nada es pensable mientras se pretenda que uno de los términos sea una imagen del otro: que lo mismo sea lo que no es».²⁶ En este sentido, veo las consonancias con el trabajo de Erick que me ayudan a explicar el fenómeno del travestismo escénico en tanto autoplástica subalterna de los signos de la dominancia. El encuentro y el desborde que produce el carnaval permite la puesta en público de deseos, formas, discursos, otredades que pertenecen al ámbito privado y producen esa estética cultural heterogénea que los espectadores del carnaval ven con asombro, curiosidad e, incluso, miedo, pero que a fin de cuentas les produce el goce de la risa.

Blandón sigue argumentando sus ideas del barroco descalzo, a través del sustrato de las festividades de San Jerónimo, en este marco es donde aparece el *Torovenado*. Expone que el nativo de la ciudad de Masaya encubrió el mito de la Vieja del Volcán con la figura de San Jerónimo Doctor. Ahí empieza el traslape, el encuentro, la correspondencia imposible. Posteriormente, examina el mismo nombre del carnaval como la conjunción de dos palabras que devienen en signos masculinos: *toro* como la dominancia europea y *venado* como la subalternización nativa. Desde una perspectiva de masculinidades, nos presenta un conflicto por el poder, además de un símbolo cultural de lo

²⁴ Blandón Guevara, *Barroco descalzo/Colonialidad, sexualidad, género y raza*, 188.

²⁵ Blandón Guevara, *Barroco descalzo/Colonialidad, sexualidad, género y raza*, 193.

²⁶ Severo Sarduy, *La simulación* (Caracas: Monte Ávila, 1982), 11.

que significó la *Conquista*. En otra perspectiva, Blandón abre la posibilidad para pensar esta dualidad a partir de las relaciones sexuales del mundo de la otredad: el *toro* como el activo, el que penetra, la virilidad y el *venado* como el *cochón*, el pasivo, el que es penetrado, el feminizado y débil.

Para este trabajo es meritorio señalar que Blandón nos introduce en un nuevo contexto en el que los *cochones* se visibilizan: la Revolución Popular Sandinista, 1979-1989. Esto me permite analizar otro contexto temporal sucesivo a la dictadura somocista que fue el marco en el que la obra de Steiner e Ycaza transitó. Erick Blandón perteneció a la élite de intelectuales de la Revolución. La mirada que arroja sobre este período une su praxis como intelectual y su experiencia como homosexual. El autor expone en el mismo capítulo dedicado al *Torovenado* que en la década de los 80, se construyó un modelo ciudadano que pretendía homogenizar a la sociedad nicaragüense borrando sus deseos, incluido el sexual, y se construye una visión de la masculinidad a partir de la militarización, del heroísmo, del mártir y del revolucionario que trabaja en la defensa del proyecto de nación. También expone que hubo un punto contrastante, en el sentido de la ruptura con la moral cristiana. La Revolución, como espacio de libertad, produjo la fractura con la represión del deseo de las otredades sexuales impuesta por la Iglesia católica e insertada en la base de la sociedad nicaragüense. Sin embargo, esto

tomó otros giros a mediados de la misma década cuando:

[...] un grupo de lesbianas y homosexuales sandinistas, pretendió organizarse desde la perspectiva de su sexualidad, lo cual fue considerado como una desviación política y los organizadores fueron encarcelados por agentes de la Seguridad del Estado, adscrita al Ministerio del Interior, donde se prescindía de los empleados y oficiales señalados por lesbianas o «cochones». Una vez liberados los activistas, según Rita Aráuz, el grupo decidió no hacer público el ultraje de que fue víctima, para no dañar aún más la imagen de la revolución en crisis, que, como se sabe, contaba con el respaldo solidario de importantes sectores de la comunidad *Gay* norteamericana y europea.²⁷

Esta represión estatal es lo que lleva a Blandón a ver en el *Torovenado* un espacio fundamental para las otredades sexuales durante esta época. En este espacio carnavalesco, la figura del *cochón* subalterno emerge en público no con el signo de la burla, sino que aparece en un espacio de reivindicación en un doble plano, uno corporal y otro de sus deseos. El *Torovenado* es el espacio de proclama orgullosa de sus diferencias ante la mirada heterosexual que margina y violenta. También se convierte en escenario de convergencia entre *cochones* subalternos y *cochones* que pertenecen a

²⁷ Blandón Guevara, *Barroco descalzo/Colonialidad, sexualidad, género y raza*, 200.

la élite que asisten al carnaval como espectadores. Como importancia fundamental, el autor dice:

El carnaval, la risa, la parodia, la sátira devuelven por un breve instante la individualidad disuelta y son el único remedio posible para los seres desgarrados, que constantemente tienen de frente a la autoridad de la ley o al peso de la tradición, las cuales se hacen reconocer, antes, durante y después de la revolución, mediante la violencia.²⁸

La novela *Vuelo de cuervos* retoma los elementos estructurantes del *Torovenado* analizados por Blandón. En la novela se nos narra la historia o crónica de un joven escritor que documenta la evacuación forzosa del pueblo miskito en la costa Caribe nicaragüense. El gobierno sandinista, en medio del conflicto armado con la contrarrevolución, deciden movilizar a este pueblo indígena del Caribe. El autor va trenzando en esta historia distintos factores políticos, diversas representaciones del poder que constituyen la trama de la novela. Es importante decir que, si bien la novela está sustentada en un hecho real ocurrido en la década de los 80, los hechos construidos por el autor pertenecen al mundo de la ficción literaria.

Lo primero que leo es la dislocación del travestismo escénico al travestismo literario, en el primer momento de lectura de la

novela hay un cambio de nombre de los personajes. Este cambio también estará dado como una estrategia de cambio de identidad desde la perspectiva de las estrategias de guerrilla. Aparece el nombre como autoplastica travesti que contiene un concepto. Apolonia, Juana de Arco, Virgenza Fierro, Homero, Narciso Pavón, Artero, Lalo Chanel, Digna, sargento Payán, el Guatuso, Afrodisio, el coronel Pulido, entre otros, serán alegorías de ideas abstractas que el autor irá poniendo a dialogar en la novela. Por lo general, estas ideas van en consonancia con la puesta en crisis de los valores de la Revolución. Dice el personaje narrador: «El pseudónimo que mejor me hubiera calzado era Hermes. Sí, de ahora en adelante yo me llamaré a mí, Hermes».²⁹ En este caso, se evidencia la autodeterminación de borrar el cuerpo conceptual base para erigir sobre él la simulación que camufla un significante y expone la nueva identidad. Este ejercicio retórico lo conecto con las ideas de Pedro Lemebel al referirse al mundo travesti chileno: «el asunto de los nombres no se arregla solamente con el femenino de Carlos; existe una gran alegoría barroca que empluma, enfiesta, traviste, disfraza, teatraliza o castiga la identidad a través del sobrenombre».³⁰ Esto también será utilizado para los espacios en los que sucede la narración. Por un lado, tenemos la construcción de *Tasba Pri* (Tierra Prometida) como espacio metafórico de la promesa

²⁸ Blandón Guevara, *Barroco descalzo/Colonialidad, sexualidad, género y raza*, 202.

²⁹ Erick Blandón Guevara, *Vuelo de cuervos* (México: Alfaguara, 2017), 11.

³⁰ Pedro Lemebel, *Loco Afán* (España: Anagrama, 2000), 62.

modernizante del proyecto de nación revolucionario y, al mismo tiempo, como lugar de encubrimiento de violencias sistémicas. Otro espacio que resulta decidor de este travestismo es la ciudad de Brackman, que retoma la herencia inglesa del Caribe con la mezcla del exotismo con el que se ha visto esta región desde el Pacífico nicaragüense.

Un espacio que me llama la atención durante la novela es el *Hongo Jack*. Ubicado en la ciudad de Brackman, es un anverso de la famosa discoteca *Lobo Jack*, ubicada en la ciudad de Managua. Este lugar lo leo como un espacio bisagra que será escenario de fuga de la cultura *camp*, elemento estético que también está presente en la novela, principalmente a través de la exageración, el humor, la ironía y los guiños a la cultura gay. Un ejemplo que sostiene mi argumentación es la escena de la novela en la que los soldados cantan y bailan la canción *In The Navy* de Village People, uno de los hits de la cultura gay de finales de la década del 70. Leo en *Vuelo de cuervos*:

Cada uno de los que ocupaban la pista se convertía en mimo haciendo los movimientos y gestos de los integrantes de Village People; se rasgaban los uniformes, quedaban en camisolas y mostraban sus bíceps, pelaban los dientes y se aproximaban a la barra o a las mesas, como grupos de asalto, agachados, simulando tener una clava en las manos, un machete, un garrote o una llave inglesa. Todos eran el indio, el obrero de la construcción, el policía, el

texano, el afroamericano o el soldado que formaban Village People. [...] Entonces la *discoteque* entera parecía a punto de estallar con su himno de guerra.³¹

La mirada sacádica del autor *marica* utiliza el recurso del *camp* para también parodiar la construcción de la masculinidad propuesta en el período revolucionario. Anteriormente, leíamos que en esta década, la figura del héroe revolucionario es el símbolo vital de esta construcción, en este pasaje encuentro la parodia cochona que critica este modelo.

Si el *Torovenado* es un espacio de puesta en público de los deseos de las minorías sexuales, étnicas y de clase, la novela será la puesta en letras de estas líneas de análisis. En la novela noto la aparición de diversos conflictos culturales que atraviesan el período de la Revolución. Si hay una emergencia paródica de la masculinidad también hay una exposición del conflicto masculino entre el *corpus* militar y los cochones que pertenecen al mismo conflicto. En un capítulo de la novela se nos muestra la captura de dos soldados que forman parte del grupo que va a cumplir la misión militar. Ellos son «agarrados» por cometer delitos deshonorosos para el Ejército:

Pues aquí no se permiten *cochones*, compañero —el teniente primero Abea se paseaba por la pieza—. Ya ven ustedes el relajo y la indisciplina que se ha armado desde que se supo que ustedes fueron

³¹ Blandón Guevara, *Vuelo de cuervos*, 33-34.

hallados haciendo cosas que no son de hombres. El reglamento militar es muy estricto. Un soldado y un oficial se deben respeto [...].³²

Por otro lado, en toda la novela, las figuras de liderazgo femenino toman suma importancia. Estas tendrán una doble construcción en los personajes de Apolonia y Virgenza Fierro. En este sentido, hay una visibilización de las luchas de género que se suman a la crítica de la dominancia masculina. Blandón deja ver que las mujeres que alcanzaron puestos de poder en la Revolución fueron desechadas por los líderes masculinos, entonces hace de la novela una plataforma en la que la voz femenina tome un acento vital. Apolonia representa la solidez de la líder que no se ha enajenado con el poder, mientras que Virgenza utiliza todos sus medios para ejercer el poder.

Otro momento de dislocación entre travestismo escénico y literario será mostrado en la preparación del *Kupia kumi* (un solo corazón), nombre con el que se ha nombrado el acuerdo de conciliación entre el Caribe y el Pacífico en la novela. El autor reconstruye un carnaval donde convergen los hitos culturales de la Revolución: el teatro, la gastronomía, la música, la danza y los artistas internacionalistas, en fin, una heterogeneidad de signos que tendrán la ciudad de Brackman como escenario. Retomando la idea del *Torovenado* como espacio en el que el subalterno se traviste

con los signos de la dominancia para criticarla, retomo la última escena de la novela donde un grupo de miskitos aparecen en medio del carnaval bailando y cantando las notas de *El Zopilote*, canción del folclore del Pacífico nicaragüense. El autor hace que el pueblo originario del Caribe tome este elemento del Pacífico para arremeter contra el poder revolucionario que los ha violentado. El recorrido de los miskitos termina en la costa del mar, ellos se enrumban en sus barcos y vuelven a su morada, mientras el poder del Pacífico queda en un momento de ensoñación:

La ovación unánime llegaba al delirio. El desborde de la multitud en las graderías y la admiración de las celebridades fue la suma que colmó la satisfacción del Coro de Ángeles que, desde su palco central, contemplaba la gloria de su poder, en tanto la zopilotea se alejaba silente y presurosa hacia el muelle.³³

Los dos textos de Erick Blandón, analizados aquí, dan cuenta de la posibilidad de diálogos entre los archivos culturales subalternos y la construcción de nuevos productos letrados. A mi juicio, desde la visión del discurso crítico homoerótico, la obra de Blandón transgrede el canon nacional. En ella, observo la mirada sacádica que desde la heterogeneidad devela los puntos de quiebre del sistema cultural de la imaginada nación nicaragüense.

³² Blandón Guevara, *Vuelo de cuervos*, 85-86.

³³ Blandón Guevara, *Vuelo de cuervos*, 215.

Poesía cochona: ciudad y deseos

La década de 1990 desputa con la transición política entre el gobierno revolucionario y gobierno liderado por Violeta Barrios viuda de Chamorro. La llamada «Revolución democrática» trajo consigo una maquinaria arrolladora de memorias. La ciudad de Managua tenía impresas en sus calles y plazas el discurso de la Revolución Popular Sandinista. Monumentos, murales y nombres de calles daban otros aires a la ciudad en los que se reflejaban los ideales sandinistas. El gobierno de Violeta Barrios borró todas las huellas de memorias urbanas del gobierno pasado. Managua se convirtió en un territorio que materializa la pugna entre memorias nacionales oficiales.

Una nueva época se abrió en la ciudad y en los espacios de encuentro surgieron los espacios para el deseo *cochón* que habitaron en los escombros del centro de la ciudad de Managua tras el terremoto de 1972. En esa época, ocupamos el escenario del antiguo cine Alcázar. En aquel antiguo centro construyeron un faro: El Faro de La Paz. Homosexuales, travestis y trabajadoras sexuales se mezclaban en este lugar con los clientes en plena madrugada con el recuerdo de las armas enterradas por la presidenta. Aquel lugar nos sirvió de refugio, aunque aparentemente era solo un adorno en medio de todos los escombros circundantes. Un adorno que venía a materializar un ideal inalcanzable: la reconciliación.

En esta época aparecieron también las discotecas en los múltiples centros de la ciudad. Managua se fue configurando no en un cen-

tro específico, más bien adoptó una forma policéntrica. Surgieron en la geografía sexoafectiva los discos para *cochonas* y *cochones*, como decía la gente: Levinstrong, Versace, Moonlight, El Loco o El Eco, diversos espacios nocturnos en los que convergían, sobre todo, homosexuales de clase media y alta. El *cochón* lumpen se quedó en el antiguo centro de la ciudad, marcando las diferencias de clase del gueto homosexual a través de la distribución geográfica.

En esta época, las organizaciones LGBTI y de lucha contra el VIH/SIDA tomaron fuerza, pues hubo desembolsos internacionales destinados a Nicaragua por ser un país en posguerra. Mientras, la presidenta ascendía los brazos al cielo en sinónimo de victoria, nosotras fuimos criminalizadas con el artículo 204 del Código Procesal Penal, el artículo contra la sodomía. Esa óptica del Estado hacia nuestras diferencias más la propagación del virus nos hizo colectivizar con más fuerza las luchas. Entonces, aparecieron asociaciones fundacionales que abrirían paso a lo que vendría después: Xochiquetzal, fundada por las lesbianas feministas Hazel Fonseca y Mary Bolt González, y Nimehuatzin dirigida por Rita Arauz. También apareció SHOMOS, Nosotras, el Grupo por la Visibilidad Lésbica, Puntos de Encuentro e Ixchen. Por su parte, Sergio Navas, activista homosexual, puso las bases de ASONVIHIDA, continuando las demandas de las personas VIH positivas. Gracias a los esfuerzos colectivos, diversos espacios abrían sus escenarios a nuestras voces. Entre ellos, el Centro Cultural Coro de Ángeles en donde

se llevó a cabo el primer festival cultural LGBTI. Mientras tanto, el ministro de Educación, Humberto Belli, tildaba los planes de educación sexual como moralmente repugnantes y comparaba nuestros afectos con el sexo entre animales. Mientras tanto, la Iglesia católica en sus homilías arremetía contra los «sodomitas» y exponía que el VIH era la paga del pecado.

En este período apareció la poesía de Héctor Avellán, Francés Daly Montenegro y Rafael Vargarruiz. Avellán es considerado, dentro de la literatura nacional, el primer poeta nicaragüense que abiertamente trata el homoerotismo, mientras que Montenegro es un poeta poco conocido, pero ambos están inscritos en la generación de artistas de los 90. Por otra parte, Vargarruiz ha sobresalido por su trabajo como cineasta, además, ha publicado textos de poesía, él pertenece a la generación de artistas de la década de los 70.

En el libro de poemas *Lobo Jack*, de Rafael Vargarruiz, publicado en 1998, hay un uso de la figura retórica que yo he llamado *mariflaneur*, es decir, el *marica* que utiliza el callejeo y la movilización urbana para construir un recorrido por la ciudad y sus deseos. Dice el poeta:

«Managua is a beautiful town...» decía el extranjero hablando del pueblo nacido por pugna. Nacido en suelo volcánico. «En el peor lugar del mundo», dirían

los japoneses, después del terremoto. Te encontraron después de tres días. Alguna inyección en sobredosis, de tu desasosiego de alópata e insania. A la búsqueda del amor perdido te recorriste todos los cines de Managua.³⁴

La reiteración del amor frustrado, del amor fallido y fugaz lo encuentra en la ciudad y en sus espacios abyectos, así la realización será una constante en el poemario. En este caso, el poeta alude a los encuentros con el deseo en los antiguos cines de la ciudad, una práctica común en Managua, sobre todo después del terremoto de 1972. También reconstruye las prácticas de ligue en los espacios urbanos:

¿Te gustan los Beatles? La pregunta escueta y directa, en doble sentido. Que resuena en toda La crema batida —¿Estás solo? Rápido, respondes. —No, no estoy solo, pero dentro de un momento lo estaré. Regresas. «Let it be, let it be»... interpreta el grupo de guitarristas y luego... Las Colinas.³⁵

En este caso, el poema nos muestra la agilidad del flirteo *cochón*, la pregunta directa, la pregunta propicia, el ambiente de la disco con su música de fondo y, por último, la transición del espacio público al privado, de La crema batida pasan a Las Colinas, residencial ubicada en las afueras de Managua. Este movimiento de lo público a lo privado

³⁴ Rafael Vargarruiz, *Lobo Jack* (Managua: HISPAMER, 1998), 132.

³⁵ Vargarruiz, *Lobo Jack*, 52.

me lleva del coqueteo al sexo. Vargarruiz tendrá en su poemario distintas construcciones metafóricas de este: «Y el tocadiscos como arado, cruje al gemido del cercado camastro en que yaces, verdugo malandrín el hacha en medio, en medio navaja».³⁶

En *Lección para una vieja poeta joven*, Héctor Avellán se cuestiona la funcionalidad de la poesía al decir que: «ningún poema sirve para nada/ —yo declaro la bancarrota de este poema escrito/ entre gasolineras y semáforos—/ porque todos los poemas engendran nada/ o algo que lleva a nada».³⁷ En los versos citados leo la relación que hay entre la creación poética y lo urbano, lo disfuncional de la poesía y la derrota del poeta ante la letra. Estas ideas más el deseo homoerótico serán temas recurrentes en la poesía de Héctor. Este texto pertenece al cuaderno de poemas *La mala uva*, publicado en 2003; en este libro, Avellán recopila escritos de entre 1996 y 2002.

En el libro *Las ciruelas que guardé en la hielera*, poemas 1994-1996, el poeta hilvana el deseo homoerótico con el discurso de la muerte. En esta época, en Nicaragua tanto la criminalización como el pico del estigma del VIH-SIDA eran dos factores que atravesaban las vidas de los sujetos LGBTI. En el poema «De las muertes posibles de William S. Burroughs», Avellán escribe: «Pudiste ser víctima de un asesino en serie,/ de esos que planean su crimen como estrategia de ajedrez/ o trama de novela inglesa./

Pudo ser el SIDA y el placer./ Pudo ser el amor.»³⁸ Aquí intuyo un desdoblamiento del miedo del poeta en la figura del escritor norteamericano de la Generación Beat. Atraviesa el texto el miedo inminente a la muerte dada por mano criminal o producto del SIDA.

Frances Daly Montenegro publicó la mayoría de su producción poética en la revista literaria *400 elefantes*, que fue producto de un movimiento de escritores jóvenes de la Universidad Centroamericana de Managua. En los textos de Montenegro hay una exposición literal del deseo homoerótico. Es un poeta que con desparpajo se atrevía, inclusive, a *performar* en lecturas públicas universitarias sus versos, escandalizando a muchos y cautivando a otros. Quizá, Frances es el poeta más polémico de esa generación homosexual que se abre paso en la década de los 90 en un contexto hostil. En el final del poema «Terrón de azúcar crudo» leo: «¡Pero si abro los ojos/ enmudece este sueño./ Mejor eyacula sobre la tez/ terrón de azúcar crudo/ desbarátate en el glande».³⁹

La exposición de la orgía se hace visible en el poema «PUBISBOCANOPENE»: «dos penes, dos pubis, cuatro anos/ cuatro tetas hacen figuras,/ cuentan cuentos de Exupéry/ mientras/ David fusiona su sudor/ su semen/ sobre el hoyo de César,/ mientras/ dos clítoris se besan tiernamente».⁴⁰ La exposición del deseo a través de los cuerpos se evidencia

³⁶ Vargarruiz, *Lobo Jack*, 29.

³⁷ Héctor Avellán, *Más dulce que el amor. El libro del Rey David* (Managua: HIVOS, 2013), 68.

³⁸ Avellán, *Más dulce que el amor*, 54.

³⁹ Frances Daly Montenegro, «Terrón de azúcar crudo», *400 elefantes*, n.º 1 (1995), 6.

⁴⁰ Frances Daly Montenegro, «PUBISBOCANOPENE», *400 elefantes*, n.º 5 (1996).

en ese poema de Frances Daly, ahí aparecen imágenes de lo privado que se tornan públicas en la letra, provocando la dislocación del discurso moral de aquella época.

En la década de 1990, apareció develado el deseo homoerótico teniendo a la poesía como anclaje fundamental. Héctor Avellán es considerado el primer poeta homosexual que construyó sus versos desde ese sentir de la otredad sexual. Tanto el arte como las luchas activistas por la visibilidad LGBTI despuntaron en esta época como espacios de acción política. Como vemos, la selección de estos tres escritores, enmarcada en esta época, tiene una transversalidad que une la espacialidad urbana centrada en Managua, el deseo *cochón* que muestra sin tapujos sus fracasos, sus modos de interactuar, sus formas y el miedo latente ante el virus del VIH.

Un *closet* que se abre...

Esta genealogía se ha centrado en la producción letrada que emerge en la región del Pacífico nicaragüense. Desde este espacio geográfico se ha definido y redefinido la cultura y la nación desde hace más de dos siglos, ahí radica su importancia. Los intelectuales de esta región instauran su supremacía a partir del ejercicio del poder letrado.

Desde la década de los 50, noto la aparición del deseo homoerótico/*cochón* en el arte nicaragüense. Esto produjo una dislocación discursiva que otorgaba agencia a los sujetos homosexuales en contextos de criminalización y represión específicos. Noto que el arte era un *closet* que se abría en medio de la dictadura somocista. Esta,

como proyecto nacional, tenía normas ciudadanas que criminalizaban al sujeto homosexual y sus deseos. Así utilizó los aparatos de represión para un saneamiento social, lo que produjo que los *cochones* se vieran como ciudadanías impuras contrapuestas a la norma heterosexual. Estas ideas fueron fluctuando y se convirtieron en lastres durante toda la última mitad del siglo XX en Nicaragua, pues cada proyecto de nación inscribió nuevos signos sobre este discurso de rechazo a las otredades sexuales.

Anoto que el travestismo como estética va a ser predominante en los discursos de los letrados homosexuales durante este período. Esta utilización estética permitió la visibilización de sus deseos, de sus conflictos y también de sus críticas al sistema que oprimía sus voces. Por otro lado, observo que hay un diálogo permanente entre los saberes de la cultura popular y la letrada, pues hay una constante referencialidad a las fugas culturales del *cochón* de a pie, expresadas en el denominado folclore, que no es más que el tejido signico de las expresiones culturales de los pueblos subalternos. Anoto que cada artista ha trabajado con conceptos específicos dadas las líneas estéticas de sus obras, por ejemplo: en Steiner opera el homoerotismo con desdoblamiento dramático, en Ycaza la estética barroca, en Blandón las dislocaciones entre el travestismo escénico y el travestismo literario, mientras que en los poetas Vargarruiz, Avellán y Montenegro operan las relaciones entre lo urbano y los deseos.

En este periplo encuentro las tensiones conceptuales entre *sujeto cochón* y *sujeto gay*, pues hay una marcada diferenciación dada

por la clase, la etnia y los accesos económicos. Se insta una supremacía excluyente del segundo sobre el primero, sin embargo, es importante para mí señalar que en el devenir de las otredades sexuales, el sujeto *cochón* ha sido siempre problemático, cuestionador y crítico ante los sistemas que lo oprimen. Trazar esta genealogía también me permite ubicar puntos de encuentros entre el activismo político y el arte. Es decir, observo que hay marcadas diferencias generacionales que también estarán dadas por el contexto en el que los trabajos emergen.

Abrir el *closet* del poder letrado nicaragüense también me permite encontrar un pasado que explica los trabajos que se produjeron en las generaciones que nacimos en la década de los 90. Pienso en la aparición de la primera novela de temática gay: *Debajo de la cama*, de Carlos Luna; la poesía de Hanzel Lacayo, Jorge Campos y Juan Francisco Durán; la obra performática de Elyla Sinvergüenza y la producción del espacio de disidencia *artivista Operación Queer*, la

performance no binaria que desde la música hace Siddhartha Cardenal, entre muchos otros. Además, me permite construir vínculos que amplíen este itinerario con otros artistas de diversas épocas. Pienso en la obra pictórica de Leoncio Sáenz, las pinturas y los versos de Omar D'León, la dislocación en la danza propuesta por Alejandro Cuadra en el ballet folclórico y Elving Vanegas en la danza moderna. También este método de análisis puede funcionar para hurgar en el mundo de los deseos lésbicos y encontrar otras rutas posibles que coadyuven a la visibilización de otras maneras del ejercicio político. Además es importante, para otros acercamientos, mover la mirada y hurgar en los archivos producidos en otras regiones del país. Es meritorio decir que este trabajo explora las temáticas poco visibilizadas en la región centroamericana, por tanto, las literaturas que puedan dar referencia de precedentes son invisibles.

Quedan abiertas rutas, quedan abiertas puertas, queda abierto el *closet*...



El derecho al luto: estrategias del activismo para combatir la violencia contra la población LGBTI en El Salvador

ANNALISE GARDELLA¹

Departamento de Antropología, Universidad de Oregón

Resumen

Este artículo se basa en dos meses de trabajo de campo etnográfico en San Salvador, incluyendo entrevistas con activistas y miembros de la comunidad LGBTI y observación participante en docenas de eventos que la población LGBTI organizó. De este modo, exploro las múltiples modalidades de violencia, incluida la violencia estructural y física, que la comunidad LGBTI enfrenta diariamente. Además, uso las teorías de la precariedad, la necropolítica y el derecho al luto para comprender los sistemas que marginan a la comunidad LGBTI y la exponen de manera diferencial a la violencia. Estos casos de violencia son el foco central de la mayoría de las organizaciones LGBTI en su lucha a favor de los derechos humanos. Al ilustrar la red sistémica de violencia en que subyace la existencia *queer* en El Salvador, la comunidad LGBTI demuestra un activismo que aborda un enfoque en los derechos humanos, la visibilización y la reapropiación de su derecho a llorar públicamente por sus muertos.

Palabras clave: Activismo, LGBTI, *queer*, violencia, derechos humanos.

¹ Annalise Gardella es alumna del Doctorado en Antropología Cultural en la Universidad de Oregón, Estados Unidos. Tiene una Licenciatura en Relaciones Internacionales y Español de la Universidad de Nevada, Reno, y una Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Arizona. Sirvió como voluntaria en el Cuerpo de Paz en Potonico, El Salvador, fungiendo como Especialista en Desarrollo Juvenil de 2015 a 2016. Sus áreas de estudio incluyen violencia de género, representación *queer* en los medios, organización feminista y movimientos sociales *queer* en Centroamérica.

* Fecha de recepción: 14 de abril. Fecha de aceptación: 11 de mayo del 2020.

Abstract

This article draws on two months of ethnographic fieldwork in San Salvador, including interviews with activists and members of the LGBTI community and dozens of participant observation events to explore the multiple modalities of violence, including structural and physical violence, that El Salvador's LGBTI community face daily. I draw upon theories of precarity, necropolitics, and the right to grieve in order to understand the systems that marginalize El Salvador's LGBTI community and expose them differentially to violence. Ultimately, these instances of violence are the central focus of most strategic organization in the LGBTI community's fight for recognition and human rights. By illustrating the systemic web of violence that perpetually underlies queer existence in El Salvador, the country's LGBTI community demonstrates a unique and targeted approach to organization that addresses a focus on human rights and a reappropriation of their right to publicly grieve for those they have lost to violence.

Keywords: Activism, LGBTI, queer, violence, human rights.

Introducción

El 24 de junio de 2018, la Federación Salvadoreña LGBTI,² dirigida por la organización de derechos de los homosexuales Entre Amigos en coordinación con una organización internacional llamada Plan Internacional, organizó la séptima Plegaria Rosa anual. Se trata de

una vigilia alumbrada por velas para rendir homenaje a las personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersexuales (LGBTI) que habían perdido sus vidas durante el año y en la historia del país. En el centro histórico de San Salvador, la comunidad se reunió en un pequeño escenario frente al

² El 30 de enero de 2017, 15 organizaciones se unieron para crear oficialmente la Federación Salvadoreña LGBTI (conocida como la Federación). Las conversaciones sobre la unificación de las organizaciones en una sola federación comenzaron aproximadamente ocho meses antes de su creación oficial, fueron provocadas por un facilitador internacional que ayudó a las diferentes organizaciones a trabajar juntas, aunque la iniciativa de formar una federación ya era una idea colectiva y también lo primero en que las organizaciones realmente habían convenido. Los primeros grupos que pudieron unirse fueron AMATE, Colectivo Alejandría, ASPIDH, Esmules, Colectivo Normal, COMCAVIS TRANS y LGBTI+UES. La primera reunión de la Federación fue organizada en COMCAVIS Trans, luego otras organizaciones firmaron. La Asociación Entre Amigos, la organización más antigua de la Federación, fue una de las últimas en firmar, presumiblemente por las divisiones históricas y la resistencia a la unificación. A los activistas independientes se les dio un espacio para firmar en el documento de la Federación, pero no lo firmaron. Según su página de *Facebook*, la Federación Salvadoreña LGBTI es una «federación de organizaciones y activistas con el propósito de reivindicar, defender y promover los derechos humanos de las personas LGBTI para la construcción de una sociedad justa e inclusiva en El Salvador». Consultado en https://www.facebook.com/pg/FESLGBTI/about/?ref=page_internal

Teatro Nacional; las exhibiciones de fotos mostraban las Plegarias Rosas pasadas e imágenes de miembros de la comunidad que fueron asesinados. Los líderes del movimiento hablaron de la violencia que ha enfrentado la comunidad, de cómo las mujeres trans han sido asesinadas sin justicia desde una mítica masacre de mujeres trans durante la guerra civil.³ Los voluntarios y organizadores de Entre Amigos sostuvieron corazones de arcoíris que decían: «Amor es Amor» y llevaban camisetas que decían: «Justicia contra los crímenes de ODIO #EsteEsNuestroFuturo», con las manos levantadas en cada «O» en ODIO y un corazón ensangrentado en el pecho izquierdo de la camisa. Los líderes religiosos hablaron y los grupos religiosos LGBTI Magdala y Libres en Cristo cantaron mientras los miembros de la comunidad llevaban ataúdes al escenario. En cada ataúd había un espejo y un letrero que decía:

Somos seres humanos IGUAL QUE TÚ.
Las personas de la comunidad LGBTI,
son asesinados con lujo de barbarie por el
solo hecho de ser parte de una población
en condiciones de vulnerabilidad, porque
no se nos respetan nuestros derechos.
Para los vivos debemos respeto... para los
muertos debemos justicia.

Los asistentes podían mirar el ataúd y verse reflejados, un recordatorio de que usted podría estar adentro del ataúd. El mensaje en el letrero apeló a la humanidad del público, exigiendo respeto y enfatizando el peligro y la vulnerabilidad de la población.

La Plegaria Rosa es un ejemplo de la relación íntima entre el activismo y la violencia en el movimiento LGBTI salvadoreño. En un país donde «la expectativa de vida de una mujer trans... no sobrepasa los 35 años» y ninguno de los asesinatos de personas LGBTI ha resultado en justicia, la responsabilidad de recordar y honrar a los muertos, así como luchar por un futuro mejor, recae sobre los hombros de la comunidad LGBTI, como suele ser el caso de los sobrevivientes de violencia.⁴ La ubicación de la Plegaria Rosa, en el corazón de la capital y en uno de los lugares más públicos y visibles de la ciudad, refleja el compromiso activista de apropiarse de espacios peligrosos y afirmar el derecho de las personas LGBTI a existir. Sin embargo, dentro de este espacio público, el evento es para la comunidad porque es para sanar, recordar y honrar. A través de los ataúdes, camisetas, carteles y discursos, los organizadores exigen respeto por los vivos y justicia por los muertos. Simultáneamente, la canción de clausura del evento exige «un

³ Amaral Palevi Gómez Arévalo, «Del orgullo gay a la Diversidad Sexual: organización de identidades sexuales disidentes en El Salvador», *Diálogos Latinoamericanos* 25 (2016): 103; Lester J. Feder and Nicola Chávez Courtright, «This Is What Happened To The Missing Trans Women Of El Salvador», *Buzzfeed News*, 27 de diciembre de 2015. Consultado el 7 de abril de 2019, <https://www.buzzfeednews.com/article/lesterfeder/the-savior-of-the-world-watched-as-these-trans-women-disappe>

⁴ «Violencia e intolerancia, el diario vivir de mujeres trans en El Salvador», *Chicago Tribune*, 23 de septiembre de 2019. Consultado en <https://www.chicagotribune.com/hoy/ct-hoy-trans-el-salvador-20190923-wabygxnffr5hh4lqq6koj7aja-story.html>

mundo nuevo» y «amor sin barreras», las oraciones, velas y discursos de recuerdo exigen la esperanza de un futuro mejor y honran a los asesinados antes de que haya más víctimas.

Activistas y eventos conmemorativos como la Plegaria Rosa en El Salvador demuestran las formas en que la comunidad LGBTI ha adaptado la metodología organizacional para abordar el miedo omnipresente a la muerte y la necesidad de supervivencia. Estos eventos también subrayan el poder necropolítico, es decir, el poder para determinar cómo algunos pueden vivir y otros deben morir, poder que es ejercido contra las personas LGBTI, haciendo que sus vidas sean desechables y que sus muertes no posean el derecho de luto.⁵ Esta falta de luto, marcada por la indiferencia hacia sus muertes y la impunidad de sus asesinos, por tanto, requiere formas distintas de activismo que forjen un espacio público para que la población LGBTI llore a sus muertos como comunidad y obligue al público a reconocer su duelo. Este documento explora las modalidades múltiples de violencia que enfrentan las personas LGBTI salvadoreñas, incluida la compleja red de violencia estructural, simbólica y física que impregnan sus vidas a diario. Al examinar estas modalidades de violencia, en consecuencia, podemos examinar tanto la forma

en que operan la necropolítica y el derecho de luto en el contexto salvadoreño, como las estrategias organizativas y la resistencia que utilizan los activistas y las organizaciones para abordar los problemas de violencia, dar visibilidad a los problemas más graves que enfrente la comunidad y llorar por sus muertos en un sistema que los ha considerado desechables e indignos de sufrir.⁶

Necropolítica, el derecho de estar de luto y el sistema de género colonial/moderno

La comprensión de la violencia contra la comunidad LGBTI salvadoreña requiere un análisis histórico que sitúe las interpretaciones modernas de género y sexualidad en la larga historia del país que se remonta a la colonización. El «sistema de género colonial/moderno» de María Lugones nos ayuda a comprender la violencia en las intersecciones, o enredos, de clase, raza, género, y sexualidad.⁷ Lugones se expande sobre la teoría de Aníbal Quijano sobre la *colonialidad del poder*, que articula un poder global, eurocéntrico y capitalista que clasifica las sociedades y las poblaciones a través de las jerarquías raciales.⁸

Lugones utiliza las teorías de feministas negras y feministas del tercer mundo, incluida la teoría de la raza crítica y la teoría de la

⁵ J. A. Mbembe y Libby Meintjes, «Necropolitics», *Public culture* 15, n.º 1 (2003): 11.

⁶ Este documento se basa en la investigación de mi maestría cuando pasé dos meses en San Salvador. Durante este tiempo, completé la observación participante en docenas de eventos e hice 28 entrevistas etnográficas a activistas, organizadores y miembros de la comunidad LGBTI.

⁷ María Lugones, «Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System», *Hypatia* 22, n.º 1 (2007): 186.

⁸ Lugones, «Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System», 187.

interseccionalidad⁹ para examinar cómo la colonialidad del poder también impone un sistema jerárquico de género y sexualidad que refuerza la dominación y la explotación.¹⁰ Ella señala que la colonialidad no solo tiene sus raíces en las jerarquías racializadas, sino que «impregna todo el control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, la subjetividad/intersubjetividad y la producción de conocimiento desde estas relaciones intersubjetivas».¹¹ Este posicionamiento teórico nos permite examinar cuestiones como la violencia de género desde una comprensión histórica y colonial, al mismo tiempo nos permite explorar la complejidad de las intersecciones de raza, clase y sexualidad. Lugones hace dos preguntas que encuentro útiles para examinar los movimientos sociales LGBTI, especialmente en el contexto de las estructuras sociales donde prevalece la violencia:

¿Cómo entendemos la heterosexualidad no solo como normativa sino también como consistentemente perversa cuando se ejerce violentamente en todo el sistema moderno de género colonial para construir un sistema mundial de poder? ¿Cómo llegamos a comprender el significado mismo del heterosexualismo como vinculado a una dominación persistentemente violenta

que marca la multiplicación de la carne al acceder a los cuerpos de los que no estén libres en patrones diferenciales diseñados para constituirlos como la materialidad torturada del poder?¹²

Las preguntas que presenta Lugones también se pueden examinar más a fondo en el contexto latinoamericano, especialmente en el contexto salvadoreño. Desde los historiadores y archiveros de la época colonial y de la inquisición española en América Latina, podemos situar cómo el poder imperial de la Iglesia y el poder del Estado que dominaron las colonias de América Latina regulaban los deseos íntimos. El colonialismo se promulgó en el cuerpo e impuso estándares europeos de sexualidad y género, sentando así el precedente de la violencia como castigo por la disidencia.¹³ Aunque el registro histórico específico de la disidencia sexual durante la época colonial en El Salvador es limitado, está claro que la Iglesia buscó regular actos sexuales específicos, incluida la sodomía.¹⁴ Los registros históricos indican que a pesar de la abolición técnica de las leyes coloniales que prohibieron las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo al final del período colonial, los estigmas sociales y la discriminación permanecieron arraigados en la sociedad

⁹ Kimberlé Williams Crenshaw, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color», *Stanford Law Review* 43, n.º 6 (1991): 1,241.

¹⁰ Lugones, «Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System», 189.

¹¹ Lugones, «Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System», 191.

¹² Lugones, «Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System», 187-88.

¹³ Zeb Tortorici, *Sins against Nature: Sex and Archives in Colonial New Spain* (Durham: Duke University Press, 2018), 3.

¹⁴ Amaral Arévalo, «“Muy afeminado”: la sexualidad proscrita en el periodo colonial salvadoreño», *Discriminaciones* (2019): 61.

teniendo implicaciones duraderas hasta la actualidad.¹⁵ A través de estos exámenes complejos sobre cómo el poder se entrelaza en las categorizaciones sociales, comienzo a abordar tanto el tema de la violencia entre la comunidad LGBTI de El Salvador como la resistencia a la opresión que constituye el movimiento del país.

Para entender por qué las personas LGBTI están expuestas de manera desproporcionada a la violencia, también debemos observar los sistemas que marginan ciertas identidades, los cuales hacen que solo aquellos que se ajustan a los parámetros normalizados de género, raza, clase y sexualidad sean dignos de vida y dignos de luto en su muerte. Particularmente, los estudios sobre la necropolítica (*queer*),¹⁶ el derecho de luto y el concepto de la precariedad delimitan las formas en que la sociedad está estructurada para exponer desproporcionadamente a algunas personas a la muerte. Partiendo de

estas teorías, podemos desenterrar los sistemas que impulsan la marginación y exponer las dinámicas de poder que crean existencias precarias para las personas LGBTI en El Salvador.

Las teorías de Judith Butler sobre la falta del derecho al luto y la precariedad reflejan una imaginación *palimpsesta* de cómo los cuerpos están articulados material y ontológicamente y cómo esas articulaciones resultan en una distribución desigual de la vida y la muerte. El discurso de Butler está en sintonía con la teoría del poder necropolítico de Mbembe, que examina la asignación desproporcionada de la muerte según la raza, la clase, el género y la sexualidad. Butler explora cómo «los cuerpos están formados y dotados de importancia en el marco histórico y el discurso a través del cual [se forman]». ¹⁷ Dado que solo podemos entender los cuerpos dentro de nuestros discursos disponibles y limitados, Butler

¹⁵ Arévalo, «“Muy afeminado”: la sexualidad proscrita en el periodo colonial salvadoreño», 63.

¹⁶ Utilizo la palabra *queer* a lo largo de este texto principalmente como una referencia a la praxis política y a la existencia de aquellos que no caen dentro de los estándares binarios y heteronormativos de género y sexualidad. *Queerness* es una referencia a la teoría *queer* (*cuir*), que extrapola a la desviación como una plataforma para imaginar nuevas formas de existencia, resistencia y amor que desafían los sistemas normativos y violentos incrustados en la sociedad. En el contexto salvadoreño, vale la pena señalar que hay muy pocos activistas dentro de las organizaciones que se identifican abiertamente como *queer*, aunque es más probable que muchos jóvenes que comienzan a involucrarse en el movimiento se identifiquen como tales. Algunos de los activistas salvadoreños que se identifican como *queer* han expresado que están influenciados por teóricos, por ejemplo, el teórico y trans Paul B. Preciado, y a menudo adoptaron formas encarnadas de activismo y resistencia como formas fluidas no binarias de vestimenta y adaptaciones de discurso que están diseñadas para hacer que otros cuestionen los sistemas normativos. Si bien, muchos activistas pueden no identificarse como *queer*, utilizo el concepto de *queer* para situar estas formas de activismo que utilizan la identidad sexual o de género desviada como un medio para criticar o rechazar los sistemas jerárquicos violentos de género. Uno podría cuestionar legítimamente el uso de este término específico como una generalización occidental, aunque muchos teóricos han adaptado la teoría *cuir* al contexto latinoamericano, pero la adición de interpretaciones salvadoreñas de *queerness* a los cuerpos de literatura sobre teoría *queer/cuir* tiene el potencial de expandir el significado y descolonizar marcos de identidad y praxis *queer*.

¹⁷ Judith Butler, «Why Bodies Matter», Conferencia en Lisboa, Portugal (junio de 2015). Consultado en <https://www.youtube.com/watch?v=IzWWwQDUPPM>

dice que el cuerpo material es «el sitio de nuestro fracaso lingüístico» y, por lo tanto, los cuerpos, especialmente los cuerpos que no caben en el binario y los cuerpos trans, nunca llegan a ser reconocidos. Este reconocimiento erróneo toma muchas formas y está articulado por muchas modalidades de violencia que luego conducen a una «forma desrealizada de vivir en el mundo... viviendo en las sombras, no como un sujeto humano sino como un fantasma».¹⁸ Los movimientos sociales abren la posibilidad de hacer que sus vidas sean visibles y audibles, para que las personas tengan espacio para celebrar y llorar. Dentro de los grupos de personas cuya materialidad encarnada siempre es cuestionada, mal reconocida y utilizada como un lugar justificable de violencia, una lucha constante y continua por el reconocimiento seguirá diariamente.

El reconocimiento (y la lucha constante por el reconocimiento) es un tema que Butler también aborda cuando teoriza sobre el concepto de precariedad en relación con la violencia sistémica extensa y la (in) capacidad de estar de luto. Butler define la precariedad como la «condición inducida políticamente en la que ciertas poblaciones sufren fallas en las redes sociales y económicas de apoyo y quedan expuestas de manera diferencial a lesiones, violencia, y muerte».¹⁹ Las estructuras integradas en nuestra sociedad crean jerarquías diferenciadas de ser que relegan a algunas personas, a

menudo aquellas que no encajan dentro de los modelos productivos y normalizados del patriarcado, de la supremacía blanca y del capitalismo, a mundos de muerte, o «formas nuevas y únicas de existencia social en la que grandes poblaciones están sujetas a condiciones de vida que les confiere el estado de muertos vivientes».²⁰ Para Butler, «las vidas sin derecho al luto son aquellas que no pueden perderse ni destruirse, porque ya habitan en una zona perdida y destruida; están, ontológicamente, y desde el principio, ya están perdidos y destruidos, lo que significa que cuando se destruyen en la guerra, nada está destruido».²¹ Aquellos a quienes se les permite morir (a través de la violencia sistémica o la violencia física) en un sistema jerárquico existen sin el derecho al luto, debido a que un reconocimiento sistémico de sus muertes como algo más que *fallas justificadas* o individualistas amenazaría la continuación de los sistemas hegemónicos.

La falta del derecho al luto, que menciona Butler, conceptualiza a aquellos que ni siquiera cuentan lo suficiente como para ser contados. Dado que muchos de los asesinatos de personas LGBTI en El Salvador no se denuncian y los que se denuncian no se cuantifican de manera significativa o accesible, la comunidad tiene la grave responsabilidad de hacer que sus muertes cuenten. La Plegaria Rosa es uno de los únicos espacios físicos para conmemorar públicamente la pérdida

¹⁸ Butler, «Why Bodies Matter».

¹⁹ Judith Butler, *Frames of war: When is life grievable?* (New York: Verso Books, 2016), 24.

²⁰ Mbembe y Meintjes, «Necropolitics», 40.

²¹ Butler, *Frames of war*, 19.

de personas LGBTI que son asesinadas, ya que el sistema de justicia no ofrece registro ni justicia por sus muertes. La comunidad LGBTI salvadoreña existe en esta «forma de vida desrealizada en el mundo», al ser enfrentados a la realidad de su propia falta de derecho al luto fuera de su comunidad, los activistas toman el dolor y la lucha por la justicia en sus propias manos. La Plegaria Rosa es un esfuerzo activista, como dice Butler, un sitio de lucha constante por el reconocimiento que busca remediar los fracasos del Estado y la sociedad para abordar la violencia extrema contra la comunidad LGBTI. La Plegaria Rosa es un espacio de duelo para la comunidad y un espacio público que obliga a los transeúntes a ver y reconocer esta muerte marginal e invisible. Estos espacios de activismo frente a la violencia ofrecen una comprensión tangible de cómo las teorías de Butler adquieren significado en las realidades vividas.

Para comprender el derecho al luto y la precariedad también podemos extraer de las teorías de la necropolítica, específicamente de la necropolítica *queer*. La teoría de la necropolítica de Mbembe y Meintjes, o la «subyugación de la vida al poder de la muerte», describe la distribución desigual de la vida que deshumaniza a algunas poblaciones haciéndolas desechables.²² Bajo los vastos sistemas de biopoder²³ y necropolítica, no es solo el Estado quien tiene el poder de dejar

vivir y rechazar hasta el punto de la muerte o ejercer el derecho a matar y el derecho a exponer a las personas a la muerte, sino que la ubicuidad del poder como un sistema normalizado y de vigilancia en la sociedad también trabaja para valorar una vida sobre otras. Para comprender las formas en que la biopolítica y la necropolítica operan para regular el género y la sexualidad, recurrimos a las teorías de una «necropolítica queer», para examinar así:

Las formas en que la diferencia sexual se absorbe cada vez más en los aparatos hegemónicos, de una manera que acelera la muerte prematura para aquellos que son asimilables en los regímenes liberales de derechos y representación y, por lo tanto, se vuelven desechables.²⁴

La necropolítica *queer* proporciona así un marco para examinar el papel del poder necropolítico en la determinación de quienes están marginados a los mundos de muerte debido a su género y sexualidad. La omnipresencia de la muerte dentro de la realidad de las vidas de las personas LGBTI, que las relega a un estado de muertos vivientes, es el resultado de estos sistemas de poder necropolítico de género.

El marco en que la sociedad ubica a aquellos que valen está determinado por la narrativa hegemónica de quién y qué importa.

²² Mbembe y Meintjes, «Necropolitics», 39.

²³ Según Michel Foucault, biopoder es «la organización del poder sobre la vida». Michel Foucault, *The history of sexuality: An introduction* (New York: Vintage Books, 1978), 139.

²⁴ Jin Haritaworn, Adi Kuntsman y Silvia Posocco (Eds.), *Queer necropolitics* (New York: Routledge, 2014), 1.

Cuando pensamos en el derecho al luto en el contexto de los homicidios rituales de «matanza excesiva» de mujeres trans en El Salvador, por ejemplo, vemos la política sexualizada de cómo los cuerpos son leídos discursivamente por otros para determinar primero por qué y cómo el agresor actúa con violencia hacia los cuerpos trans y luego lo que sucede póstumamente: ¿Se trata el asesinato con justicia?, ¿La persona es llorada?, ¿Quién sufre por ella? Butler, Mbembe y los teóricos de la necropolítica *queer* nos brindan las herramientas para comprender la distribución diferencial de la vida, la muerte y, lo que es más importante, abrir un marco para que las personas marginadas resistan el poder necropolítico que actúa sobre ellas.

Un movimiento nacido en violencia

La historia y la organización actual de la comunidad LGBTI en El Salvador no se pueden entender fuera de su relación con la violencia, la historia colonial y el Estado moderno. El país tiene una de las tasas de homicidios más altas de todos los países que no están en guerra y una de las tasas más altas de feminicidio en el mundo.²⁵ La muerte, la pérdida y el miedo son una parte integral de la vida diaria en El Salvador. La violencia física es una norma generacional,

podemos colocar como ejemplo a las tres últimas generaciones, las que han vivido una violencia casi constante, comenzando con la guerra civil en 1980 y continuando hoy con el imperialismo estadounidense, la violencia de pandillas, la violencia policial y las normas culturales machistas; además de la violencia, el miedo que provoca es dominante en toda la sociedad salvadoreña.²⁶

Aunque esta violencia afecta a todos los salvadoreños, las mujeres y las personas LGBTI están más cerca de esa violencia, en sus diferentes formas como violencia física: muerte y violación, pero también a través de iteraciones más sistémicas como la homofobia, la transfobia, la deshumanización y la pobreza.²⁷ La violencia basada en el género, como los feminicidios o el asesinato de mujeres porque son mujeres, a menudo se caracteriza por una «matanza excesiva» y ritualizada en la que la mujer no solo es asesinada sino torturada y desmembrada. Las personas LGBTI enfrentan asesinatos igualmente brutales porque desafían las normas de género socializadas y, por lo tanto, son vistas como una amenaza; su desviación se convierte en una justificación para su asesinato. Esta violencia de género está enraizada tanto en la normalización general de los actos violentos en El Salvador como en las normas sociales machistas y homofóbicas que buscan reforzar una jerar-

²⁵ «A Gendered Analysis of Violent Deaths», *Small Arms Survey* (November 2016). Consultado el 10 de octubre de 2017, www.smallarmssurvey.org/fileadmin/docs/H-Research_Notes/SAS-Research-Note-63.pdf

²⁶ Mo Hume, «The myths of violence: Gender, conflict and community in El Salvador», *Latin American Perspectives* 35, n.º 5 (2008): 59-76.

²⁷ Andrew Schoenholtz y otros, *Uniformed Injustice State Violence Against LGBT People in El Salvador* (Georgetown Law Human Rights Institute, 2017), 66.

quía hegemónica de género y sexualidad. Además, la inacción estatal y/o la colusión estatal directa en actos discriminatorios y violentos alimentan la violencia de género y limitan el acceso a la justicia.

Haciendo un esfuerzo para comprender cómo las organizaciones LGBTI en El Salvador usan el activismo para combatir la violencia, examinaremos las modalidades de violencia que se dirigen a la comunidad LGBTI salvadoreña físicamente, sistemáticamente y simbólicamente para comprender sus realidades vividas y examinar las raíces de las estructuras que refuerzan la violencia cotidiana que la comunidad enfrenta. Lugones exige que el análisis de la violencia sistemática se extienda más allá de solo ver la heterosexualidad como normativa, sino que se comprenda la heterosexualidad en el contexto de raza, clase, género y sexualidad como «constantemente perversa», «ejercida violentamente» y que contribuye al sistema más amplio del poder racializado y de la dominación sexual. Este ordenamiento colonial de la sociedad se puede ver en las intersecciones de la jerarquía de género, las clases económicas y la raza en la sociedad salvadoreña que ubica a aquellos que se desvían visiblemente del género preconcebido o de los binarios sexuales, tal como las personas trans, las mujeres masculinas o los hombres femeninos, especialmente cuando son trabajadores sexuales, pobres o indígenas están más cerca de la violencia física. De esta manera, las jerarquías sociales que privilegian ciertas identidades sobre otras

no son solo cuestiones de ideología sino que tienen consecuencias necropolíticas materiales para los marginados. Esta violencia desigual se promulga diariamente a través de las relaciones de poder que restringen la libertad de las personas LGBTI, de manera exponencial en relación con la clase y la raza, permitiendo una amenaza constante de violencia «ideada para constituirlos como la materialidad torturada del poder».²⁸

La violencia física y la proximidad a la muerte son parte de la vida de casi todos mis colaboradores, ya sea a través de experiencias personales de violencia o la pérdida de amigos cercanos y familiares elegidos. Se trata de una identidad visiblemente extraña, especialmente para aquellos que son más visiblemente transgresores de las normas físicas heteronormativas y binarias, lo que sitúa a las personas de manera más precaria bajo la amenaza de daño y muerte. Sin embargo, la violencia toma otras formas que quizás no siempre son tan obvias como la violencia física. Dentro de la comunidad, las estrategias de organización se centran doblemente en la supervivencia y resistencia, ambas constituidas por un enfoque interno en la construcción de la comunidad para la curación y la protección con un enfoque externo en los derechos humanos que busca normalizar las identidades y abogar por la conciencia de los problemas más generalizados que enfrenta la población. El trabajo interno de la comunidad en la documentación de la violencia complementa la defensa pública de la justicia por los

²⁸ Lugones, «Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System», 187-188.

crímenes para los que la impunidad es lo común. Para comprender estas estrategias, primero debemos comprender los problemas inmediatos que enfrenta la comunidad LGBTI salvadoreña, así como las dinámicas subyacentes que normalizan y perpetúan las múltiples violencias que impactan sus vidas.

La mayoría de los países que tienen movimientos LGBTI robustos como Estados Unidos, Argentina, Brasil, España, Chile y Uruguay han liderado una campaña con objetivos secuenciales que tenían como fin aprobar primero una ley de unión civil o matrimonio entre personas del mismo sexo antes de abordar otros problemas que enfrentan las poblaciones LGBTI.²⁹ Dentro de estos países, este camino ha causado diferencias ideológicas, ya que los activistas y aquellos entre las poblaciones más marginadas criticaron a los actores más privilegiados del movimiento por no detener primero el sangrado donde ocurre con mayor frecuencia.³⁰ A diferencia de otros países, las primeras luchas en El Salvador fueron defensivas, se unieron para proteger los derechos de no ser despojados y no perder más vidas.³¹ Ahora que la comunidad tiene un frente unificado más sólido con la

formación de una Federación con 15 organizaciones LGBTI independientes hasta 2017, los objetivos aún no están dirigidos al matrimonio entre personas del mismo sexo. El punto más importante de la trayectoria del movimiento LGBTI en El Salvador es comprender la influencia del miedo y la lucha de la comunidad por la supervivencia. Como lo expresó un activista, Roberto Zapata, de AMATE:³² «La cuestión de la violencia ha sido uno de los factores más importantes, porque para casarse hay que estar vivos... ¿de que nos sirve a nosotros acceder a casarnos si realmente nos estamos muriendo?».³³

Las iteraciones de la violencia sistémica y socialmente institucionalizadas sirven para reforzar una jerarquía de poder, reproduciendo la hegemonía de los hombres heterosexuales y cisgénero tanto a nivel individual como estructural. Aunque la violencia puede conceptualizarse en el contexto de estructuras, sistemas, clase económica y relaciones interpersonales, utilizo la teoría de la violencia simbólica de Bourdieu para encapsular la naturaleza cotidiana de todos los tipos de violencia en El Salvador, que se remontan al período colonial y han servido

²⁹ Elisabeth Jay Friedman, *Interpreting the Internet: Feminist and Queer Counterpublics in Latin America* (University of California Press, 2016), 12.

³⁰ Stephen Brown, «Con discriminación y represión no hay democracia: The lesbian and gay movement in Argentina», en *The Politics of Sexuality in Latin America: A Reader on Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Rights* (2010): 120.

³¹ Annalise Gardella, «¡La Puebla Lucha! LGBTI Activism and Organizing against Violence in El Salvador», (Tesis de Maestría, Universidad de Arizona, 2019), 52.

³² Acción por la Memoria y Apoyo al Trabajo por la Equidad en El Salvador (AMATE) es una organización no gubernamental sin fines de lucro que trabaja por la consolidación de un sector académico y mundo del trabajo inclusivo con la diversidad sexual y genérica a través de la formación y la investigación social con enfoque feminista y de derechos humanos. Consultado en <http://www.amate.org.sv/index.php>

³³ Roberto Zapata, Alejandro Zelaya, Karla Castro (AMATE), *Entrevista personal por Annalise Gardella* (17 de mayo de 2018) San Salvador, El Salvador.

al propósito de normalizar y regular un sistema violento hegemónico. Bourdieu define la violencia simbólica de dos maneras:

Instrumentos de dominación [más precisamente, de legitimación de la dominación] que ayudan a garantizar el dominio de una clase sobre otra [...] y la otra] el poder de imponer [e incluso inculcar] instrumentos de conocimiento y expresión [taxonomías] de la realidad social, que son arbitrarias pero no reconocidas como tales.³⁴

De esta manera, se puede entender la violencia simbólica como todos los modos de violencia sutilmente articulados que oscurecen, legitiman y normalizan los sistemas violentos. Esta definición nos ayuda a comprender cómo la violencia sirve para reforzar una jerarquía de género en El Salvador que justifica la violencia física y estructural sobre la comunidad LGBTI salvadoreña.

Las altas tasas de violencia física y muerte en la población LGBTI de El Salvador están relacionadas con las múltiples formas que toma esa violencia, todas están entrelazadas y colocan a la fuerza a los miembros más marginados de la población en el lugar más cercano a la amenaza final de la muerte. Las normas culturales familiares y religiosas estructuran la sociedad y las familias mediante líneas conservadoras y patriarcales que imponen la heteronormatividad y

castigan a quienes se desvían de las normas de género y sexualidad. Estas normas son reliquias de colonización que han perpetuado la subyugación de las mujeres y las personas LGBTI a lo largo de la historia en el país.

El uso de lenguaje violento con palabras peyorativas, *bullying* y piropos en la calle refuerzan una jerarquía basada en el género y la sexualidad. Esta violencia sutil justifica otras formas abiertas de violencia y penetra en todos los niveles de la sociedad, iniciando en la calle y llegando hasta las oficinas gubernamentales. El uso de palabras como «machorra, culero y maricón» subraya la inseguridad diaria y la otredad de la población LGBTI salvadoreña; además, hace un recordatorio de por qué existe su miedo y el potencial constante de que esas palabras puedan convertirse en acciones violentas. Estas formas de violencia lingüísticamente normalizadas se extienden a otras instituciones de la sociedad, ya que los partidos políticos adoptan el uso de palabras como «culero» para insultar al partido contrario por ser femenino (implicando que femenino significa débil e inferior); del mismo modo, los maestros y compañeros de clase intimidan a los niños LGBTI en la escuela.³⁵ Esta violencia lingüística evidente se refuerza a través de normas socializadas que dictan que aquellos que se desvían del binario de género no valen y, por lo tanto, merecen ser violentados.

³⁴ Pierre Bourdieu, «Symbolic Power», *Critique of Anthropology* 4, n.º 13-14 (1979): 80.

³⁵ *PorTTada*, «Lorena Peña dice que prefiere que gane ARENA que Bukele mientras trata de comprar a periodista», 18 de enero de 2019. Consultado el 7 de abril de 2019, <http://porttada.com/lorena-pena-dice-que-prefiere-que-gane-arena-que-bukele-mientras-trata-de-comprar-a-periodista>

Esa retórica también refuerza las desigualdades sistemáticas que impiden el acceso adecuado a la educación y a la atención médica para la población LGBTI. La violencia sistémica se extiende al campo económico, al campo educativo y a la dificultad del acceso a la vivienda, a través de esa discriminación en entornos laborales formales, la población LGBTI se encuentra en mayor riesgo de pobreza, hambre y violencia física. Según una encuesta de 2014 de personas trans en la capital, el 40.2% de *les encuestades*³⁶ dependen del trabajo sexual para ganarse la vida porque es una de las pocas opciones disponibles para ellos en las estructuras actuales de la sociedad.³⁷ La mayoría de las trabajadoras sexuales trans comienzan el trabajo sexual como adolescentes y continúan practicando esta forma de trabajo durante años.³⁸ La pobreza y los peligros de realizar el trabajo sexual los coloca en mayor riesgo de VIH y violencia física, ya que las pandillas controlan las áreas donde se realiza el trabajo sexual.

El rechazo familiar basado en creencias conservadoras sociales y/o religiosas es intrínseco y normalizado en la sociedad salvadoreña desde la conquista. El rechazo de la familia es una forma de violencia basada en suposiciones simbólicas que consideran que las personas LGBTI no tienen valor,

lo cual justifica el uso de la violencia física contra ellas. La homofobia se convierte en la justificación para cualquier tipo de violencia sobre una persona mientras esté viva y también después de su muerte. A través de los estereotipos y la transfobia socializada (normalizada), la violencia contra las personas trans está justificada porque su existencia se ve como algo que vive fuera de la sociedad. Las estructuras sociales que obligan a las personas marginadas a participar en el trabajo sexual y en la adicción se vuelven invisibles y normalizadas, y ese trabajo sexual y adicción se puede llegar a considerar como una parte integral de las identidades de las personas LGBTI. Ámbar, una activista trans, dice que antes de involucrarse con organizaciones LGBTI, «la única referencia de la transexualidad, de la homosexualidad en aquel momento era la muerte».³⁹ La transexualidad y la homosexualidad estaban (y para muchos todavía lo están) directamente asociadas con la muerte. La normalización de la muerte y la violencia como parte integral de la identidad trans o gay está profundamente arraigada en las normas sociales.

Las estratificaciones sociales de género y sexualidad, que son motivadas principalmente por creencias conservadoras sociales y religiosas que se remontan a la colonización,

³⁶ Utilizo aquí la letra «E» en lugar de «A u O» para indicar la fluidez del género que está limitado dentro de los binarios de las terminaciones de a/o en el idioma español. Para las personas que no se identifican como hombres o mujeres, o que se identifican como género *queer*, la terminación «e» a menudo se usa como un reemplazo. Dado que no puedo conocer el género de los sujetos de este estudio, confío en el uso de un género neutral.

³⁷ Roberto Zapata and Jacky Estrada, «La exclusión laboral de las personas trans en San Salvador,» de Centro de Estudios de la Diversidad Sexual y Género AMATE El Salvador (2016): 29.

³⁸ Zapata y Estrada, «La exclusión laboral de las personas trans en San Salvador,», 56.

³⁹ Ámbar Alfaro, *Entrevista personal* (15 de junio de 2018), San Salvador, El Salvador.

han resultado en altas tasas de homofobia, lesbofobia y transfobia entre la población salvadoreña en general. Sobre la normalización de la violencia, Alfaro nos dice:

Esa violencia está naturalizada y llegamos a creer que no tenemos derecho de tener derechos... es porque el odio está naturalizado... cuántas veces yo no escuché decir que mataron a fulana de tal, ¿por qué? porque era transexual, ah ok. Es como decir, transexual es sinónimo de muerte, eso ha sido, para nadie, [Sic.] yo recuerdo perfectamente, he tenido que ver tantas compañeras, amigos, amigas, conocidas trans que las han asesinado a lo largo de mi vida, o sea que a lo largo de mi vida, la violencia y la muerte ha rondado a mis compañeros y a mis pares, pero nadie dice nada porque es natural, porque pues sí, era transexual, era maricón, entonces hemos naturalizado que ser trans es sinónimo de muerte.⁴⁰

Esta normalización de la muerte se convierte trágicamente en una justificación para los asesinatos, por tanto, como las personas LGBTI no tienen un camino hacia la justicia por el asesinato de sus compañeras, tampoco existe una forma de luto público.

La violencia contra las mujeres y las personas LGBTI se extiende más allá de las pandillas, ya en los perpetradores se incluyen «todo tipo de hombres, policías,

militares, miembros de pandillas y hombres normales que quizás no creas que sean delincuentes hasta que muestran su violencia».⁴¹ La masculinidad de la militarización, la paramilitarización, las pandillas y la autoridad masculina a lo largo de la historia de El Salvador revela también la construcción histórica de la feminidad y la desviación. La fluidez de esta omnipresente amenaza masculina autoritaria coloca a la comunidad LGBTI en constante temor al peligro y, por lo tanto, en constante vigilancia. Si bien, los impactos de la violencia estructural colocan a las personas LGBTI en vulnerabilidad, las altas tasas de violencia, la realidad y el miedo asociados con esta precariedad han hecho que la prevención de la violencia sea una prioridad para la comunidad LGBTI, es decir que están operando en modo de supervivencia. Las mujeres y las personas LGBTI, debido a su posición marginada en una sociedad patriarcal, se consideran desechables, como dice Ámbar sobre su relación como mujer trans con las pandillas:

Al final sos desechable para ellos, al final te van a matar siempre. Te van a matar. Entonces, mientras sos útil te van a mantener y te van a proteger entre comillas, pero luego no, te van a matar. Entonces porque las mujeres y las poblaciones como nosotras trans, en este caso, somos desechables, no valemos nada para ese grupo de personas.⁴²

⁴⁰ Alfaro, *Entrevista personal*.

⁴¹ Kathy Serpas, *Entrevista personal* (4 de junio de 2018), San Salvador, El Salvador.

⁴² Alfaro, *Entrevista personal*.

Esto significa que si son asesinadas no hay consecuencias, sus asesinos tienen impunidad y su muerte puede que ni siquiera llegue al conocimiento público.

Al discutir la prevalencia de feminicidios cometidos contra lesbianas (lesbicidios) en El Salvador, una activista lesbiana, Mariposa, enfatizó que no había forma de saber cuántas mujeres son asesinadas por su sexualidad más allá de las que están fuera del armario y se conocen dentro la comunidad. En julio de 2018, cuando completé esta entrevista, se habían reportado más de 200 feminicidios durante ese año hasta ese mes,⁴³ pero Mariposa subrayó que no hay censo, ni investigación sobre el motivo de estos asesinatos más allá de la categoría general de misoginia, como se describe en la definición de feminicidio.

Las organizadoras de la comunidad lesbiana explican que, si bien la mayoría de las mujeres en El Salvador enfrentan la realidad de la violencia sexual, la diferencia para la comunidad lesbiana es que enfrentan la violencia por su género como mujeres y por su sexualidad. En el caso de las lesbianas, la violencia sexual puede tomar la forma de «violación correctiva» o violación destinada a convertir a una mujer lesbiana en heterosexual, lo que implica que su sexualidad es el resultado de no haber experimentado la penetración de un hombre y hacer valer el derecho del hombre a violarla para librarla

de su lesbianismo. Mariposa describe la gravedad de este problema:

En El Salvador con todo el grupo de mujeres con que hemos trabajado, en el aspecto del autoestima, la mayoría han sufrido o han vivido más de una vez una violación correctiva por el hecho de ser lesbiana porque así se llama a ese abuso sexual, dicen: «yo te violo para que se te quite eso de marimacha...» Correctiva dicen, entonces viene la familia de esta chica lesbiana que fue abusada sexualmente y mejor no hacen nada porque con las violaciones se va a curar, eso se vive aquí... La mayoría, por decirle un número, de diez mujeres, siete o digamos ocho mujeres sufrieron una violación.⁴⁴

Aunque no existe documentación legislativa sobre la violencia contra las lesbianas y tampoco hay consecuencias punitivas que aborden esta forma específica de violencia, existe un riesgo considerable al ser abiertamente identificadas como lesbianas. Además, los tribunales de feminicidio y violencia de género no brindan acceso a la justicia a las mujeres lesbianas que han sufrido violencia por su sexualidad.

Debido a que la violencia es tan común y a que las formas más sutiles de discriminación y violencia normalizan la marginación de la comunidad LGBTI, la impunidad también

⁴³ EFE, «El Salvador registra 227 feminicidios en 2018, un 1,3% más que en 2017», 17 de julio de 2018. Consultado en <https://www.efe.com/efe/america/portada/el-salvador-registra-227-feminicidios-en-2018-un-1-3-mas-que-2017/20000064-3693984>

⁴⁴ Mariposa y Guadalupe (seudónimos), *Entrevista personal* (28 de junio de 2018), San Salvador, El Salvador.

es una norma. Según un representante de la organización de hombres homosexuales Entre Amigos, las personas no denuncian la violencia por varias razones:

Porque tienen miedo, porque son doblemente descompuestos, porque son más vulneradas de lo que fueron anteriormente por los medios de la policía, porque la gente no sabe cómo preguntar, porque es sujeto de burla decirle que otro hombre me golpeó porque era mi pareja, o porque mi papá no me quiere porque soy gay.⁴⁵

La misma violencia normalizada que dicta las jerarquías heteronormativas coloniales en la sociedad salvadoreña crea una cultura de miedo que desalienta a las personas a buscar justicia. La falta de justicia cuando se denuncian casos disuade aún más la participación en el sistema de justicia, donde la mayoría de los casos ni siquiera se investigan. Los sistemas de justicia no solo son ineficaces, sino que a menudo reproducen gran parte de la violencia por la cual las personas marginadas buscan reparación. El mismo activista de Entre Amigos explica el problema de la impunidad:

La mayor vulneración de derechos es sobre las personas transgénero... hay más de 500 casos de homicidios, agresiones físicas y verbales que han sufrido la población LGBTI que no se le ha dado respuesta, o sea esto es bien complicado porque,

entonces dice uno, y para qué voy a ir a poner una denuncia, para qué un papá o una mamá va a exigir que se haga justicia por un hijo si ni siquiera han resuelto más de 500 casos, o sea que la mayor agresión que sufren las personas es a las personas transgénero, son las que mayormente son agredidas constantemente.⁴⁶

La impunidad unilateral y la grave falta de justicia para la comunidad LGBTI, especialmente para la comunidad trans, es una barrera importante para denunciar casos de violencia, tanto fuera como dentro de la comunidad LGBTI, la violencia y la impunidad son normas socializadas que se prestan a la violencia cíclica.

La homofobia está incrustada en la estructura de la sociedad salvadoreña, presente en ambas instituciones y en la socialización de las personas desde el momento en que nacen. La violencia estructural y sistémica comienza en la familia y luego continúa a través de los sistemas de educación, salud y trabajo, empujando a las personas LGBTI a los márgenes de la sociedad, atrapando a muchos en la pobreza y en condiciones de trabajo precarias. Esta violencia sistémica se sustenta en un refuerzo constante de la normalidad a través de señales del lenguaje que determinan qué género y qué normas sexuales son aceptables y cuáles merecen violencia o castigo. Estas modalidades de violencia entrelazadas crean un sistema en El Salvador que aumenta el riesgo de violencia

⁴⁵ Representante de la Asociación Entre Amigos, *Entrevista personal* (25 de junio de 2018), San Salvador, El Salvador.

⁴⁶ Entre Amigos, *Entrevista personal*.

contra las personas LGBTI y luego justifica esa violencia cuando culpa a las identidades sexuales y a la presentación de género como la causa, en lugar de culpar a la homofobia y los ideales heteronormativos que han creado estos sistemas de violencia. De este modo, las formas sutiles de violencia institucionalizada y socializada provocan más violencia física.

Este es el sistema de género colonial/moderno en el que opera el movimiento LGBTI en El Salvador y esta es la proximidad a la violencia que determina las estrategias utilizadas para la organización. Debido a que la violencia es el problema más urgente y destacado en la comunidad LGBTI, casi todas las acciones tomadas por la comunidad activista buscan abordar la violencia en sus diversas formas. Estos modos de violencia dentro de la población LGBTI salvadoreña se interconectan y se apoyan mutuamente, facilitando una situación excepcionalmente peligrosa para la población LGBTI y, al mismo tiempo, proporcionando los medios para diseñar estrategias de resistencias únicas y específicas que tienen como objetivo combatir esta situación culturalmente específica de violencia.

Organizarse en torno a la violencia

La historia de la comunidad LGBTI en El Salvador nació en la violencia y ha existido y se ha organizado en torno a este tema desde

sus inicios.⁴⁷ Todo el trabajo que realiza la comunidad busca combatir la violencia de una forma u otra; por tanto, todo el trabajo de construcción comunitaria se centra en el autocuidado de la violencia o en la construcción de la comunidad para aliviar los efectos de la violencia. Muchas de estas estrategias, incluso la genealogía del movimiento LGBTI, tienen sus raíces en la batalla larga por los derechos de las mujeres en América Latina, ya que activistas y organizaciones colaboran y elaboran estrategias regionales con los movimientos feministas para combatir los problemas de violencia de género. Aquí exploro algunas de las estrategias que el movimiento LGBTI salvadoreño ha adoptado para abordar esta violencia sistémica y generalizada que amenaza la vida de las personas LGBTI en El Salvador. Particularmente, me refiero a las metodologías activistas que están diseñadas para combatir la marginación necropolítica de las personas LGBTI y permitirles buscar reconocimiento tanto en la vida como en la muerte.

Debido a que los niveles de violencia contra la población LGBTI en El Salvador son devastadoramente altos, gran parte de toda la organización estratégica del movimiento se centra en el tema de la violencia. Este enfoque toma muchas formas: honrar a quienes han sido asesinados, buscar justicia por delitos de odio, tomar acciones legislativas para prevenir la violencia,⁴⁸

⁴⁷ Gardella, «¡La Puebla Lucha! LGBTI Activism and Organizing against Violence in El Salvador», 41-62.

⁴⁸ La comunidad LGBTI ha tenido una serie de victorias, a pesar de la derrota de la legislación propuesta que habría declarado el matrimonio únicamente entre un hombre y una mujer. Algunas de sus victorias han sido la aprobación de legislación contra la discriminación, la defensa de los derechos de los trabajadores de LGBTI y la ayuda a las personas trans para obtener el derecho al voto, así como la movilización para proteger esos derechos de voto durante las elecciones. Consultado en <https://agenciapresentes.org/2019/02/04/el-salvador-por-primera-vez-se-garantizo-el-voto-a-las-personas-trans/>

realizar marchas públicas y eventos para humanizar a la población y exigir derechos, y organizar talleres enfocados internamente que busquen reparar el daño y el trauma de la violencia. Esa violencia ha sido la fuerza impulsora de la organización LGBTI en El Salvador desde la creación del movimiento, pero los intentos recientes de unificación a través de la creación de la Federación han solidificado estrategias y objetivos específicos para el movimiento en su conjunto. Al examinar el movimiento LGBTI en El Salvador, podemos entender cómo la violencia sistémica se dirige a la comunidad LGBTI y cuáles son las formas valientes y específicas en que la comunidad aborda esa violencia en su camino hacia la justicia y la realización de su mundo distinto.

Cuatro días después de la Plegaria Rosa en San Salvador, la Federación, COMCAVIS TRANS⁴⁹ y Entre Amigos organizaron la primera Plegaria Rosa en San Miguel, un departamento oriental del país. Este evento, celebrado bajo un fuerte calor en las canchas de baloncesto de un centro comunitario local, fue aleccionador y sombrío. La Plegaria Rosa en San Miguel no pudo desarrollarse en el centro de la ciudad como el evento en San Salvador porque el nivel del peligro era demasiado alto y el miedo demasiado grande. En la audiencia había seis reinas de belleza coronadas por el departamento de San Miguel y en el panel de honor se sentó la reina trans y activistas y

algunos líderes del movimiento. Una transformista realizó una obra en la que gradualmente se quitó los zapatos y la peluca, para luego caer al suelo con angustia emocional, Magdala y Libres en Cristo cantaron. En un área del país donde hay poca organización de la comunidad LGBTI e incluso tasas más altas de asesinatos, la Plegaria Rosa de San Miguel dejó a casi todos los miembros de la audiencia con lágrimas en los ojos. Esta segunda Plegaria Rosa en San Miguel fue indicativa tanto del compromiso de la Federación de expandir el alcance de su organización como de la desesperada necesidad de corregir la violencia en áreas fuera de la capital. Nuevos alcances de eventos como este ahora son posibles debido a la creciente unidad del movimiento y al compromiso a largo plazo de la Federación con el movimiento LGBTI.

Las Plegarias Rosas actúan como un espacio para enumerar las vidas LGBTI perdidas, el duelo dentro de la comunidad y, a veces, identificar a personas perdidas que son miembros de la comunidad. Cuando se le preguntó sobre la justicia para las lesbianas asesinadas por su género y sexualidad, Mariposa respondió:

Ha habido más de 180 feminicidios hasta la fecha, entonces entre ellas no nos damos cuenta si esta mujer era lesbiana o qué, porque no hay una identificación, no hay un profundo registro, y aunque tal vez sea

⁴⁹ COMCAVIS TRANS es una organización que trabaja «incansablemente para que el Estado visibilice, reconozca y dé cumplimiento a los derechos humanos de la población de personas trans, lesbianas, hombres gay y personas bisexuales e intersexuales (LGBTI), así como a las personas con VIH y privados de libertad LGBTI». Consultado en <https://comcavis.org.sv>

Plegaria Rosa San Miguel, escenario y reinas



Fuente: Fotografía de Annalise Gardella, Instituto Nacional de la Juventud (INJUVE), 27 de junio de 2018, San Miguel.

Plegaria Rosa San Miguel, pancarta de personas LGBTI fallecidas en 2018 en el oriente de El Salvador



Fuente: Fotografía de Annalise Gardella, Instituto Nacional de la Juventud (INJUVE), 27 de junio de 2018, San Miguel.

lesbiana pero como a la familia jamás se lo dijo o tal vez a alguna amiga sí, pero no hay identificación, o sea, no hay un censo para decirle tantas lesbianas han sido asesinadas. En Santa Ana mataron una, pero solo así dijeron y hasta ahí no hubo mayor informe de eso. Hace poco incluso oí que lo dijeron en la Plegaria Rosa.⁵⁰

Cuando la justicia no es un medio accesible para reivindicar a los muertos y cuando el duelo público es limitado, estos eventos crean el único espacio en el que se pueden honrar las vidas perdidas en la comunidad y donde se reconoce la violencia que existe sin la promesa de justicia.

Más allá del duelo y la reparación póstuma de la violencia, la comunidad LGBTI salvadoreña también se organiza en torno a otras modalidades de violencia para buscar soluciones preventivas a favor de la comunidad marginada. Ahora que las organizaciones tienen una voz colectiva fortalecida en la formación de la Federación, han trabajado juntas para crear un camino hacia su primer objetivo: reparar las sutiles formas económicas y estructurales de violencia que dan lugar a la violencia física perpetrada contra las personas trans. Además de organizar eventos de visibilidad como marchas y Plegarias Rosas, el primer objetivo a largo plazo de la Federación es presionar al Gobierno para que apruebe la Ley de Identidad, que permitiría a las personas trans cambiar su género en sus tarjetas de identificación.

⁵⁰ Mariposa, *Entrevista personal*.

⁵¹ AMATE, *Entrevista personal*.

Para el movimiento salvadoreño LGBTI, la cuestión de la violencia prioriza otras luchas como esta ley propuesta, la cual debe aprobarse antes del matrimonio entre personas del mismo sexo. Karla Castro, de AMATE, enmarcó específicamente las prioridades legislativas del movimiento en términos de su relación con la violencia:

Es primordial eso por la situación de violencia que se puede judicializar y prevenir esos crímenes de odio, pero también la ley de identidad que el no contar con una identidad acorde con la que vos te definís [Sic.] legal con la que vos te autodefinís, te lleva a que se te violen un montón de derechos, acceso a servicios de trabajos básicos, desde la educación, desde la salud, etc. El mercado laboral también te limita en cuanto al desarrollo de vos como persona, entonces se reconoce como prioridad sobre otros, y sí, el matrimonio es totalmente... se ha dejado como un tema secundario en el país.⁵¹

Para Ámbar, activista trans, las barreras estructurales que impiden que las personas trans obtengan su identificación deshumanizan aún más a la población trans y, a su vez, justifican la violencia física. Al discutir la trayectoria del movimiento y los objetivos para aprobar la Ley de Identidad, Ámbar argumenta que esta ley es el primer paso para reconocer el derecho de la población trans a existir:

Hay una población, hay un grupo de personas que no existimos, que no existimos, entonces una persona no puede ejercer ciudadanía plena sin existir legalmente. Entonces, existir en el aspecto de que sí tenemos un documento, pero ese documento no reconoce lo que soy. Ese documento en vez de solventarme la vida e identificarme, me pone trabas a mí, me pone barreras, porque cuando lo muestran la gente y la sociedad, las instituciones ponen esa barrera de discriminación... entonces hay una población que no existimos [Sic] porque existir es que las personas tengamos... la misma Constitución dice que tenemos derecho a la identidad, pero la identidad no es sólo tener un documento físico. La identidad es que ese documento te respalde como lo que sos, como tu construcción de género, tu construcción del sexo, como personas, nuestros deberes y derechos no van ligados a nuestros genitales, nuestros deberes y derechos van ligados a lo que somos, a lo que aportamos como nosotros nos vemos en esta vida.⁵²

Desde la perspectiva de Ámbar, la imposibilidad de obtener una tarjeta de identificación en El Salvador refuerza la deshumanización de las personas trans, esencialmente proporcionando una confirmación institucionalizada sobre que las personas trans no existen según el Gobierno o la sociedad. Esta falla de no reconocer su existencia y deshumanización estructural

justifica el uso de la violencia y la consecuente falla de no obtener justicia por el asesinato de personas trans. Para las organizaciones trans, las soluciones estructurales a la violencia estructural deben abordarse desde las situaciones de violencia física buscando humanizar a las personas a quienes se les ha borrado la existencia.

La aprobación de la Ley de Identidad, sin embargo, también plantea otras preguntas complicadas con respecto a la violencia. Un hombre trans cuestionó las implicaciones de este pasaje sin la organización institucional y comprensión de la identidad LGBTI:

Si las personas trans son encarceladas, ¿qué pasará con un hombre trans con una vagina en una prisión llena de hombres? Para los hombres trans que son homosexuales y tienen parejas masculinas o son violados y quedan embarazados, y si se cambia su documento de identidad, ¿cuáles son las reglas en el hospital, a dónde van, qué hacen? Para aquellos que pudieron obtener un diploma de escuela secundaria o universidad con su nombre de nacimiento, ¿cómo el cambio de identificación afectaría las futuras oportunidades de empleo? Aunque la aprobación de la Ley de Identidad ayudaría a las personas trans a evitar ciertos casos de violencia estructural y física, no es un objetivo final, sino un primer objetivo.

Las preguntas de este activista apuntan a otros temas de violencia que se extienden

⁵² Alfaro, *Entrevista personal*.

más allá de la Ley de Identidad, lo que para el movimiento LGBTI unificado, abre la puerta a mucha más y mejor organización.

La creación de la Federación ha traído la coordinación entre las luchas basadas en la identidad y ha permitido el diálogo sobre las modalidades dominantes de violencia que se dirigen desproporcionadamente a la comunidad LGBTI. Este discurso circulante dentro de la comunidad e incluso las tensiones causadas por ideologías en conflicto han permitido a las organizaciones y activistas priorizar ciertas peleas y crear objetivos secuenciales que aborden la naturaleza estructural de la violencia en El Salvador. Al combatir la violencia estructural y priorizar a las personas trans, cuya presentación de género los pone en mayor riesgo de violencia física, la Federación y la comunidad LGBTI en su conjunto confían en la fuerza de la comunidad para luchar por las poblaciones más marginadas y así pagan «una deuda histórica» con la población trans.⁵³ Este activismo institucionalizado se ha formado debido a la situación particular de violencia en el país.

La Marcha del Orgullo LGBTI de junio es otro ejemplo de esta ocupación visible del espacio físico y la utilización de cantos y muestras físicas de identidad *queer* para resistir a la violencia estructural y física cometida contra la comunidad LGBTI en El Salvador. Mientras 12,000 personas marchaban en bloques a lo largo de las calles públicas hacia el famoso Monumento al Divino Salvador del Mundo, los participantes de la marcha portaban enormes

banderas de arcoíris y trans (celeste, rosado y blanco). Transformistas cuidadosamente vestidas con plumas, alas y vestidos de colores marcharon frente al bloque de lesbianas que llevaba una gran pancarta con una vulva pintada. Se escucharon diferentes cantos a lo largo de los bloques: «Señor, señora no sea indiferente, se matan a mujeres (trans) en la cara de la gente» y «Por qué, por qué, por qué nos asesinan si somos la esperanza de América Latina...». La Marcha del Orgullo es el evento comunitario que culmina después de docenas de actividades organizadas durante todo el mes. En el primer año oficial de la Federación, la Marcha del Orgullo más grande en el país hasta la fecha ha sido la marcha de junio de 2018, ya que fue una ocupación radical de las calles públicas, una formación de unidad comunitaria para la protección y apoyo, una resistencia visible a la violencia cometida diariamente contra personas LGBTI en el país.

Los activistas y organizaciones de la comunidad LGBTI salvadoreña utilizan conscientemente la visibilidad de su identidad *queer* para llamar la atención sobre la violencia que sufre la comunidad en general. A través de estos valientes actos de *queerness* en público, junto con la protección privada y organizada de la comunidad en las organizaciones, el activismo visible de la comunidad LGBTI salvadoreña busca abordar públicamente el tema de la violencia para humanizar a la población; de este modo, al declarar su existencia buscan justicia para la violencia ya cometida, además de llorar a los que han sido *perdidos e ignorados* por el

⁵³ Alfaro, *Entrevista personal*.

Estado y la sociedad, y finalmente construir un futuro más justo a través de la unidad comunitaria y el activismo.

Conclusión

El activismo LGBTI en El Salvador se basa en reacciones a las muchas formas de violencia extrema, tal como un canto de las marchas feministas y LGBTI dice: «Yo soy (lesbiana, mujer trans, HT)⁵⁴ insisto, existo y resisto», así el movimiento aborda la violencia estructural y simbólica que ha intentado deshumanizar a la población. Al insistir en su existencia y resistir radicalmente, la comunidad LGBTI se niega a aceptar las estructuras sociales sutiles (y no tan sutiles) que se convierten en justificaciones para el asesinato de miembros de su comunidad.

Los activistas y organizadores, mientras se centran en los cambios legislativos y estructurales, también adoptan conscientemente una crítica social de los sistemas violentos porque, especialmente para los más visibles en la comunidad, el acto mismo de ser LGBTI en El Salvador es una resistencia. Asimismo, para aquellos que son más visibles, la supervivencia y el activismo no son conceptos especialmente distintos. En relación con la historia del activismo en El Salvador, el movimiento actual se basa en la valentía y la resistencia de quienes los precedieron, muchos de los cuales perdieron la vida. Aunque este sentido de esperanza

se enmarca en términos de vida y muerte, el movimiento LGBTI salvadoreño es un palimpsesto de violencia, trauma experimentado, existencia y resistencia radical *queer*. A pesar de los obstáculos tangibles y específicos, y aunque el activismo a menudo está inspirado y organizado bajo amenaza de muerte, el movimiento LGBTI en El Salvador está muy vivo.

Cuando a los activistas se les preguntó sobre la violencia en El Salvador, ellos expresaron constantemente los patrones sociales responsables de crear esta violencia. El activismo del movimiento social en El Salvador responde a la violencia de género tanto dentro como fuera del movimiento LGBTI y ha hecho intentos estratégicos para abordar el sistema de género colonial/moderno de María Lugones. Las estructuras normativas *heterosexistas* en la sociedad salvadoreña son una reliquia duradera del sistema colonial en el que se han establecido sistemas de género y sexualidad (en los cuales nacemos), así crean un sistema de poder y dominación violento que margina a las personas LGBTI. Los salvadoreños LGBTI enfrentan todos los niveles de violencia, desde el estructural hasta el físico, y esa violencia se encuentra casi unilateralmente impune, dejando a la población LGBTI marginada y relegada a «mundos de la muerte», como diría Mbembe, existiendo en un estado de «los muertos vivientes», cuyas vidas no se consideran dignas de políticas que ayuden a esa

⁵⁴ «HT» es una abreviatura para hombre trans. Faltan muchos estudios sobre las luchas de los hombres trans en El Salvador. Aunque no he tocado este tema, se puede encontrar más información de las luchas de los hombres trans y la historia de la organización HT 503 El Salvador en mi tesis de maestría y también en <https://www.facebook.com/HTElSalvador/>

comunidad a prosperar, o incluso a sobrevivir. Una vez que se enfrentan a la muerte, las creencias normalizadas de género y sexualidad sirven para justificar asesinatos brutales y la normalización de la muerte en la comunidad LGBTI, como dijo Ámbar: «un transexual se convierte en sinónimo de muerte», lo que a su vez sirve como una advertencia a los demás miembros sobre las peligrosas consecuencias que la desviación podría significar.

Esta normalización de la violencia deshumaniza a las personas LGBTI, las marca ante los ojos del Estado y la sociedad en general como desechables e irrecuperables. Dentro de las situaciones de vida precarias y la violencia abyecta que enfrentan a diario en El Salvador, recordando a Butler, existen personas LGBTI en una «forma desrealizada de vivir en el mundo... viviendo en las sombras, no como un sujeto humano sino como un fantasma».⁵⁵ La organización *queer* ofrece un modelo único de cómo el activismo interactúa íntimamente con la precariedad. En el caso salvadoreño, debido a las tasas extremas de violencia y a la larga historia del activismo, también brinda lecciones únicas e importantes. De esta forma, las personas LGBTI en El Salvador luchan diariamente por la supervivencia y, en el proceso de reconocimiento, cumplen el trabajo que el Estado debería estar haciendo: contando y registrando muertes y delitos violentos, reparando daños, sirviendo a la justicia y creando un espacio para llorar. Debido a que las estructuras estatales y

sociales reservan un poder necropolítico sobre los más marginados, despojándoles de la justicia y la supervivencia, tiene que ser la misma comunidad quien toma estas batallas por sus vidas y por sus muertes.

En el momento de realizar esta investigación estaba pensando profundamente en cómo se ve la organización y el activismo cuando las calles son un lugar peligroso para la gente *queer*. Ahora, mientras escribo este artículo durante la pandemia del COVID-19 en 2020, las calles se han vuelto peligrosas de otras maneras que sin duda afectarán excesivamente a las personas LGBTI pobres, muy especialmente a las trabajadoras sexuales trans pobres, aunque el derecho a estar de luto cambiará para todos, no solo para la comunidad LGBTI.

Los impactos de cerrar las calles abren la puerta a la violencia policial, a la violencia de pandillas y a la falta de justicia exacerbada; los peligros de cerrar las calles sin acceso a medios de supervivencia económica aseguran que los más marginados continúen trabajando de cualquier manera posible, exponiéndose a enfermedades en un sistema de salud inherentemente discriminatorio. Los activistas en este escenario vuelven a asumir la carga que el Estado debería proporcionar, distribuyendo alimentos y mitigando las necesidades: el activismo, en muchos casos, se parece a la atención comunitaria.

Esta situación de pandemia global que estamos viviendo ha provocado nuevas preguntas sobre cómo se verá el duelo,

⁵⁵ Butler, «Why Bodies Matter».

el activismo y la organización cuando las calles estén cerradas. A pesar de la precariedad: ¿Es suficiente el luto cuándo los bloqueos relegan el duelo a las plataformas en línea?, ¿Cuáles son las implicaciones del activismo en línea para combatir la violencia?, ¿Cuándo mostrar y compartir fotografías de personas LGBTI asesinadas, aunque son importantes para la educación, también puede resultar traumati-

zantes? Estas preguntas ahora son ideas que las organizaciones y los activistas se verán obligados a considerar responder doblemente a medida que la pandemia se extienda por todo el mundo cerrando espacios públicos, expandiendo el poder necropolítico del Estado y limitando, más bien adaptando, las formas en que el duelo comunitario, el activismo y la justicia tomarán en el futuro.



Bitácora de un *playo** en cuarentena: relatos del orto

LUIS ALONSO ROJAS HERRA (PHERRA DIVANCCI)

Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo (CICDE), Costa Rica

Resumen

Esta bitácora es un esfuerzo por dejar constancia de todas las vivencias subjetivas vividas por un homosexual en tiempos de pandemia. El texto está escrito en clave *playisima*¹ y políticamente incorrecto² para contribuir a la construcción epistémica que se nos ha arrebatado. Esta bitácora es una especie de artilugio homosexual que incluye:

- Una infografía sobre el valor capital de la violencia.
- Un test para medir la homo-heteronormatividad.
- Un conjunto de apuntes de sobrevivencia para atrofiados sociales.

Esta bitácora es para aquellos que se sienten como la «otredad» sobreviviendo en un régimen de vida que impone el fascismo, lo neoliberal y lo heterosexual sobre nuestros cuerpos y afectos.

Palabras clave: Cuir, ética homosexual, epistemología homosexual, violencia, soberanía.

Abstract

This binnacle is an effort to record all the subjective experiences lived by a homosexual in times of pandemic. The text is written in a *playisima* key and politically incorrect to

¹ Diego Falconí Trávez (Ed.), *Inflexión marica, escrituras del descalabro gay en América Latina* (España: Editorial Egales, 2018).

² Miriam Solá y Elena Urko (Corp). *Transfeminismos epistemes, fricciones y flujos* (España: Ediciones Txalaparta, 2018).

* Fecha de recepción: 13 de abril. Fecha de aprobación: 30 de abril de 2020.

contribute to the epistemic construction that has been taken from us. This blog is a kind of homosexual contraption that includes:

- An infographic on the capital value of violence.
- A test to measure homo-heteronormativity.
- A set of survival notes for social atrophies.

This blog is for those who feel like "otherness" surviving in a regime of life that imposes fascism, neoliberal and heterosexual on our bodies and affections.

Keywords: Queer, gay ethics, gay epistemology, violence, sovereignty.

Advertencia:

Este texto está escrito y pensado en clave *playisima*³ que etimológicamente hablando procede de la palabra *playo*, acuñado por la idiosincrasia costarricense durante la modernidad para referirse de manera despectiva a la persona homosexual y sodomita.

El término *playada*, dentro de la jerga de las clases sociales más empobrecidas o populares, como le llaman las clases más privilegiadas, se utiliza para feminizar prácticamente a cualquier cosa que el limitado pensamiento heteronormativo no comprenda o acepte como lo masculino, por ejemplo, un abrazo afectivo entre dos personas que se ven masculinas es una *playada*. Precisamente, este texto está escrito desde ese lugar, desde la *playada*.⁴

Día 1 (16-12-2019)

Escucho por primera vez, en los medios de comunicación nacional, sobre la enfermedad causada por el Coronavirus (COVID-19). Las noticias dicen que se identificó el primer caso en la ciudad de Wuhan de la República Popular de China, a unos 15 mil kilómetros en línea recta desde este insignificante pueblo de zona rural y tercermunicipista donde me encuentro.

Día 2 (28-12-2019). Más despolitizado que nunca

Es verano y la temperatura llega a los 30 grados, me encuentro sentado en el corredor de mi casa en San Mateo de Alajuela en Costa Rica, leyendo *Sapiens* de Noah Yuval. No voy hacer una crítica literaria del texto porque no me interesa. Lo que realmente fue revelador y que me permitió asociar una serie de aprendizajes que venía autogestio-

³ Falconí Trávez, *Inflexión marica, escrituras del descalabro gay en América Latina*.

⁴ Falconí Trávez, *Inflexión marica, escrituras del descalabro gay en América Latina*.

nándome fue cómo la especie humana que conocemos científicamente con el nombre de *Homo sapiens* pudo sobrevivir y evolucionar sobre las otras especies humanas existentes gracias al lenguaje.⁵

El lenguaje permitió la creación de un sistema de comunicación entre los *Homo sapiens* que les favoreció para llevar a cabo dos estrategias significativas para su sobrevivencia y para su posterior evolución como especie *sapiens*, por miles de millones de años, sobre las demás especies humanas. La primera de estas estrategias fue la comunicación, un sistema de signos y discursos que les permitió organizarse socialmente. La segunda estrategia es la comunicación que les permitió generar relatos y a su vez les permitió la creación de mitos.⁶ Los mitos, como bien sabemos hoy, cumplen una función clave en las sociedades organizadas para llevar disciplina y adoctrinamiento, pero lo jodido de todo esto, según el autor, es que las únicas formas de organización social que hemos reproducido en la historia de la humanidad tienen en común dos características: son formas de organización jerárquicas⁷ y estas formas de organización están basadas en la producción y reproducción de un pensamiento dicotómico.⁸

Fue de esta manera, dando un gigantesco salto temporal, que pude asociar distintos conocimientos. Al día de hoy y con mucha más conciencia, *playisima* de mis afectos y

conciencia política de los pocos derechos que dispongo como ciudadano de tercera clase que me piensan. Ahora logro y puedo reconocermé como parte de una generación que ha visto frente a sus ojos la mayor visibilidad de violencia sistemática y desigualdad estructural que los Estados soberanos en nombre de un nacionalismo absurdo reproducen cotidianamente, sin haber hecho *ni mierda*. Al contrario, cada día soy más despolitizado, menos humano y mucho más ansioso.

Día 3 (11-02-2020)

Llegó a mi correo institucional de trabajo una invitación de Amaral Arévalo, a quien conocí en un simposio sobre diversidad sexual el año pasado en Costa Rica. El correo es una invitación para escribir un texto para una publicación especial sobre temáticas de la población LGBTI+. En ese momento, pienso que sería ideal escribir sobre la experiencia de vida de un chico homosexual que creció en la zona rural.

Día 4 (03-03-2020)

Se publicó el compendio de artículos de opinión crítica de la élite internacional cognitiva y globalizada llamado *Sopa de Wuhan*. La élite cognitiva académica criolla de Costa Rica se volvió loca. Desde el círculo de

⁵ Yuval Noah Harari, *Sapiens, de animales a dioses* (Madrid, España: Debate, 2014).

⁶ Noah Harari, *Sapiens, de animales a dioses*.

⁷ Se utilizará el acrónimo LGBTI+ en todo este texto para referirse a las categorías rígidas asignadas por el régimen heteronormativo impuestas a las personas disidentes de la sexualidad hegemónica.

⁸ Noah Harari, *Sapiens, de animales a dioses*.

redes sociales, todxs ellxs sintieron la necesidad urgente de dar a conocer sus posturas privilegiadas sobre la crisis.

Día 5 (06-03-2020)

El Ministerio de Salud de Costa Rica confirmó el primer caso positivo de Coronavirus en el país.

Día 6 (16-03-2020)

El Gobierno de la República declaró por medio de un comunicado de prensa estado de emergencia nacional en todo el territorio del país. Se dictaron las primeras medidas de aislamiento social. Iniciaba la cuarentena.

Día 7 (21-03-2020)

El Gobierno de la República de Costa Rica no tenía claro las políticas públicas para llevar a cabo y sostener el estado de emergencia nacional que declaró en todo el territorio del país. Los medios de comunicación hegemónicos (prensa, radio y televisión) reprodujeron sin cesar la idea de construir solidaridad y empatía colectiva ante la ausencia de políticas claras de parte del Estado, pero en el imaginario de la mayoría de los ciudadanos persistía la idea y la confianza en que el Estado benefactor, modelo del país, ayudaría a todos por igual al salir de la crisis sanitaria.

⁹ Florencia Quesada Avendaño, *La modernización entre cafetales San José, Costa Rica, 1880-1930* (Costa Rica: Editorial UCR, 2011).

¹⁰ Quesada Avendaño, *La modernización entre cafetales San José, Costa Rica, 1880-1930*.

¹¹ Quesada Avendaño, *La modernización entre cafetales San José, Costa Rica, 1880-1930*.

¹² Saskia Sassen, *Contra geografías de la globalización, género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos* (España: Traficantes de sueños, 2003).

Día 8 (31-03-2020). Sobre lo político y lo personal: mitos, regímenes y sumisión

El Estado soberano es un mito creado por un grupo de personas heterosexualizadas, blanqueadas y privilegiadas que se mueven sobre una ciudadanía carroñera utilizando el seudónimo de hegemonía. Esa hegemonía tiene su genealogía en el imperialismo occidental donde está la verdadera raza superior, blanca, pura y heterosexual. Precisamente en Europa donde se instala este mito que se propagaría a Centro América por medio de la prensa escrita.⁹ Los medios de comunicación siempre *cagándose* en todo.

Un Estado soberano moderno es aquel que cuenta con grandes e importantes centros urbanos, donde instala todo su aparato gubernamental e institucional perfectamente burocratizado.¹⁰ Son los centros urbanos el espacio donde el Estado soberano despliega todo su poder, propaganda le llaman algunos.

Es en el espacio urbano del Estado soberano donde se exhiben las obras arquitectónicas y de infraestructura más costosas, complejas y representativas de lo «modernas e higiénicas» que son sus ciudades. A pesar de que muchas de estas obras son copias absurdas de edificios mucho menos emblemáticos en sus países occidentales de origen.¹¹

Un Estado soberano es aquel que inventa geopolíticas¹² con el fin de ubicar las porcio-

nes del territorio que van a ser saqueadas de sus recursos naturales sobre las porciones de territorio que se van a mantener con vida. Si es que se puede decir que hay vida en los grandes bloques de concreto llamados ciudad.

Un Estado soberano democrático es aquel que legitima la ultraviolencia,¹³ la precariedad afectiva y cognitiva de sus habitantes, un Estado necropolítico productor de carroñeros llamados ciudadanos que no les importa cuáles personas mueran mientras ellos logren mantener sus privilegios.¹⁴

Una ciudadanía que vive en un Estado moderno no cuestiona, no produce su propio criterio. Al contrario, es una ciudadanía sana y blanqueada, tan blanca que pueden llegar a ser homólogas de otras porciones del territorio en Europa, como Costa Rica que es tan moderna y tan blanca como un pedacito de Suiza en Centro América (con banda sonora incluida).

Una ciudadanía disciplinada e ilustrada que conoce muy bien las teorías del capital corporal o el valor de los cuerpos.¹⁵ Una ciudadanía que tiene el poder de decidir «cuáles cuerpos importan, cuáles pueden tener autonomía y cuáles no lo pueden tener».¹⁶ Y todo esto en nombre del progre-

so, claro, porque el progreso es el mayor mito heredado del movimiento moderno instaurado en la ciudadanía.¹⁷

Debería existir una iniciativa para que los libros oficiales de historia y otras disciplinas, pre teoría *cuir*¹⁸ y pre transfeminismos radicales,¹⁹ sean re-escritos y re-significados de nuevo. La mayoría de los textos formales que relatan o nos aproximan a los hechos oficiales de nuestra realidad, si es que existen, dejaron fuera dos formas de organización social imprescindibles para entender todo este fascismo mojigato en el que vivimos complacientemente.²⁰

La creación de un Estado-nación posmoderno, como lo entendemos hoy en día, no tendría éxito sin otra invención de la hegemonía: el régimen heteronormativo (el hijo bueno del patriarcado) y régimen neoliberal (el hijo bueno del capitalismo) que dieron forma a la coalición más macabra de nuestros tiempos y que fue creada a su propio beneficio con el fin de perpetuar su poder hasta donde les fuera posible.

Por un lado, el neoliberalismo está representado hoy por los hijos del capitalismo, quienes se han convertido en los nuevos herederos y son la nueva y mejorada nobleza y realeza, solo cambiaron de nombre pero

¹³ Sayak Valencia, *Capitalismo Gore* (España: Melusina, 2010).

¹⁴ Achille Mbembe, *Necropolítica* (España: Melusina, 2011).

¹⁵ Sasa Testa (Comp.), «Antiprólogo de un cuerpox en fuga». *Cuerpxs en fuga las praxis de la insumisión* (Argentina: Espacio Hudson, 2018), 7-10.

¹⁶ Mbembe, *Necropolítica*.

¹⁷ Quesada Avendaño, *La modernización entre cafetales San José, Costa Rica, 1880-1930*.

¹⁸ Falconí Trávez, *Inflexión marica, escrituras del descalabro gay en América Latina*.

¹⁹ Solá y Urko, *Transfeminismos epistemes, fricciones y flujos*.

²⁰ Leonor Silvestri, *Entrevista personal por Flor Arriola*, «Creo que el feminismo, de seguir así, un día estará en contra del aborto», Revista online *Pikara* (2015). Consultado el 2 de abril de 2020, en <https://www.pikaramagazine.com/2015/07/creo-que-el-feminismo-de-seguir-asi-un-dia-estara-en-contra-del-aborto/>

sus valores son los mismos. Son acumuladores de grandes capitales y son los mayores evasores de impuestos. Actualmente, en distintos contextos se hacen llamar de diversas formas, por ejemplo: grandes contribuyentes, empresarios y altos ejecutivos.

Por otro lado, el régimen heteronormativo, el hijo bueno y ejemplar del patriarcado, ha logrado instaurar su misoginia en lo más profundo de nuestros afectos, ya que las ansias de poder recorren las venas de todo nuestro cuerpo, hasta en la parte más interior de nuestro recto, incluso algunas hemorroides se inflaman por abuso de poder.

Parece que la heterosexualidad como régimen político gana ventaja a nivel subjetivo, a la altura de los deseos,²¹ dado que no puede vencer extinguiendo las desviaciones sexuales de todos los depravados, empezando por los suyos. El sistema no se puede permitir evidenciar que dentro de su propio régimen se produzcan depravados.

El régimen heteronormativo crea una ficción de falsa libertad donde se supone que podemos elegir, pero la elección y la libertad son construidas por el propio sistema. Esto no lo dejó claro el grupo de pensadores postestructuralistas en las décadas de los 70 y 80.

El régimen heteronormativo produce deseos heteronormativos, incluso entre

personas no heterosexualizadas.²² Como todos esos *playos* y *tortilleras*²³ que están deseosos de una relación de pareja basada en la monogamia, deseosos de matrimonio y felices por la realización del expoboda gay, deseosos de constituir «familia tradicional»²⁴ y deseosos de reproducción, porque los *playos* hegemónicos privilegiados aliados a este régimen van a utilizar todos sus recursos y capital para lograr adoptar.

La alianza entre el Estado, el patriarcado y el capitalismo es un plan perfectamente y minuciosamente confeccionado; por un lado, seguimos siendo una sociedad aferrada a viejos modelos de soberanía²⁵ y nacionalismo heredados de los grandes consensos de la modernidad occidental imperialista y colonial. Esa herencia solo prolifera y legitima el racismo, la homofobia, la misoginia y cualquier otra forma o discurso de dominación de un grupo hegemónico sobre uno pensado y creado como no hegemónico (la otredad), claro está que lo hacen a su propia conveniencia. Por otro lado, estos discursos de expulsión que atraviesan la construcción sobre la que basamos la estratificación social es propia del Estado soberano necropolítico y tanatorio. Esos discursos moldean las características fundantes de los regímenes: político, sexual y capital, para convertirlos en condiciones estructurales, sistemáticas y cotidianas.²⁶

²¹ Silvestri, *Entrevista personal*.

²² Silvestri, *Entrevista personal*.

²³ El término *Tortillera*, dentro de la jerga popular costarricense, es acuñado para referirse a las mujeres lesbianas.

²⁴ La familia tradicional como la unidad básica de la sociedad heterosexualizada está conformada por padre, madre e hijos.

²⁵ Byung-chul Han, «La emergencia viral y el mundo de mañana». En *Sopa de Wuhan* (Argentina: ASPO, 2020), 97-111.

²⁶ Ted Kaczynski, *El truco más ingenioso del sistema* (Estados Unidos: Rompiendo el asfalto, 2010).

En resumen, el Estado posmodernista, el patriarcado en su forma hegemónica más exitosa que es la heteronormatividad y el poscapitalismo alias neoliberalismo constituyen un orden «LETAL»,²⁷ como si se tratara de un juego de *Mortal Kombat*. Este orden ha logrado atravesar todas las estructuras institucionales del Estado desde la «familia tradicional» hasta las instituciones de carácter gubernamental, modificándolas a su conveniencia a todas. Convirtiendo el sistema en veneno mortal que produce jerarquías en grandes categorías de sumisión y dominación por la raza, por el sexo y por el género. Estas categorías están presentes en todas las relaciones de poder, luego se subdividen un sin fin de ramificaciones como lo fractal.

Estas categorías atraviesan todas las estructuras del sistema, convirtiéndolo en un sistema consumista, misógino y sin progreso moral. El problema no es reconocer que somos fieles consumidores y productores de toda su *mierda* capitalista y patriarcal, sino que lo obviamos por decisión propia, porque nadie está dispuesto a perder sus privilegios, lo cual nos convierte en una mejorada generación de *fachos*.²⁸

Algunas profesionales feministas se atreven a justificar todo ese fascismo

cuando argumentan que está relacionado por la recompensa que ofrece el sistema²⁹ patriarcal, neoliberal y heteronormativo. El sistema les da a las personas que viven su régimen sin cuestionarlo, eso si se «esfuerzan», una serie de anhelos y aspiraciones que, según ellos, todos queremos por igual. Según Perea y Juárez:³⁰

- El sistema les da la oportunidad de obtener reconocimiento: ¡Porque es pobre el que quiere!
- El sistema les ofrece respeto: ¡Porque el que no estudia en los mejores centros educativos privados es un ignorante!
- El sistema les ofrece valoración: ¡Porque el que no trabaja es un vagabundo que no quiso!
- El sistema les ofrece honor: ¡Porque el que no acumula capital (ahorra) nos vale ni *mierda*!

Cuando se dan cuenta de que sus miserables vidas no van a cambiar y que el sistema no les va a compensar de la forma como les prometió... ¡Oh! ¡Sorpresa!: ¡Es una paradoja!,³¹ ¿quiere saber que es paradoja? Paradoja es descubrir a los 30 años que meterme un cono de tráfico por el *culo* me produce placer, cuando en toda mi vida me

²⁷ Gabriel Markus, «El virus, el sistema letal y algunas pistas para después de la pandemia». En *Sopa de Wuhan* (Argentina: ASPO, 2020), 129-134.

²⁸ El término *facho* en este texto se utiliza como un modismo para referirse de manera militante a las personas que son privilegiadas por el régimen heteronormativo y neoliberal, quienes consideran a ambos regímenes como la única forma correcta de gestionar la vida.

²⁹ Marcela Lagarde, *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y utopías* (México: Instituto de las mujeres de la Ciudad de México, 2012), 543-553.

³⁰ Raquel Perea, Carlos Juárez (Prods.) y Galder Gaztelu-Urrutia (Dir.), *El Hoyo* (cinta cinematográfica). (España: Basquete y Mr. Miyagi Films, 2019).

³¹ Lagarde, *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y utopías*.

hicieron creer, por sentido común, que el *orto* no era para ese fin.

Día 9 (03-04-2020)

Los medios de comunicación digital (redes sociales y otros) reprodujeron sin cesar el miedo y el terror a partir de información tergiversada y sin fuentes fiables. Las personas salieron de manera desaforada a comprar alcohol en gel y se agotó el papel higiénico en las grandes cadenas de supermercado.

Día 10 (07-04-2020). Sobre la mirada: como diría la Marta Sánchez: Con solo una mirada, con solo una palabra nos pueden destruir

Cualquier transformación social tiene su origen en otra manera de mirar y entender la realidad de un contexto determinado.³² En términos sociales, el sentido profundo de mirar es comprender o percibir: ¿Qué hace o qué le sucede a determinado individuo o colectivo? La acción de mirar va acompañada del ejercicio de escuchar desde un lugar de profundo respeto que empieza por reconocer los afectos propios y los afectos de los demás.

Si escuchar y mirar fueran un hábito que se practicara cotidianamente desde el afecto, habría una sobredosis de empatía en nuestras sociedades, se extendería por todo el orbe una actitud positiva que generaría

una variedad de propuestas y respuestas para atender los malestares de cada persona o grupo de personas escuchado, es decir, lo que llaman voluntad política en otros contextos.

Ser mirado y escuchado desde el respeto se ha vuelto un acuerdo, una práctica y un ejercicio que solo ciertos grupos privilegiados, blanqueados y heterosexualizados³³ pueden ejercer al pertenecer a los grupos llamados hegemonías. Los demás grupos que no pertenecemos a esa hegemonía no tenemos voz en esos consensos. No tenemos cabida en las propuestas y respuestas de esos grupos hegemónicos para atender nuestros asuntos, «casualmente» para los que no somos escuchados ni mirados, esta idea de sociedad empática es romántica, pues las personas que no somos parte de esa hegemonía hemos sido excluidos de esa mirada.

No vengo a darles una clase magistral de filosofía posmoderna, ni a citar a Jaques Derrida como si no existiera un mañana al escribir todas esas palabras complicadas en clave académica que solo ellxs comprenden en sus espacios de privilegio. Todas esas palabras que empiezan con «pos» o «neo» son al final conceptos políticamente correctos³⁴ que las más altas y respetables figuras de la academia (la élite cognitiva) crearon para que personas menos privilegiadas y, al mismo tiempo, las más vulnerabilizadas como los grupos de personas que no tuvieron acceso a la educación formal superior

³² Patricia Manrique, «Hospitalidad e inmunidad virtuosa». En *Sopa de Wuhan* (Argentina: ASPO, 2020), 145-160.

³³ Testa, «Antiprólogo de unx cuerpx en fuga», 7-10.

³⁴ Silvestri, *Entrevista personal*.

no entendieran y no se sintieran ofendidos cuando este grupo de intelectuales, que pertenecen a esa hegemonía, trataran de explicar la vida de mierda que llevan aquellas personas empobrecidas.

Día 11 (10-04-2020). Sobre la academia: La mirada privilegiada de la que nunca se habla

Un académicx de la élite cognitiva es aquel que sus privilegios le hacen construirse en la ciencia de la doxología.³⁵ La persona académicx siente que puede y cree que siempre tiene que opinar de manera seria sobre cuánta *mierda* esté a nivel coyuntural para demostrar así cuánto capital cognitivo tiene: ¿por qué cualquier persona con conciencia política y social tiene la capacidad de prescindir de dar una opinión sobre el irrelevante último video de Bad Bunny? Estos académicos en su mayoría son personas masculinizadas, heterosexualizados, blanqueados y privilegiados, pasaron de medirse la *verga* en los baños del colegio cuando eran una bola de mancebos a medírselas en el escritorio de sus oficinas. Estas personas piensan que a quien citan más es quien la tiene más grande.

Ese grupo está constituido por gente que sabe que la tiene fácil. Hablan de pobreza y violencia estructural que nos les pasa por el cuerpo, son conscientes de que no les va

afectar. Son discípulos de su propia institución, adoctrinadxs y disciplinadxs, por eso se les da fácil el parafrasear. Han logrado construir una imagen de la academia como un espacio seguro y cuidado porque no es el más tóxico. Parafraseando a Nietzsche, en alguno de sus textos que no me da la gana referenciar, la academia es un espacio que tiene tanta, tanta, tanta moral que ya van por la cuarta y quinta moral. La academia es un espacio complaciente que de forma muy malévola ha hecho alianzas con el sistema patriarcal y neoliberal. La única vía en la que puedo comprender esta alianza es por la *sobrevivencia*.

La política neoliberal impulsada como ideología y proyecto político, social y económico desde la década del 70 en la región centroamericana,³⁶ ha debilitado estratégicamente tres ámbitos del sector público: la salud, la educación y la seguridad. No es fortuito que la producción intelectual de Centro América no se considere en Europa occidental relevante o significativa,³⁷ al menos que seamos su objeto de estudio, cuando su mirada hacia nosotros es desde una posición de mayor jerarquía. Tampoco es accidental la desproporcionada cantidad de referencias y citas a textos de académicos que son personas masculinizadas, eurocéntricos y heterosexualizados que viven en Occidente.³⁸ ¿Quién cita o refiere a los latinos no como objeto de estudio sino como

³⁵ Leonor Silvestri, «El giro queer de Rita Segato», *Haciendo amixs* (2020). Consultado el 13 de abril de 2020 en https://www.instagram.com/p/B-cuYsuAIOQx21UeAHM_nD00zvhfdiaOjjWHBw0/

³⁶ David Díaz Arias, *Historia del neoliberalismo en Costa Rica: la aparición en la contienda electoral, 1977-1978*. Centro de Investigaciones Históricas de América Central (Costa Rica: UCR, 2019).

³⁷ Diego Falconí Trávez, Santiago Castellanos y María Amelia Viteri (Eds.), *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur* (España: Editorial Egales, 2014).

³⁸ Falconí Trávez, *Inflexión marica, escrituras del descalabro gay en América Latina*.

productores de pensamiento al mismo nivel que ellxs?, ¿Quién menciona a la disidencia latina en esas importantes investigaciones de sobre lo «cuir» en Occidente como productores de nuestro propio conocimiento?

No es casual que nuestras publicaciones no estén disponibles en libros de pasta dura y que no se vendan por millones en las librerías más prestigiosas de *campus* universitarios de Occidente. Tampoco es coincidencia que nunca esté disponible un presupuesto digno en la academia en Latinoamérica para proyectos de investigación con fines sociales. Nuestro presupuesto para investigación social es el sobro de los grandes e inflados salarios de los rectores. Una academia debilitada por las políticas neoliberales solo resulta en dos cosas:

1. Una profunda desigualdad de las condiciones laborales entre profesionales de distintas disciplinas, salarios desiguales, y escasez de plazas (porque no hay dinero para nombramientos fijos), y sin plaza fija no hay derecho a la representatividad individual en la estructura académica. Trabajar en la academia en Latinoamérica es como la versión «juegos del hambre», pero ñoña y latina.

2. Seguir perpetuando y legitimando esa política del desprecio hacia lo latino que tiene su arraigo en un fuerte discurso de xenofobia fundamentado en un darwinismo social obsoleto.

Una academia basada por las políticas sexuales heteronormativas solo resulta en dos cosas:

1. Una academia heterosexual privilegiada que se pone a «pensar» los cuerpos disidentes desde una mirada reguladora y disciplinaria, una academia donde solo tienen cabida los textos que nos representan y que perpetúan un discurso desde la victimización o la patologización de esos cuerpos que no calzamos en su sistema hegemónico.³⁹

2. La producción de un cuerpo docente amparado en una ética capitalista los hace creer en el falso reconocimiento que les da sus títulos de cartón, pero que no valen nada. De esta forma, infunden una ficción progresista del respeto entre sus colegas y pares académicos, siempre y cuando no interfieran en sus propios privilegios. Este tipo de académicx utiliza el poco poder que les da sus títulos para abusar y acosar a lxs estudiantes y otrxs compañeros de trabajo dentro de ese espacio seguro que se ha hecho creer que es la academia.

Día 12 (14-04-2020)

Vivo en un barrio «bien» al este de la capital, desde mi dormitorio que llamo «Netzia» veo cómo las personas sienten una repentina fascinación por el ministro de Salud, Daniel

³⁹ Falconí Trávez, Castellanos y Viteri, *Resentir lo queer en America Latina: diálogos desde/con el Sur*.

Arias, quien en poco tiempo se volvió la persona más deseada para todxs los géneros y orientaciones por igual del país.

Día 13 (16-04-2020). Sobre los *glory holes*: No sabes lo que te metes a la boca, hasta que unos días después aparece el herpes

En la jerga popular de la minera a cielo abierto, se le llama *glory holes* a los gigantescos agujeros creados de la explotación brutal y extracción desmedida de recursos naturales que tiene un gran impacto ambiental, social, económico y político en nuestras sociedades de consumo actuales. Dentro de la misma actividad económica de la minería, irónicamente también se le llama *glory holes* a la técnica o método alternativo de explotación subterránea que ayuda potencialmente a incrementar la productividad.⁴⁰

En la mayoría de los países donde se utiliza este método, suele ser impulsado por los grandes empresarios de la minería que se encuentran representados por respetados y honorables profesionales de distintas disciplinas como la ingeniería. Ellos ocupan los principales puestos de las juntas directivas y al mismo tiempo son grandes aliados de los políticos que están vinculados a las instituciones gubernamentales que legitiman este método en las distintas porciones del territorio donde se realiza este tipo de producción.

Esas porciones del territorio de pura casualidad se encuentran ubicados en las

regiones más empobrecidas de los países que ellos mismxs llaman convenientemente: en vías de desarrollo. Estos recursos naturales, principalmente minerales que son extraídos de manera desahogada, son utilizados para la fabricación de diversos productos que luego serán distribuidos y consumidos de variadas formas en el globo. Prácticamente, todo lo que consumimos y utilizamos en nuestra vida cotidiana tiene un origen que implica una profunda huella ecológica para el planeta y representa un desmejoramiento para el futuro de nuestras vidas que hemos obviado a pesar de que sabemos las consecuencias que ello tiene. Así de bien funciona el régimen capitalista.

Así como cuando uno está en una sauna gay o video gay, y se encuentra un delicioso y hermoso falo saliendo de un *glory hole*, y lo único que compartimos con certeza con la persona que está detrás de la mampara es su intención: la producción de morbo. Así, sin mucho pensarlo te lo metes en la boca y disfrutas de ese pene hermoso. Al cabo de unos días te sale un vistoso chancro en los labios, y sea cual sea el lugar donde vayas en los próximos días, nadie puede dejar observar tu hermosa lliga en tus labios, pero al mismo tiempo nadie se atreve a decirte nada, por que todxs nos echamos cochinas a la boca, porque el morbo mueve montañas y en eso se parece al dinero, por eso cuando actúan juntas son tan amenazantes.

Al final, no es lo que piensen de ti lo que te molesta sino que el verdadero malestar

⁴⁰ «Aplicación de Alfa-Glory Hole en minería subterránea», Prensa IIMP (2017). Consultado el 6 de abril de 2020 en <https://www.facebook.com/notes/instituto-de-ingenieros-de-minas-del-per/C3%BA-iimp/aplicaci%C3%B3n-de-alfa-glory-hole-en-miner%C3%ADa-subterr%C3%A1nea/1672937229390772/>

lo genera uno mismo, pero después de un corto, casi efímero, sentimiento de culpa se te olvida, y cuando tengas la oportunidad de echarle cualquier otra cochinada en la boca lo harás.

El régimen heteronormativo ha logrado hacernos sentir vergüenza de nosotrxs mismxs. La degradación suprema⁴¹ es sentir culpa por nuestras propias prácticas sexuales que el régimen llama disidentes. Este es el mayor factor de éxito de este régimen porque logra ejercer poder en todos los espacios y ámbitos de nuestras vidas, hasta en los espacios más oscuros y más solos. Así de bien funciona el régimen heteronormativo.

Día 14 (18-04-2020). *Downloading update: sistema productor de otredad*

Considero que el sistema ha logrado perpetuar su hegemonía y dominación por dos factores que son clave y que trataré de exponer brevemente en este apartado. El primer factor tiene que ver con los regímenes, para que estos puedan accionar en la sociedad se tienen que actualizar cada cierto tiempo. El sistema tiene la capacidad de tomar insumos sobrantes de una sociedad insatisfecha y reutilizarlos.⁴² En este proceso identifica, toma y recicla los recursos, dispositivos, tecnologías y lenguajes (signos y discursos)

para transformar estos desperdicios en recursos que pueden volverse a aprovechar en el sistema, pero en formas de políticas aceptables y asimilables, incluso convenientes para el mismo sistema.⁴³

Este proceso de reciclaje se hace en todas las escalas globales posibles y en todos los procesos sociales de la historia moderna; por ejemplo, pensando en el proceso de expulsión de las mujeres de la economía y de lo público durante el imperialismo colonial occidental que ocurrió por medio de uno de los mayores genocidios de mujeres.⁴⁴ El sistema logró instaurar el trabajo doméstico o economía del cuidado que es completamente feminizado y desvalorizado. Ahora, el mismo sistema, pero con su versión *Mortal Kombat* actualizada, se presenta como inclusivo y trata de incorporar la valorización de la economía del cuidado al sistema capitalista y visibilizar su importancia para el sostén de las otras economías hegemónicas, esto después de haber sido el propio sistema quien las expulsó.

Lo anterior solo pone en evidencia la capacidad ingeniosa de mutar de estos regímenes dentro del sistema y de producir a partir del reciclaje el descontento social generado por el propio sistema. Otro ejemplo en otra escala es la producción de nuevos dispositivos y tecnologías de control. Hoy

⁴¹ José Antonio Langarita, «Intercambio sexual anónimo en espacios públicos: La práctica del cruising en el parque de Montjuic, Gava y Sitges», Tesis doctoral (Estudios Avanzados en Antropología Social, Universidad de Barcelona, 2014).

⁴² Kaczynski, *El truco más ingenioso del sistema*.

⁴³ Leonor Silvestri, «El truco más ingenioso del sistema, reseña de Leonor Silvestri», (2012). Consultado el 9 de abril de 2020 en <https://leonorsilvestri.wordpress.com/blog/el-truco-mas-ingenioso-del-sistema/>

⁴⁴ Silvia Federici, *Calibán y la bruja, mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (España: Traficantes de sueños, 2004).

en día se habla que es soberano quien dispone de datos.⁴⁵ El mejor ejemplo es el caso de China y las medidas implementadas para el control de la población que fueron generadas por medio de un sistema tecnológico de puntos ciudadanos. Como consecuencia de la pandemia del COVID-19 se dio la proliferación e instauración del uso de estas tecnologías en casi todos los ámbitos de las vidas de sus ciudadanos. Un último ejemplo, en escala mucho menor es la capacidad que tiene el sistema para tomar los signos y discursos del lenguaje producidos por los grupos no hegemónicos y reducir su carga política y contestaria, tal como lo ha hecho con los discursos feministas y la teoría *cuir*. No solo se apropian de los recursos lingüísticos sino que también son utilizados por la misma hegemonía para victimizarse.

El segundo factor es la capacidad del sistema de producir y construir otredad. Los grupos no hegemónicos nos llaman de distintas formas, algunas de estas las quise enlistar (porque amo las listas), eso me hace un *playo* más raro aún:

- Para el Estado soberano no somxs ciudadanxs por la simple razón de que no constituimos «familia tradicional»,⁴⁶ porque somxs incapaces de reproducirnos «bilógicamente» entre nosotrxs mismxs, por esa razón nuestros penes y nuestras vulvas son un desperdicio, porque no traemos al mundo niñxs para ser moldeadx y disciplinadx al servi-

cio de su régimen heteronormativo y neoliberal; niñxs que cuando crezcan se conviertan en ciudadanxs nacionalizadx «bien» y que contribuyan a perpetuar su estructura de poder, ciudadanxs que tuvieran más respeto por una bandera, pensando que los representa, que por la propia vida humana.

- Para el sistema de salud, somxs una patología que pone en riesgo a la salud y a la finanza pública; somxs SIDA, somxs personas clave, somxs lxs pervertidxs en lxs que tienen que gastar su dinero a regañadientes. Somxs categorías rígidas (LGBTI+) que ellxs inventaron para geolocalizarnxs. Somxs los últimos en ser atendidxs en lxs hospitales cuando una de lxs nuestrxs llega con una botella introducida en su *culo* porque ningún profesional en Salud lo quiere atender (este relato no es ficción, es testimonio de mi hermano que es doctor).
- La academia es peor, porque son dobles y triples políticamente correctxs. Para esta institución somxs disidencia por orientación e identidad sexual. Somxs lxs raritxs de laboratorio, personitas deficientes intelectualmente, porque pensamos y actuamxs distinto. Esto también nos excluye de las formas de socialización hegemónicas impuestas por los grupos heterosexualizados.
- Para la Iglesia occidental en sus distintas connotaciones, somxs herejes y sodomitas por cuestionar sus dogmas,

⁴⁵ Han, *La emergencia viral y el mundo de mañana*, 97-111.

⁴⁶ Leonor Silvestri, «Homofobia, discurso de odio y propiedad privada» (2020). Consultado el 8 de abril de 2020 en <https://www.youtube.com/watch?v=xOlppFx6obg>

porque no somxs fieles a su doctrina, porque para nosotrxs sí tienen más valor lxs cuerpxs de lxs miles de mujeres y niñxs, que ellxs mismxs violan cada año, que sus templos. Porque no seguimxs los mandatos fielmente de sus figuras jerárquicas, que están constituidos por grupos de hombres misóginos y pederastas, porque su hábito, en alianza con el patriarcado, les concibió uno de los mayores poderes que se puede ejercer en una sociedad como esta: la impunidad.

- Para la «familia tradicional», en el mejor de los casos somxs lxs «diferentes», y esto nxs excluye del goce y disfrute equitativo de los bienes materiales y patrimoniales de nuestras familias heterosexualizadas. En el peor de los casos, somxs basura que se tira a la calle, somxs vergüenza. El único *playo* o *tortillera* que tiene cabida en esta institución es el que tiene el estómago y la hipocresía para reproducir los valores de la heteronormatividad: verse masculino o femenino con deseo de «familia tradicional» y deseo de reproducirse.
- Para la gente de la calle, no somxs ciudadanxs, no tenemos derechos por nuestro «estilo de vida». Acá se nos conoce como los *playos*, las *tortilleras* y lxs travestis, pero nuestros afectos y nuestros cuerpos sí son públicos. Toda la hegemonía opina sobre nosotrxs, la hegemonía nos impone cómo ocupar, cómo habitar y cómo significar sobre estos espacios. Espacios que no son propios de nosotrxs, son migajas, son

residuos de la beneficencia de la hegemonía.

- Somxs caridad para los grupos hegemónicos. Las personas de las distintas disidencias como los discapacitadx, los retrasadx, los amputadx tienen que mostrar su valor social como ser humano para conseguir una migaja de tolerancia (muchas veces disfrazada de respeto) de la sociedad civil heterosexualizada, blanqueada y privilegiada.

Todo lo anterior tiene algo en común que nos construye como otredad y por eso estamos destinados a la periferia porque ponemos en evidencia que todo su sistema y su régimen, bajo el cual ordenaron sus patéticas vidas heteronormativas capitalistas, es una gran falsa; se cae y se vuelve añicos con nuestra simple existencia. #SeVaCaer

Aun así, algunos de lxs nuestrxs, lxs nuevxs farisexs llenxs de codicia y con ansias de poder, de ese poder que promete el patriarcado y el capitalismo que les dará si siguen sus valores y sus doctrinas del sistema, han hecho alianzas con el neoliberalismo y con el patriarcado.

Estos farisexs han aparentado comportarse y verse heterosexualizados, han ejercido poder sobre los suyos, han reproducido violencia sobre los suyos en nombre del prestigio y respeto que el patriarcado y el neoliberalismo les concede, a costa del sufrimiento y denigración de sus pares. Todxs ellxs son propiedad del sistema, anularon su propia libertad por una libertad ficticia que depende de los ceros de una cuenta bancaria.

Día 15 (19-04-2020). Tú dices: ¡#LOVE WINS! Yo te respondo: ¿En serio? ¡Zoquete!⁴⁷

El imperialismo *cuir* occidental ha dado grandes clases magistrales de cómo el sistema recicla el descontento social de los *playos*, las *tortilleras* y los travestis. El sistema sabe reconocer que se puede lucrar con nuestra marginalización produciendo y gestionando una serie de dispositivos y discursos que crean una ficción de inclusión a su régimen. El sistema transforma todo el repudio social hacia la otredad en beneficio propio. El sistema creó una tecnología de puntos para medir el «valor social» de los *playos*, las *tortilleras* y los travestis. Se trata de un sistema de créditos sociales⁴⁸ que le otorga una puntuación a cada persona que el régimen heteronormativo considera como LGBTI+ en función de la reproducción de sus hábitos y estilo de vida heteronormativo y capitalista.

El algoritmo se organiza de manera jerárquica donde los que tengan mayor cantidad de puntos tienen un trato preferencial de parte de la administración.⁴⁹ Aquellos con una puntuación baja, los que «rompen la confianza», se podrán enfrentar a diversas represalias por ofender la confianza de la hegemonía, entre algunas de estas medidas encontramos:

- La imposibilidad de acceder a viviendas ubicadas en los prestigiosos barrios de mayor plusvalía.
- La imposibilidad de acceder a prestigiosos puestos de trabajo con exuberantes salarios.
- La prohibición de viajar para asistir al Gay World Pride (o su versión en New York o Madrid).
- La prohibición de viajar para asistir a conciertos de las megas estrellas de la música.
- La prohibición de alojarse en los mejores hoteles «gay friendly».
- La prohibición de que sus hijos adoptivos o probetas vayan a un colegio privado trilingüe.
- La prohibición de acceder a las zonas VIP de los bares gay de moda.
- El Estado podrá limitar y racionalizar artículos de segunda necesidad de la canasta gay: «Antes muerta que sencilla», artículos como vestimenta, artículos de belleza, artículos de tecnología y juguetes sexuales.
- Cancelación temporal de sus cuentas personas de Netflix, Instagram y Grindr.
- El Estado podrá limitar y racionalizar artículos de primera necesidad para la comunidad como PREP y Penicilina.
- El Estado puede practicar requisas temporales de todo tipo de bienes

⁴⁷ Este texto está escrito desde la ironía crítica, se basa en una comparación sarcástica del sistema de puntos de la República Popular de China y los procesos sociales de homo-hetero-normalización.

⁴⁸ Daniel Ollero, «Comunismo por puntos: China activa una tecnología para medir el “valor social” de cada ciudadano» (2018). Consultado en <https://www.elmundo.es/tecnologia/2018/10/31/5bd8c1bfe2704e526f8b4578.html>

⁴⁹ Ollero, *Comunismo por puntos*.

preciados como el *Popper*, las lavativas, el lubricante y los dildos e imponer prestaciones de los mismos.

- El Estado podrá impartir las órdenes necesarias para el adecuado funcionamiento de servicios de bares, saunas y videos gay.
- Incluso, el Estado les puede quitar a sus mascotas.

Existe una serie de requisitos que la hegemonía heteronormativa, muy sutilmente, nos recomienda como necesaria para incluirnos en su sistema de valores sociales; de esta manera, sería más fácil para ellos empezar a percibirnos con respeto. Esta lista de condiciones se puede materializar o manifestar de distintas formas según las circunstancias del contexto, pero sin duda, los beneficios son los mismos: hacernos sentir «valorados» en un sistema que nos quiere sumisos y que no nos respeta. Es un sistema que reproduce un discurso de empatía completamente tergiversado y mercantilizado donde los Bugas⁵⁰ logran reconocer un pequeño alivio en sus sentimientos de superioridad.

Para la redacción de este importante texto se tuvo acceso a la prueba que aplican los heteronormados para medir a las personas que muestran interés por ingresar a su sistema de valores. Este test mide solo algunos de los puntos básicos que son imprescindibles para el sistema, pero se

estima que existen cientos de miles más que desconocemos.

El sistema solo permite ingresar a personas con métricas mayores a los 1,500 puntos. Este tipo de personas el sistema los reconoce como aliados, la propia organización genera un carné de buen ciudadano Rosa LGBTI+ con el que puede acceder a los bienes y servicios del sistema.

La misma organización subraya la importancia de que las personas que cumplan con los requisitos podrán ser recalificadas por el propio sistema para garantizar su permanencia. De esta manera, la administración garantiza un estándar de calidad eficiente en su sistema de valores, de forma que no hay que pasar por alto que, una vez adentro, no existe una estabilidad real de poder conservar su estatus.

Por otro lado, la organización impulsa una campaña de publicidad para dar visibilidad al estilo de vida que trae el uso de su sistema de valores, por lo que promueve el uso del hashtag #SoyUnPrivi en las redes sociales de sus usuarios.

Día 16 (20-04-2020). Sobre el imaginario: El gran legado de Verónica Castro, reinventárnxs

El precio a pagar por ser la otredad es que estamos destinados a la precariedad de nuestras vidas.⁵¹ Estamos destinadxs a la

⁵⁰ Forma coloquial para referirse a las personas heterosexualizadas por los grupos disidentes de la sexualidad normativa en Costa Rica.

⁵¹ Diana J. Torres, *Porno Terrorismo* (España: Txalaparta, 2011).

Test para aplicar al carnet del buen ciudadano Rosa LGBTIQ

**Tu dices: #LOVE WINS!
Yo te respondo: ¿En serio? ¿requetas!**

Carnet Del Buen Ciudadano Rosa LGBTIQ

Test para aplicar a la Rosa LGBTIQ

Instrucciones:
Marque con una X en la casilla blanca sobre la opción que usted considere correcta.

#SoyUnPrivi
Puntuación:

0 a 1000: Desconfiamos de usted, cuestiona mucho sus privilegios.
1000 a 10000: Debe confiar un poco más en el sistema.
Más de 10000: ¡Es usted uno de los nuestros! Gracias por confiar en la organización. Puede realizar su solicitud al sistema!

Test Questions:

- 100 puntos si su salario es en dólares
- 100 puntos si alquila vivienda
- 100 puntos si vive en casa propia
- 100 puntos si viven en un barrio bien
- 100 puntos si tienen mascotas de la raza. (Ejem: Pug o Poodle)
- 100 puntos extras si la raza es tipo: Dóberman o Pit Bull
- Total:
- 100 puntos si tiene el color de piel blanca.
- 100 puntos si tiene otro color de piel.
- 100 puntos si se percibe decendiente indígena
- 100 puntos si tiene una altura mayor a 1,75mtrs.
- 100 puntos si tiene contextura delgada.
- 100 puntos extra si es "FIT".
- 100 puntos para hombres que mantengan el cabello corto.
- 0 punto para mujeres de pelo cabello largo y lacio.
- 100 puntos para mujeres de pelo crespo.
- 100 puntos para las mujeres que se rapen el cabello.
- Total:
- 100 puntos si cree que la "Comunidad LGBTIQ" es comunidad.
- 100 puntos si sus prácticas sexuales atentan contrala moral hegemónica. Ejem:crusing.
- Total:
- 100 puntos si acceden a centros de entrenamiento físico
- 100 puntos extra si lo paga en dólares.
- 100 puntos extra si es Coach de crossfit, Krav Maga o yoga.
- 100 puntos si consume productos artesanales y organicos
- 100 puntos si produce productos artesanales y organicos
- Total:
- 100 puntos si accede a servicios de entrenamiento
- 100 puntos si desea ir de "gay party" (todos los fines de semana)
- 100 puntos si va de "gay party" todos los fines de semana
- 100 puntos si va de "gay party" y puede quitarse la camisa.
- 100 puntos si gasta más de \$20 en sus propias drogas.
- Total:
- 100 puntos si desea pareja
- 100 puntos si tiene pareja
- 100 puntos si tiene pareja y desea la monogamia
- 100 puntos si tiene pareja monógama y desean familia
- 100 puntos si tiene familia y desean reproducirse
- 100 puntos si tienen familia y pueden reproducirse.
- Total:

Hecho en Tiquicia
El país más doble moral del mundo y por un playo

Proyecto:
Realizado por Luis Alonso Rojas Herra (Pherra Divancci)
Diseño de: @LuisAlonsoRojasHerra
Producto de: LARH en colaboración con: Redacción del sitio
Barras 2020

Fuente: Diagrama elaborado por Luis Alonso Rojas Herra (Pherra Divancci), marzo de 2020.

periferia, a vivir al margen del margen, pero lo que no hemos pensado es que ese margen ha sido construido desde el punto de vista heteronormativo, es denigrante para las personas heterosexualizadas.

Tenemos que habitar juntas ese margen, donde todxs tengamos representación: las tortas, los guineos, los bananos, las tonkas, las tráileras, el quebrado, las weisas y todxs los demás, tenemos que apropiarnos de ese espacio y hacerlo nuestro, resignificarlo en cada rincón oscuro y peludo que exis-

ta en ese margen.⁵² Tenemos que tomar ese espacio y hacerlo versátil, porque una loca empoderada de sus huecos no conoce de roles. Tenemos que estar orgullosos de nuestra capacidad de trans-formación.⁵³ Tenemos que ser engreídos de nuestro talento para ir, venir y devenir en cualquier categoría donde nuestro cuerpo y nuestros afectos se sientan. Esa es nuestra verdadera flexibilidad,⁵⁴ no somos esclavos de categorías rígidas como sus aburridas vidas heterosexualizadas. Lo trans⁵⁵ es revolucionario

⁵² Beatriz Preciado, «Historia de la palabra: Queer» (2020). Consultado el 9 de abril de 2020 en <http://paroledequeer.blogspot.com/p/beatriz-preciado.html>

⁵³ Solá y Urko, *Transfeminismos epistemes, fricciones y flujos*.

⁵⁴ Testa, «Antiprólogo de un cuerpox en fuga», 7-10.

⁵⁵ Se utiliza el prefijo trans para referirse al estado intermedio entre un estado más antiguo y otro al que se llega.

porque nos permite aprender y nos permite construir desde otro lugar⁵⁶ y no reproducir la misma *mierda* excluyente y violenta como lo hacen las personas que validan el régimen heteronormativo.

Por otro lado, nos urge construir una *Torti-ética tras-playisima*,⁵⁷ empezando por nuestros propios consensos donde la heteronormatividad no tenga cabida. Tenemos que exigir nuestro propio espacio para organizar nuestro propio orden. Un orden latino que deje de venerar e idolatrar al imperialismo capitalista *cuir* de occidente.

La construcción de una *Torti-ética tras-playisima*⁵⁸ es necesaria para hacerles entender de una vez por todas a los heterosexuales que «su estilo de vida» heteronormativo nos parece una *mierda*. Hay que dejarles claro que no queremos su falso prestigio, que les quede claro que no queremos sus compensaciones de *mierda* y que sus anhelos no son los nuestrxs. Además, dejarles claro que el éxito para nosotrxs representa la libertad y la autonomía de elegir sobre nuestros cuerpos y nuestros afectos. Hay que dejarles muy claro que de ninguna forma nos vamos a esforzar para ser como ellxs, la peor clase de abyectxs que la humanidad ha tenido en su historia.

Por otro lado, necesitamos una *Torti-ética tras-playisima* que nos permita exigirles que ya dejen de tomar nuestros recursos

cognoscitivos para disposición de su hetero-capitalismo, porque sí somos más inteligentes que ellxs. Tenemos que utilizar el poder que nos da el lenguaje como dispositivo político de transformación⁵⁹ para construir otro marco de referencia distinto del que hemos aprendido hasta ahora para aprender a nombrar las cosas de otra manera, por eso el lenguaje es la herramienta más poderosa que tenemos para crear nuestra propia *Torti-trans-epistemología playisima*.

Si algo debemos aprender de los feminismos es hacerlo con el cuerpo. Tenemos que usar y abusar de todos los dispositivos del lenguaje con los que contamos. Debemos usar el lenguaje corporal para producir contra-morbos y contra-deseos que atenten contra la hegemonía,⁶⁰ para así producir cientos de miles de micro-actos porno terroristas⁶¹ que quiebren la voluntad de las personas heterosexualizadas.

El régimen heterocapitalista normativo no quiere que descubramos la capacidad abrumadora que tienen nuestros cuerpos para potencializarse,⁶² por eso tenemos que desconfiar de las personas que piensan que el régimen heteronormativo es la única forma válida de vivir la existencia. Desconfiemos de esas personas que nos construyen como otredad porque representamos un peligro para sus privilegios heteronormativos, esos que dicen ser nuestros aliados pero si

⁵⁶ Frida Cartas, *Cómo ser trans y morir asesinada en el intento* (México: Feminista de a pie, 2017).

⁵⁷ Paco Vidarte, *Ética Marica* (España: Editorial Egales, 2010).

⁵⁸ Vidarte, *Ética Marica*.

⁵⁹ Preciado, «Historia de la palabra: Queer».

⁶⁰ Paul B. Preciado, *Manifiesto contrasexual* (España: Anagrama, 2011).

⁶¹ Torres, *Porno Terrorismo*.

⁶² Preciado, *Manifiesto contrasexual*.

nos hetero-homo-normalizamos. Bien lo dicen los distintos feminismos: «lo que no se nombra no existe». El *orto* en nuestro cuerpo es el espacio más marginalizado, por eso nombrar «mierda» en este texto es primordial, por eso nombrar «culo» en este texto es primordial, porque nuestros *culos* llenos de mierda sí existen.

Día 17 (21-04-2020). Pero es que hay algo más que a simple vista no se ve⁶³

Últimamente, he estado leyendo sobre economía feminista, he visto que uno de los grandes aciertos y estrategias de un sector de este movimiento tan amplio llamado feminismo es haber generado política pública que les permitió, entre otras cosas, tener acceso al presupuesto estatal para realizar investigaciones con el fin de contabilizar cuánto representa, en valor económico, el trabajo asociado al cuidado en nuestras sociedades.⁶⁴ Evidentemente, esto sirve de alguna manera para impulsar la regulación del trabajo asociado al cuidado que dependiendo de cómo se gestione, puede reproducir la lógica del capitalismo neoliberal y, efectivamente, terminar incluyendo el valor del trabajo del cuidado en todo su aparato institucional. Yo me pregunto: ¿Se llegará a incluir el cuidado como una profesión que se puede estudiar en universidades? Mentira, el *Opus Dei* ya lo hace.

En Costa Rica, el *Opus Dei* administra un centro de formación de empleadas domésticas para clase alta privilegiada. Este centro académico formal, me imagino que tributa, queda en Sabanilla y se llama Academia de Alta Cocina Guaitil. Estas chicas van a ser las encargadas del cuidado de todos los hijos de esas mujeres feministas, blancas y privilegiadas que llevan en el pecho la consigna de que la maternidad será deseada o no será. Acá les dejo la información por si saben de alguna chica de bajos recursos que quiera, libremente claro está, convertirse en empleada doméstica de una familia heterosexualizada y millonaria el resto de su vida.⁶⁵

Día 18 (22-04-2020). Sobre la violencia: ¿Cómo lucrarse de su mierda?

La agenda hegemónica LGBTI+ (categorías rígidas y políticamente correctas que nos impuso el régimen heteronormativo) es dominada por homosexuales y lesbianas heterosexualizados, blanqueados, privilegiados y aliados del patriarcado neoliberal y sigue direccionando sus esfuerzos a la creación de políticas nacionales e instrumentos jurídicos desde el privilegio que no plantean respuestas a la transformación estructural del Estado patriarcal y neoliberal. Al contrario, se siguen esforzando por tratar de ser

⁶³ En el 2004, durante el primer año de universidad estaba enamorado del director del centro o residencia para estudiantes universitarios llamado Miravalles, administrado por el *Opus Dei*. En secreto le dedicaba la canción «Algo está cambiando» de Julieta Venegas. Esta es mi venganza.

⁶⁴ Valeria Esquivel, *Economía del cuidado en América Latina: poniendo a los cuidados en el centro de la agenda* (El Salvador: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2011).

⁶⁵ Véase: <http://academiaguaitil.org/>

«aceptados» por un régimen que nos quiere ver heterosexualizados y disciplinados (¿y a eso le llaman respeto?, ¡qué descaró!).

Hay que dudar de los heterosexuales que se hacen llamar nuestros aliados, porque piensan el régimen heteronormativo como única forma válida de vivir la existencia (eso incluye el deseo de relación romántica, deseo de familia tradicional bajo el modelo del matrimonio y deseo de reproducción). Tenemos que apropiarnos de la injuria, ser políticamente incorrectos y exigir instrumentos jurídicos que NO tengan que ser consensuados por los heterosexuales, crear consensos donde su régimen heteronormativo no tenga cabida. Hacerles entender que no nos importan sus estilos de vida normativa. Les recuerdo que la desigualdad y la violencia producida por la homofobia estructural, sistemática y cotidiana NO se detiene, al contrario, camina a pasos gigantes y apresurados. Eliminando nuestrxs existencias de manera cruel y políticamente incorrecta, el neoliberalismo nos ha expropiado de todos nuestros recursos (epistémicos y afectivos) por eso la revolución será afectiva.

La violencia y la desigualdad no van a pasito lento y no son políticamente correctas, entonces: ¿por qué nuestrxs instrumentos jurídicos si lo tienen que ser? Nunca hemos estado en el mismo lugar que los heterosexuales, nunca hemos entrado

en sus consensos al menos que nos hetero-homo-normalicemos. La disidencia, las *tortas*, los *guineos*, los *bananos*, las *tonkas*, las *tráileras*, el *quebrado*, las *weisas*, los *discapacitadx*s, los *retrasadx*s, los *amputadx*s y *todxs* los demás (que no entramos en sus categorías) tenemos un gran trabajo todavía. ¿Cómo plantear un verdadero cambio estructural que nos permita vivir de manera menos desigual o en menor desventaja que el resto de la sociedad heterosexualizada?⁶⁶

Si hacemos un ejercicio de triangulación de datos estadísticos sobre la desigualdad en clave *playisima* para visibilizar el impacto que la desigualdad hetero-capitalista tiene en las poblaciones menos favorecidas por el sistema, nos daremos cuenta que aquellas son las más empobrecidas. El ejercicio lo haremos para acercarnos a entender por qué esta condición de desigualdad (que es estructural) no les permite acceder a las mismas decisiones y oportunidades que la hegemonía ciudadana.

A partir de ese ejercicio, podemos arrojar las siguientes aproximaciones críticas: la mayoría del tiempo, los datos estadísticos sobre la desigualdad y la violencia se nos presentan por separado, pero sabemos que ambos factores son estructurales, sistemáticos y cotidianos. De esta forma, me di a la tarea de realizar un diagrama que denominé «De cuir dat@»: ⁶⁷ el costo de la desigualdad y la violencia ejercida sobre la otredad». Este

⁶⁶ Luis Alonso Rojas Herra, «Territorios: respuestas sociales y de resistencia desde grupos LGBTIQ en la ciudad frente al COVID-19», *Revista Rupturas* 10 (mayo de 2020), 73-82. Consultado en <https://revistas.uned.ac.cr/index.php/rupturas/article/view/2927>

⁶⁷ Nota del autor: Por un error tecni-epistemológico fuera de nuestro control, el formato del diagrama no quería cumplir con los requisitos formales establecidos por la línea editorial, pero se puede encontrar en el siguiente enlace para su descarga: <https://larharquitectura.files.wordpress.com/2020/05/cuir-data-2020.pdf>

diagrama trata de poner en perspectiva más gráfica el principio de interseccionalidad que nos dice que estas violencias, la homofobia, la xenofobia y la misógina, están profundamente relacionadas con el género, la raza, la clase social y el lugar donde vivimos. Esto vuelve muy compleja toda la dinámica de exclusión para entenderla o para aproximarse por medio de la teoría.

Una vez sistematizada la información en categorías de género, etnia y diversidad sexual, me dediqué a hacer un pequeño ejercicio de re-significación y de libre pensamiento creativo, lo que me dio la posibilidad dentro de mi imaginario de traducir la información a un lenguaje más ameno, con el fin de que los grupos subalternos nos acerquemos a enten-

der la posición en la que nos encontramos de forma tan desigual y con tanta desventaja en comparación con la hegemonía.

En Costa Rica,⁶⁸ un aproximado de 300 mil personas⁶⁹ es LGBTIQ+⁷⁰⁻⁷¹ y está dividido en las siguientes categorías rígidas que se nos impusieron: 20% homosexuales: 60 mil personas; 10% lesbianas: 20 mil; 50% bisexuales: 60 mil;⁷² 10% transgéneros: 30 mil y 10% intersexuales: 30 mil⁷³. Dentro de las cuales:

- Unas 75,000 personas LGBTIQ+ trabajan en situación de informalidad y desigualdad laboral en Costa Rica.⁷⁴
- Unas 45,000⁷⁵ personas LGBTIQ+ viven con diagnóstico positivo de VIH en

⁶⁸ Estos datos se publicaron por primera vez en Luis Alonso Rojas Herra, «Territorios: respuestas sociales y de resistencia desde grupos LGBTIQ en la ciudad frente al COVID-19», 73-82.

⁶⁹ En el 2016, salió publicada en diversos medios de comunicación hegemónica una encuesta que establece que el 6% de las personas son LGBTIQ+. Lo particular del informe es que fue generada por la empresa Dalia Global Services SI.

⁷⁰ Dalia Global Services SI, nombre de una empresa ubicada en el municipio de Alcobendas en la provincia de Madrid España, tiene como objetivo social, o razón social en términos de Costa Rica, la realización de proyectos de consultoría a empresas industriales. Dalia genera investigaciones e información relacionada al estudio de los efectos de los productos tóxicos y venenosos sobre el organismo. Para el ámbito industrial, ambiental, sanitario y social, su actividad inscrita es brindar servicios financieros y contables (no solo somos una minoría, sino que somos una minoría toxica).

⁷¹ Dalia, *Counting the LGBT population: 6% of Europeans identify as LGBT* (2016). Consultado el 2 de abril de 2020, en <https://daliaresearch.com/blog/counting-the-lgbt-population-6-of-europeans-identify-as-lgbt/>

⁷² MAP, *Invisible majority: the disparities facing bisexual people and how to remedy them* (2016). Consultado el 10 de abril de 2020, en <https://www.lgbtmap.org/file/invisible-majority.pdf>

⁷³ OPS/OMS, *La OPS/OMS advierte que están invisibilizados los problemas de salud de las personas LGBT en las Américas* (2014). Consultado el 2 de abril de 2020, en https://www.paho.org/hq/index.php?option=com_content&view=article&id=9591:2014-lgbt-health-problems-are-invisible-says-pahowho&Itemid=135&lang=es

⁷⁴ OIT, *La economía informal emplea más de 60 por ciento de la población activa en el mundo*, según la OIT (2018). Consultado el 2 de abril de 2020, en https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/news/WCMS_627202/lang-es/index.htm/

⁷⁵ La OMS publicó en mayo del 2014, un comunicado de prensa donde indica que 1% de la población que se auto-identifica heterosexual es propensa a ser infectada de VIH, mientras que el nivel de riesgo de la población clave que se auto-identifica homosexual es 15%. En el mundo se proyecta que deben haber alrededor de 70 millones de personas infectadas, pero en los datos oficiales de la OMS, solo hay 40 millones infectados. Supongo que esos 30 millones que faltan en los datos oficiales son el porcentaje del 30% de personas que no saben su diagnóstico. En lo que sí están de acuerdo los datos estadísticos oficiales es que el 70% de infectados viven en los países del tercer mundo.

- Costa Rica⁷⁶ y otras 25 mil no saben que son positivas.⁷⁷
- Del 23% de la población, unas 17 mil personas LGBTI+ viven en condición de extrema pobreza.⁷⁸
 - Del 28% de los trabajadores informales LGBTI+, unas 21 mil personas trabajan en situación de precariedad.⁷⁹
 - Del 80%, unas 16,800 personas LGBTI+ se encuentran en las zonas periféricas del país que son las zonas más empobrecidas del territorio nacional.⁸⁰
 - En Costa Rica hay cerca de 15 mil niños y niñas LGBTI+.⁸¹
 - El 10.5% de estos niños y niñas LGBTI+ trabajan. Esto representa unos 1,500 niños diversos.⁸²
 - Unos 750 niños LGBTI+ de Costa Rica están envueltos en trabajos de alto riesgo.⁸³
 - Unas 1,800 personas LGBTI+ en Costa Rica trabajan en condiciones de esclavitud.⁸⁴ 1,080 son mujeres lesbianas, transgénero o bisexuales y 720 son hombres homosexuales, transgénero o bisexuales.
 - Del 20%, unas 360 personas LGBTI+ en Costa Rica está relacionadas con el tráfico de personas y 180 de ellas son mujeres lesbianas, bisexuales o trans. En estas situaciones, el 98% de ellas son víctimas de explotación sexual.⁸⁵
 - La población indígena en Costa Rica es de 68,876 personas (1.2%) de toda la población costarricense. Unos 4 mil adultos indígenas se podrían identificar como LGBTI+.⁸⁶
 - En promedio, las personas indígenas viven unos 14 años menos que aquellos que no son de origen indígena.⁸⁷
 - De las 500 mil personas nicaragüenses,⁸⁸ unos 20 mil adultos se podrían identificar como LGBTI+.
 - Solo en 2019 se tramitaron 4 mil solici-

⁷⁶ OPS/OMS, *VIH/Sida* (2019). Consultado el 7 de abril de 2020, en <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/hiv-aids>

⁷⁷ OPS/OMS, *La OPS/OMS advierte que están invisibilizados los problemas de salud de las personas LGBT en las Américas* (2014). Consultado el 2 de abril de 2020, en https://www.paho.org/hq/index.php?option=com_content&view=article&id=9591:2014-lgbt-health-problems-are-invisible-says-pahowho&Itemid=135&lang=es

⁷⁸ María Luisa Madrigal, *Costa Rica, un país con un millón de trabajadores informales. El financiero* (2019). Consultado el 2 de abril de 2020, en <https://www.elfinancierocr.com/economia-y-politica/costa-rica-un-pais-con-un-millon-de-trabajadores/ACQ4CBYOTVG7ZEQLTTCEFLWULY/story/>

⁷⁹ Joan Benach, Montse Vergara y Carles Muntaner, «Desigualdad en salud: la mayor epidemia del siglo XXI», *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* 103 (diciembre de 2008): 29-40.

⁸⁰ INEC, *Encuesta continua de empleo: el empleo informal en Costa Rica* (2015). Consultado el 2 de abril de 2020, en https://www.inec.cr/sites/default/files/documentos-biblioteca-virtual/reecempleo_informal01.pdf

⁸¹ Benach, Vergara y Muntaner, «Desigualdad en salud: la mayor epidemia del siglo XXI».

⁸² Benach, Vergara y Muntaner, «Desigualdad en salud: la mayor epidemia del siglo XXI».

⁸³ Benach, Vergara y Muntaner, «Desigualdad en salud: la mayor epidemia del siglo XXI».

⁸⁴ Benach, Vergara y Muntaner, «Desigualdad en salud: la mayor epidemia del siglo XXI».

⁸⁵ Benach, Vergara y Muntaner, «Desigualdad en salud: la mayor epidemia del siglo XXI».

⁸⁶ CCP, *La población indígena en Costa Rica según CENSO 2000*. Consultado el 2 de abril de 2020, en <https://ccp.ucr.ac.cr/bvp/pdf/simposio/solano.pdf>, 10.

⁸⁷ CCP, *La población indígena en Costa Rica según CENSO 2000*, 15.

⁸⁸ CIDH, *Migración forzada de personas nicaragüenses a Costa Rica* (2019). Consultado el 2 de abril de 2020, en <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/MigracionForzada-Nicaragua-CostaRica.pdf>

tudes de refugio de personas LGBTIQ+ nicaragüenses en Costa Rica, entre junio y diciembre de ese mismo año.⁸⁹

- Solo el 1% se llega a tramitar, por lo que solo alrededor de 33 personas LGBTIQ+ nicaragüenses mantienen un estatus migratorio regular para el país.⁹⁰

Estos datos contrarrestados con el 1% de la población LGBTIQ+, o sea 3,000 personas aproximadamente, es el número que representa a las personas LGBTIQ+ más ricas de Costa Rica, quienes acumulan junto con el 1% de los heterosexuales más ricos, el 82% de las ganancias económicas que genera por año el país.⁹¹

El producto interno bruto de Costa Rica representa unos 60 mil millones de dólares anuales. Unos 49 mil millones de dólares se distribuyen entre las personas más privilegiadas del país, mientras que los restantes 11 mil millones de dólares se distribuyen en el resto de la población. La economía del cuidado, generada en su mayoría por mujeres lesbianas, bisexuales y transgénero, representa el 25% del PIB⁹² (unos 15 mil millones de dólares), esta economía sigue siendo invisible y no es valorada por el sistema patriarcal.

Para realizar el diagrama utilicé diversas fuentes que están referenciadas en la parte inferior del mismo, pero en este apartado solo las voy a mencionar.

Textos académicos:

- Un artículo académico: «La desigualdad en salud: La mayor epidemia del siglo XXI».
- Dos libros: *El informe de Kinsey, conducta sexual del varón y Patas arriba. La escuela del mundo al revés*, de Eduardo Galeano.

Fuentes de prensa:

- *BBC News* (Reino Unido).
- *El Financiero* (Costa Rica).
- *Prensa Libre* (Costa Rica).
- *La Prensa* (Nicaragua).

Organismos internacionales:

- Organización Internacional del Trabajo (OIT).
- Organización Panamericana de la Salud (OPS).
- Organización Mundial de la Salud (OMS).

⁸⁹ CIDH, *Migración forzada de personas nicaragüenses a Costa Rica* (2019). Consultado el 2 de abril de 2020, en <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/MigracionForzada-Nicaragua-CostaRica.pdf>

⁹⁰ Josué Bravo, «¿Por qué los nicas solicitan refugio en Costa Rica? Un caso emblemático es el de Zoilamérica Ortega Murillo», *La Prensa*, 2017. Consultado el 2 de abril de 2020, en <https://www.laprensa.com.ni/2017/07/27/nacionales/2270528-por-que-los-nicas-solicitan-refugio-costa-rica-caso-emblematico-zoilamerica-ortega-murillo>

⁹¹ Katie Hope, «El 1% de los ricos del mundo acumula el 82% de la riqueza global (y las críticas a estas cifras de Oxfam)», *BBC News*, 2018. Consultado el 2 abril de 2020, en <https://www.bbc.com/mundo/noticias-42776299>

⁹² INAMU, *Valor del trabajo doméstico no remunerado equivale al 25,3% del PIB* (2019). Consultado el 11 de abril de 2020, en <https://www.inamu.go.cr/valor-del-trabajo-domestico-no-remunerado-equivale-al-25-3-del-pib>

- Independiente: Movement Advancement Project (MAP), (Denver, Colorado, Estados Unidos).

Instituciones:

- Público: Centro Centroamericano de Población de la UCR (CCP).
- Público: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC).
- Comisión Internacional de Derechos Humanos (CIDH).
- Público: Instituto Nacional de las Mujeres (INAMU).

Empresa privada:

- Privada: DALIA (España).

Lo que encontré cuando se hablaba de desigualdad y violencia fue una tendencia a presentar la información de manera fraccionada, por lo general, las categorías como la salud, la pobreza, la violencia de género, entre otras, se presentan como categorías excluidas entre sí, tratando de evitar cruzar los datos estadísticos, excepto en los textos académicos. Por otro lado, encontré mucha discordancia entre el discurso y los datos estadísticos de los informes generados por las instituciones gubernamentales, lo cuales son considerados como los oficiales; asimismo, entre el discurso y datos estadísticos de los informes generados por ONG.

El discurso narrativo de los informes también pareciera que condiciona la manera de presentar los datos. Entre los informes que reproducen discursos o

narrativas de alerta y miedo y los informes que reproducen una narrativa más complaciente, los primeros presentan números crudos, sobre todo cuando están asociados a la prensa o a medios de comunicación hegemónica. Los segundos son mucho más políticamente correctos y casi siempre presentan estadísticas más blandas, sobre todo, cuando se habla de población infectada por el VIH; este tipo de informes están asociados a las ONG.

Día 19 (25-04-2020). Principios para una política nacional de *des-colonización*

Se debe exigir al Estado la gestión y la construcción de espacios propios de la otredad para dar autonomía, representación y respuesta a la homofobia estructural y que las propuestas sean aprobadas sin la validación de los grupos hegemónicos y de mayor poder, por ejemplo: un sistema de educación pública exclusivo para nosotrxs (completamente autónomo de sus regulaciones heteronormativas) para transformar el sistema educativo hacia un paradigma sin pensamiento dicotómico y con capacidad de gestionar espacios horizontales de aprendizaje, también que educación primaria, secundaria y superior sea completamente gratis para nosotros y en los mejores centros educativos privados.

Por otro lado, las personas que elijan por «libertad» propia ser unos *fachos*, que solo puedan estudiar separados de nosotros y en los peores centros educativos del país. Debemos exigir al Estado que deje de

construir instrumentos jurídicos desde el privilegio, que no inciden en la estructura organizacional. Además, exigir al Estado que deje de referenciarse a nosotrxs de manera políticamente correcta, queremos empezar a existir. Sumado a lo anterior, exigirle al Estado instrumentos jurídicos para aplicar sanciones y acciones correctivas en espacios públicos a los *fachos* que libremente decidan construir alianzas macabras con el neoliberalismo y con la heteronormatividad para anular nuestras existencias, por ejemplo: cobrarle un impuesto a las «familias tradicionales» constituidas por heteronormados, privilegiados o cualquier otra persona que quiera traer al mundo un niño y educarlo como un *facho*. Será como un impuesto a la «libertad de reproducción de fachos», porque la hegemonía exigirá su derecho a reproducirse y traer al mundo a una personita que se convertirá en un ser homofóbico, misógino, clasista y racista.

El sistema de salud debe tener una pensión o subvención por los daños colaterales ocasionados a la otredad debido a la homofobia estructural que es ejercida en todas las instituciones del aparato estatal; esto nos debe permitir construir herramientas afectivas para sobrevivir en el régimen heteronormativo. El sistema de seguridad nacional debe respetar la diferencia y multar a cada heterosexual que acose, abuse o violente en espacio público a cualquier persona de la otredad.

Día 19 (25-04-2020). Breves apuntes hacia una *Torti-ética-tras-playisima*: ¡No soy homosexual, soy un *PLAYO!*

«Cuando les perjudica a sus propios capitales, cuando les perjudica a sus propios territorios, cuando les perjudica a sus propios cuerpos, ahí si es crisis. Cuando afecta su salud, cuando les afecta a sus herederos, cuando les afecta a sus privilegios, ahí si es crisis», (Luis Alonso Rojas Herra).

Desde hace muchas décadas, varios movimientos políticos y filosóficos de Occidente, como la vanguardia feminista, han planteado la urgencia de construir y pensar otra forma de organización social más horizontal. La *sororidad* es uno de los grandes valores del feminismo. Ese término viene del francés *sor* o *hermana*, apropiado por las feministas para referirse a la oportunidad de relacionarse de manera no jerarquizada entre los distintos grupos de mujeres que constituyen ese movimiento.⁹³

Les invito a desconfiar de la hegemonía, a observar con cuidado cómo la hegemonía recicla el discurso de sororidad de manera romantizada e idealista, sin ningún tipo de carga política y para beneficio propio. La hegemonía va utilizar este argumento para legitimar cualquier política «solidaria» entre ellos mismos con el fin de expulsar y precarizar las clases sociales subalternas, aquellas clases sociales que ellos mismos construyeron como otredad.

⁹³ Lagarde, *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y utopías*, 543-553.

De repente, pareciera que a la hegemonía le llegó la crisis porque afectó a algunos de los suyos, cuando nuestros cuerpos, nuestros saberes y nuestras vidas siempre han estado en peligro. El conflicto y la paradoja son ideas y sentimientos que crecieron de manera naturalizada en nosotros, no tuvimos herramientas afectivas para gestionar esos sentimientos. Por esa razón, la crisis para nosotros es cotidiana, porque reconocerse diferente causa distanciamiento afectivo y social con uno mismo y con los demás, por eso me parece urgente que construyamos herramientas afectivas de manera autogestionada por la vía individual y la vía colectiva. De esta manera, se generarán nuestras propias políticas de cuidado⁹⁴ y se incorporarán a nuestro aprendizaje cotidiano, tanto a nivel emocional como racional. El conocimiento propio y autogestionado, a diferencia del formal e institucionalizado, es constante, no es absoluto y permite la libertad de experimentar desde distintos lugares.

En el intento de proponer una *Torti-trans-epistemología playisima*, lo trans es una fuente inagotable de recurso epistémico con un potencial exorbitante.⁹⁵ Lo trans es la posibilidad de construir alianzas desde el respeto, empezando con uno mismo y siguiente con los demás (principio de reciprocidad), porque construir sororidad significa cuestionar todo el aprendizaje que el sistema heteronormativo patriarcal y

neoliberal capitalista nos ha enseñado desde que nacimos, por esa razón está vinculado a la identidad.⁹⁶

Les quiero compartir cinco apuntes escuetos que pueden dar pie a una *Torti-ética tras-playisima*:

1. Apropiarnos de la injuria: dejar de victimizarnos, ya que para la heteronormatividad siempre vamos estar mal. Así es como funciona la homofobia, pero tenemos que resignificar todos estos espacios de injuria de donde nos han excluido. Tenemos que habitar de nuevo todos esos lugares, territorios y epistemes de los que nos excluyeron, empezando por nuestro propio cuerpo.
2. Desvalorizar su sistema heteronormativo de representación: el sistema hetero-capitalista-normativo produce cuerpos que para verse bien tienen que ser sometidos a un régimen disciplinario y privilegiado. Su sistema de representación corporal es reducido y nuestros cuerpos son distintos y no estamos incluidos en su lógica de producción y de consumo, por eso no estamos representados en este. Deje de hacerse daño a usted mismo para tener un cuerpo marcado y musculoso.
3. Desvalorizar su sistema de valores: hay que dejarles claro que no queremos ser

⁹⁴ Mariana Alpizar, «Manifiesto ético-afectivo de los vínculos cuidadosos» (2020). Consultado el 13 de abril de 2020, en <https://surcosdigital.com/manifiesto-etico-afectivo-de-los-vinculos-cuidadosos/?fbclid=IwAR1BZjKM4uVGMaAhU1F35l3smfI9yJdQ5OW60Kp23y0-hJDI5o0FMCJ9wTE>

⁹⁵ Cartas, *Cómo ser trans y morir asesinado en el intento*.

⁹⁶ Mar Fournier Pereira, «Género, clase y afectividad: vínculos y comunicación en una comunidad trans», Tesis de Maestría (Programa de Posgrado en Comunicación, Universidad de Costa Rica, 2017).

incluidos en su sistema de valores, que sus parámetros no nos miden como personas. Dejemos de comportarnos como personas heterosexualizadas, demostremos que no somos igual a ellos, que somos diferentes y que eso nos empoderará. Deje de descalificar, burlarse o agredir a los mismos suyos, tenga un poco de moral homosexual, demuestre que le vale un kilo de heces, tipo 7 según la escala de Bristol, el reconocimiento de su sistema hetero-capitalista-normativo.

4. Repensar la salida del *closet*: diferente de lo que el sistema hetero-capitalista-normativo impone como salida del *closet*. La visibilidad no es una representación de la bandera gay en una marca registrada o en una empresa. La visibilidad es poder enunciarse desde nuestro lugar en todos los espacios y los ámbitos que habitemos en nuestras vidas; es la capacidad de autonomía y representación desde mi lugar sincero de afecto y mi corporalidad, sin tener que condicionarla para complacer al régimen.

5. Ser políticamente correctos nos tiene *cagados*. Ser políticamente correcto es una invención occidental posmoderna, pues como toda la demás basura neoliberal y patriarcal se pensó desde el privilegio por personas blanqueadas, heterosexualizadas y de clase acomodada para no sentirse mal a la hora de expresarse de los subalternos y la otredad. Entre sus grupos hegemónicos llegaron al consenso de qué lenguaje, políticas y medidas deberían tomar para evitar hacernos sentir menos ofendidos.

6. El cuidado propio es un ejercicio colectivo de autorreconocimiento donde soy consciente de que toda la violencia que atraviesa mi cuerpo es producida por una estructura jerárquica naturalizada desde que nacemos. Estas violencias se reproducen e inciden en todos los ámbitos de nuestras vidas en distintos niveles de intensidad y formas. Las decisiones que tome para evitar, sobrellevar o canalizar esas violencias pueden afectar a las personas con las que convivo a diario durante toda mi experiencia de vida. De esta forma, no es un proceso individual donde busco únicamente el bienestar propio.

Por último, pero no menos importante, quisiera terminar con una frase de la poderosa y siempre lúcida Leo:

Debemos dejar de hacer pasar como radical o cuestionador aquello que hace que el mundo continúe tal cual está, produciendo nuevas exclusiones al incluir antiguas y antiguos denostados. Nuestros impulsos deberían encaminarse a la desaparición del paradigma en el cual vivimos y no a hacer esta esclavitud más políticamente correcta. (Leonor Silvestre).

Día 20 (26-04-2020)

Considero que escribir sobre mis vivencias personales, sobre lo que fue crecer siendo niño diverso en zona rural, es algo que tendré que dejar para otro momento, cuando esta nueva crisis sea asimilada por mi cuerpo.



Las mariposas en el andamio: márgenes, desafío, comunidad y triunfo de *transformistas* en Cuba y El Salvador

CARLO BRANDO ZEPEDA¹

Universidad de Miami, Estados Unidos

Resumen

A partir de fuentes de archivo y doce historias orales, este artículo trata de recuperar las experiencias de varios *transformistas* en Cuba que participaron en el documental *Mariposas en el andamio/Butterflies on the scaffold* (1995) y explicar cómo esta película fue un instrumento de movilización para la comunidad LGBT en El Salvador de la posguerra. Después del triunfo de la Revolución en Cuba, los homosexuales no fueron totalmente apreciados y fueron vistos como inherentes contrarrevolucionarios; la homosexualidad fue declarada una desviación incompatible con la Revolución. ¿Qué significa transformar, estar en un proceso constante de transformación? Las transformaciones ocurren a través de fronteras geopolíticas concretas, a través de cuerpos, a través de la materialidad y dentro de las mentes. En el caso de Cuba y los hombres homosexuales, la transformación existe en los factores que los obligan a abandonar las provincias rurales hacia La Habana con la esperanza de salir del armario y revelar sus verdaderas identidades. Se pensó que con el lanzamiento del documental se abriría la posibilidad de un debate más profundo y serio sobre la homosexualidad en Cuba, América Central y el resto del continente. Este artículo aborda preguntas que surgen no solo sobre las personas *queer* de una nación del Caribe y de un país centroamericano, sino también sobre cómo el documental *Mariposas en el andamio* capturó los testimonios de los *transformistas*

¹ El autor desea agradecer el apoyo de las siguientes personas: Mari Dalia, quien se mudó a Lima, Perú, buscando mejores oportunidades de empleo; Angélica, quien ahora trabaja como transformista en los Estados Unidos; Raúl de la Rosa; Karina Lailustre que intentó solicitar asilo político en los Estados Unidos en 2018, pero se le negó el asilo y fue deportada a El Salvador; Luna Bonbon; Diane Nuvoa por la lectura de mi manuscrito y a Daniel Freed por apoyar mi investigación. Un millón de gracias. La correspondencia sobre este artículo puede dirigirse a Carlo Brando Zepeda por correo electrónico: c.zepeda1@umiami.edu. Universidad de Miami.

* Fecha de recepción: 15 de abril. Fecha de aceptación: 4 de mayo de 2020.

cubanos y de sus partidarios en un barrio marginal de la comunidad habanera de La Güinera. Las *Mariposas* persistieron y cruzaron fronteras internacionales y sirvieron como modelo para que otros *transformistas* se organizaran y desafiaran las fuerzas que los mantenían aislados hasta ese momento. Esta experiencia ayudó a mi emergente estudio etnográfico cultural para explorar las narrativas históricas desatendidas de personas LGBT en Cuba y El Salvador, y en toda América Central.

Palabras clave: El Salvador, Cuba, *transformistas*, diversidad sexual, película documental.

Abstract

Based on archival sources and twelve oral histories, this article tries to recover the experiences of several of the *transformistas*, in Cuba who participated in the documentary *Mariposas en el andamio/Butterflies on the scaffold* (1995) and how this film was an instrument of LGBT mobilization in post-war El Salvador. After the triumph of the Revolution homosexuals were not respected and were seen by the new government as inherently counter-revolutionary and homosexuality was declared a deviation incompatible with the Revolution. What does it mean to transform, to be in a constant process of transformation? Transformations occur across concrete geopolitical boundaries, through bodies, through materiality, and within minds. In the case of Cuba and homosexual men, the transformation exists in the factors that force them to leave the rural provinces towards Havana, also in the hope of coming out of the closet and reveal their true identities. It was thought that with the release of the film the possibility of a deeper and more serious debate about homosexuality in Cuba, Central America and the rest of the continent would open. This paper addresses questions, which emerge not only about queer persons from one Caribbean nation and Central American country, but also about how the documentary film, *Mariposas en el andamio*, both captured the stories of Cuban *transformistas* and their supporters in the marginal Havana community of La Güinera. In its beginning, it motivated many other *transformistas* on the continent how to value their talent and how to organize a community that grew despite persecution, marginalization, and lack of political representation. With *Mariposas* they crossed international borders and served as a model for other *transformistas* to organize in their countries and challenge the forces that had kept them isolated. This experience helped my emerging cultural ethnographic study to explore the neglected historical narratives of LGBT people in Cuba and El Salvador, and throughout Central America.

Keywords: El Salvador, Cuba, *transformistas*, sexual diversity, documentary film.

Introducción

¿Qué significa transformar, estar en un proceso constante de transformación? Las transformaciones ocurren a través de límites geopolíticos concretos, a través de cuerpos, a través de la materialidad y dentro de las mentes. En el caso de Cuba y sus hombres homosexuales, la transformación existe en los factores que los obligan a abandonar las provincias rurales hacia La Habana, también con la esperanza de salir del armario de sus identidades secretas. En El Salvador, el proceso de transformación es un poco similar al marco cubano, excepto que la práctica es menos complicada debido a restricciones gubernamentales menos estrictas que las leyes establecidas y que gobiernan en Cuba. No fue sino hasta hace poco tiempo que en El Salvador se aprobó la legislación del Decreto Presidencial n.º 56 para proteger a las minorías sexuales. Aunque el país ha dado algunos pasos hacia la igualdad de la comunidad LGBT,² todavía existen prejuicios sociales que derivan en la presencia de formas de violencia sistemática por parte de la seguridad estatal y, en las últimas décadas, por las maras.

La palabra *transformista*³ está estrechamente asociada en la mayoría de los países latinoamericanos con el sexo, el sexo pagado-prostitución, pero para los *transformistas* que participaron en mi etnografía es una forma de autoidentificación y definición. Los cambios que suelen hacer los *transformistas* casi se hacen en el silencio porque sus cuerpos se transforman de hombre a mujer. Los *transformistas* encajan dentro del amplio concepto de transgénero. El concepto de transgénero se ha utilizado en Cuba desde la década de los 60, sin embargo, es bastante nuevo en El Salvador. El término/concepto transgénero es una apropiación en español del inglés. Curiosamente, en Cuba los *transformistas* usan el término transgénero para diferenciarse o desafiliarse de las mujeres transgénero.

En el nuevo El Salvador, la nación de la posguerra, los *transformistas* producen una especie de feminidad basada en sus propias ideas de feminidad, en sus cuerpos, en las redes sociales y de masas y en las expectativas que les imponen sus propias comunidades. Karina Lailustre, una *transformista* en San Salvador, originaria de un pequeño pueblo en Santa Ana, me dijo durante una de nuestras entrevistas:

² He considerado cuidadosamente la política de cuál acrónimo usar, y ya que hay un selecto grupo de activistas en el país que se identifican como raros y casi ninguna organización alrededor de la intersexualidad, he decidido usar LGBT porque es el más común y el más autodescrito por muchas de las personas cuando se refieren a la población.

³ Dentro del contexto de este artículo, emplearé el término *transformista* en lugar de *drag queen*. Aunque ambos grupos se visten como mujeres durante las ocasiones de rituales como actuaciones, fiestas y otros, pero *drag queen* tiene un acercamiento más caricaturizado de la feminidad, mientras que los *transformistas* representan una variación de niveles de campo y caricatura en su representación de la feminidad. Además, mis personajes dentro de la comunidad La Güinera prefieren el término *transformista* antes que *drag queen*, teniendo en cuenta que ven lo *drag* como una forma de arte norteamericano y consideran que sus aproximaciones son una nueva creación. Desde su punto de vista lingüístico, la palabra *transformista* se refiere, a través del espacio, género, raza y clase, a sistemas económicos y sistemas políticos.

En el *transformismo* usamos mucha feminidad, un tipo de feminidad e identidad que se practica aquí por las mujeres salvadoreñas. Sin embargo, también utilizamos las redes sociales, como Facebook e Instagram, para ver qué están haciendo otros *transformistas* fuera del país y tal vez introducir algunas de sus cualidades en nuestros actos y en nuestra vida cotidiana y nuestra identidad.⁴

Karina, como muchos jóvenes homosexuales y *queer*, abandonó su hogar para ir a estudiar sociología en la capital, pero después de su segundo año renunció y comenzó a ayudar a otros *transformistas* y, finalmente, ganó un lugar en el escenario y ha estado actuando desde entonces.

En este artículo y en el contexto del *transformismo*, uso el transgénero como una categoría general que se refiere a las personas que asumen medidas identitarias, físicas y sociales para expresar el género que la sociedad dice que no pertenece al sexo que se les asignó al nacer. Judith Butler propuso «que el género es performativo».⁵ Butler «utiliza ejemplos de personas transgénero y personas que hacen *drag* para apoyar y confirmar que el género es performativo».⁶ Los autores Prosser y Namaste (2000) explican que «estos ejemplos son problemáticos porque

les falta contexto y mal interpretan a las personas en estos ejemplos».⁷ Las personas transgénero afirman que «experimentan una identidad de género estable y usan la noción de una identidad de género estable para explicar a los demás que hay una falta de coincidencia entre su cuerpo y su género».⁸

Una transformación engendra a otra cuando las bolsas de basura se transforman en crinolina y el acetato se convierte en pegamento para pestañas, todo para que un hombre de piel oscura, un simple panadero, carpintero o exmilitar que sirvió en Angola, pueda transformarse en un hombre de piel clara, diva y rubia glamorosa. Igualmente es posible una realidad en la que una mujer pasada de moda y fiel sirvienta de la Revolución cubana puede transformarse en una ferviente partidaria y promotora de una compañía de *transformistas*. El documental de 1996, *Mariposas en el andamio*, aborda las muchas transformaciones requeridas para la supervivencia *transformista* en circunstancias difíciles, así como las muchas transformaciones hechas posibles gracias a las intervenciones de desempeño *transformista-transformaciones* en la percepción, la política y el discurso general.

Mariposas en el andamio, dirigida por Luis Felipe Bernaza y Margaret Gilpin,⁹ sigue la vida de una compañía de *transformistas*

⁴ Karina Lailustre, *Entrevista personal* por Carlo Brando Zepeda (2017), La Habana, Cuba.

⁵ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1999).

⁶ Butler, *Gender Trouble*, 38.

⁷ Viviane K. Namaste, «“Tragic Misreadings”: Queer theory's erasure of transgender subjectivity» en *Invisible lives: The erasure of transsexual and transgendered people* (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

⁸ J. T. Ton, *Judith Butler's Notion of Gender Performativity* (Bachelor's thesis, 2018).

⁹ L. F. Bernaza and M. Gilpin, *Mariposas en el andamio* (Latin American Video Archives, and Kangaroo Productions, 1996).

en el entonces incipiente asentamiento de La Güinera, situada 18 millas en las afueras del ajetreo y el bullicio de La Habana. Nacido en Santiago de Cuba, a casi once horas conduciendo desde La Habana, Bernaza tenía todas las trampas de un buen cineasta revolucionario, había trabajado en el Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficas (ICAIC), a principios de la década de 1960 y había estudiado en el Instituto Superior de Cine de Moscú (del Río). Bernaza trabajó en cuarenta y dos películas durante su legendaria carrera, primeramente, bajo el paraguas del ICAIC, hasta que se declaró artista independiente en 1994.¹⁰ Poco después, se reunió y comenzó a colaborar con Margaret Gilpin, quien había actuado como presidenta del Intercambio de Salud entre Cuba y Estados Unidos (USCHE) desde 1970 hasta la década de 1990 y fue autora de muchos artículos sobre el sistema de salud cubano («Cuba en foco»). Juntos, Bernaza y Gilpin, ambos externos e internos a la misma vez, capturaron un momento específico en el tiempo y el espacio que proporcionan una visión fructífera del historial pasado de Cuba sobre los derechos LGBT, así como las posibilidades de un futuro en el que los cubanos homosexuales puedan disfrutar del mayor grado de ciudadanía de su propia agencia, no sólo por el avance progresivo de sus derechos por parte del Gobierno.

Principalmente, el documental consiste en las perspectivas de las propias *mariposas*.

Estas incluyen también las perspectivas de los miembros heterosexuales de la comunidad La Güinera de la policía local que desaprobaban las actuaciones de arrastre a los miembros de la brigada de trabajadores que dieron la bienvenida a los artistas. Además, la película incluye perspectivas y la comprensión aceptable de los miembros de la familia de las *mariposas* que representan un espectro de tolerancia para la homosexualidad y los disfraces que van desde el rechazo directo a la tolerancia gradual hasta la aceptación inquebrantable. *Mariposas en el andamio* combina imágenes detrás de escena de los artistas que se transforman de hombres comunes a relucientes reinas travestis en los capullos de sus camerinos, actuaciones en el escenario y pedazos de entrevistas de la vida grabadas en habitaciones humildes y cerca de pequeños parches de hojas de plátano rebelde.

Mariposas en el andamio explora audazmente la forma en que los métodos creativos *transformistas* de la construcción comunitaria *queer*¹¹ son necesarios por el rechazo que enfrentan de otros miembros de la familia, compatriotas provinciales y la Revolución. Las viñetas de exclusión y aceptación, así como la precariedad y el *glamour* que componen la película rescatan una parte de la historia que de otro modo podría haberse perdido, así proporciona ideas que se aplican no solo al contexto cubano, sino a la mayoría de los otros espacios tanto en Cuba como en cualquier lugar donde la «cuestión

¹⁰ Cancio Isla and W. O., «Muere Luis Felipe Bernaza», *El Nuevo Herald*, 22 de marzo de 2001, 22.

¹¹ Butler, *Gender Trouble*.

LGBT» aún esté llena de contradicciones. La exclusión social resulta indeleblemente en descuido social e, incluso, en el silencio de las voces de aquellos excluidos.

En pocas palabras, la teoría *queer*: ¿Perversidad del deseo lésbico?

Brevemente y sin pretensiones, sería útil discernir la palabra *queer* y la teoría que se desarrolló a partir de ella, la que sigue siendo de utilidad y valor en los campos (multidisciplinarios), particularmente en áreas académicas y de investigación. La palabra *queer*, explica David M. Halperin¹² (2003) es:

Una palabra que alguna vez se entendió comúnmente como «extraño», «raro», «inusual», «anormal» o «enfermo», y que se aplicaba habitualmente a las personas lesbianas y homosexuales como un término de abuso, hoy en día da a entender posibilidades tan complejas y descuidadas que volúmenes enteros están dedicados a delectarlos.

La teoría *queer* primero llamó la atención del público cuando Teresa de Lauretis¹³ usó la frase como una broma para el título de una conferencia en 1990. Su intención era provocar atención usando el concepto de la teoría *queer*, que hasta entonces no había

tenido mucha atención y no se había tomado como una verdadera teoría. De Lauretis también creó una reacción escandalosa por parte de académicos norteamericanos que carecían de sentido del humor y criticaron que tal teoría no pertenecía a la academia. Según Elizabeth M. Dillon,¹⁴ *Qui Parle*, en *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire* (1994), Teresa de Lauretis tiene como objetivo «articular una teoría de la sexualidad lésbica en el marco del psicoanálisis. De Lauretis elabora una teoría de “perversidad” del deseo lésbico que está totalmente editada pero que, sin embargo, es específica de las lesbianas». Para Dillon, la teoría del deseo de De Lauretis se basa, en primer lugar, en una «descripción de la fantasía como un proceso que opera en la unión del ámbito espía y el ámbito social». Como Halperin y otros teóricos y académicos habían declarado anteriormente: «El único problema era que nadie sabía cuál era la teoría».¹⁵

La relación de la teoría con la práctica es especialmente importante entre los conceptos de *queer*, teoría de *queer* y estudios *queer*, particularmente a medida que se han desarrollado con el tiempo. Forman parte de la tendencia posmoderna y posestructuralista que se hizo popular en la década de 1990. Estos enfoques significan un cambio importante en el análisis de la vida individual y social, enfatizando lo individual

¹² D. M. Halperin, «The Normalization of Queer Theory», *Journal of homosexuality*, 2003, 45 y 339-343.

¹³ Teresa de Lauretis, *Queer theory: Lesbian and gay sexualities*, (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

¹⁴ E. Dillon, *Qui Parle*, 7 (2), 153-172. Consultado el 4 de mayo de 2020, en www.jstor.org/stable/20686006

¹⁵ Halperin, «The Normalization of Queer Theory», 340.

sobre lo colectivo. Según Halperin, los dos textos que, en retrospectiva, se consideraron fundacionales de la teoría *queer*, la *Epistemología del armario/Epistemology of the Closet* de Eve Kosofsky Sedgwick¹⁶ y el *Problema de género/Gender Trouble* de Judith Butler, sobre los que Halperin dice: «fueron escritos mucho antes de que alguien lo hubiera oído». La noción de Judith Butler sobre el «desempeño del género o problema de género», que Butler formuló a principios de la década de 1990, a menudo se considera como el comienzo de la teoría *queer*. De acuerdo a Watson (2005),¹⁷ la teoría *queer* «plantea algunas preguntas importantes sobre el estado de las categorías de género/sexualidad y, en particular, pone de relieve la constitución relacional de las identidades, que podría, potencialmente, utilizarse junto con otras teorías críticas, en el ámbito del análisis grupal». En *Gender Trouble* (1990), Butler examina:

Las formas en que se entiende y utiliza el género en la teoría feminista. Llama la atención sobre la crítica persistente de que dentro del feminismo el tema universalizado de las «mujeres» privilegia las experiencias de los grupos dominantes dentro de esa categoría, y deja sin examinar las consecuencias de diferencias como la raza o la clase.¹⁸

En lugar de tratar de articular los medios por los cuales el feminismo podría representar a las mujeres más plenamente, Butler sugiere que el ímpetu para hacerlo podría en realidad enmascarar las relaciones de poder antitéticas a cualquier transformación de las relaciones y regulaciones de género. Al surgir la teoría, muchos académicos de la academia norteamericana pensaron que la teoría *queer* problematiza y desafía las categorías de identidad rígida, normas de sexualidad y género más la opresión y violencia que justifican tales normas hegemónicas. Se hace imposible obtener una historia cronológica de la teoría *queer* sin violentar sus múltiples orígenes e influencias.

El sonido del silencio: produciendo historia en Cuba y El Salvador

En su obra seminal *Silenciando el pasado: El poder y la producción de Historia*, el antropólogo e historiador Michel-Rolph Trouillot¹⁹ afirmó que: «cualquier narrativa histórica es un paquete particular de silencios, el resultado de un proceso único y la operación requerida para destruir estos silencios variarán en consecuencia». Estas palabras tienen un peso particular en relación con la producción histórica en Cuba posterior a la Revolución. Una gran cantidad de conocimiento, incluso en lo que respecta a temas

¹⁶ E. K. Sedgwick, *Epistemology of the closet* (California: University of California Press, 2008), 341.

¹⁷ K. Watson, «Queer Theory», *Group Analysis*, 38 (1), (2005): 67-81. Consultado en <https://doi.org/10.1177/0533316405049369>

¹⁸ Butler, *Gender Trouble*, 14.

¹⁹ M. R. Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (USA: Beacon Press, 1997), 27.

tabú como la homosexualidad, existe desde dentro y fuera de la isla desde 1959 hasta el presente. Aún abundan los silencios en las brechas entre las crónicas revolucionarias y las «contrarrevolucionarias» de la historia.

Las narrativas de Cuba están tan imbuidas de ideología que a menudo es casi imposible, incluso hoy, discernir los hechos de la ficción y la historia de la propaganda. En El Salvador, en comparación, se ha escrito menos en las páginas de la historia sobre los hombres homosexuales fuera de un pequeño cuerpo de literatura de salud pública, principalmente centrada en el VIH/Sida. Sin embargo, la abrumadora ausencia de hombres homosexuales en los anales de la historia de El Salvador no es menos que un testimonio de la ineludible influencia ideológica en el registro de la historia que en el caso cubano. En *El pulgarcito de América*,²⁰ como El Salvador fue bautizado por Gabriela Mistral,²¹ la homosexualidad fue, y es, un tema tan prohibido que apenas puede susurrarse, mucho menos comprometerse con la escritura.

En cualquier caso, a través de los silencios y las semillas de la duda que se han creado, intencional y no intencionalmente, en las historias de homosexualidad salvadoreñas y cubanas, somos más conscientes de cómo se construyen todas las narrativas históricas. Es con las palabras de Trouillot en

mente que trato de destruir un «paquete particular de silencios», las experiencias de los hombres homosexuales tanto en Cuba como en El Salvador y cómo estas experiencias están mediadas y archivadas (o no) en el registro histórico. Este proyecto es un viaje etnográfico de las intersecciones e intersticios de lo «real» y lo grabado, utilizando el documental *Mariposas en el andamio* como trampolín para evaluar cómo los productos culturales pueden ser utilizados para desestabilizar las nociones hegemónicas de género y sexualidad, nacionalidad y la producción histórica, abriendo posibilidades para nuevas formas de construcción comunitaria. Para desentrañar los silencios envueltos que rodean a los *transformistas* que viven en el Sur Global, combiné mi propia investigación etnográfica sobre las minorías sexuales en América Latina, a saber: Cuba y El Salvador, con el trabajo de académicos que vinieron antes que yo de los campos de la historia, la geografía *transformista* y estudios culturales.²²

Homosexualidad en Cuba

A pesar que los principios discursivos de igualdad en el núcleo de la Revolución Cubana, el año 1959, marcaron el comienzo no solo de una nueva forma de gobierno, sino también de nuevas racionalizaciones

²⁰ R. C. Boland, *Culture and customs of El Salvador* (Westport, C. T: Greenwood Press, 2001).

²¹ De acuerdo con Boland, fue la poeta chilena Gabriela Mistral, ganadora del Premio Nobel de Literatura en 1945, quien bautizó El Salvador como *El Pulgarcito de las Américas* (Tom Thumb of the Americas) por su forma y tamaño. Boland, *Culture and customs of El Salvador*, 2.

²² El autor ha realizado previamente investigaciones etnográficas en varias regiones de América Central, incluso con nativos mayas guatemaltecos en Santa Cruz del Quiché y Cunén, en Guatemala, y en diferentes lugares de El Salvador, desde la ciudad capital hasta Morazán, Chalatenango y La Paz. El autor pasó más de cinco meses realizando investigaciones en San José y Cuen, en Costa Rica.

sobre la homofobia, que pueden haber sido no tan nuevas sino simplemente reformuladas. Antes de la Revolución, la principal forma en que los hombres homosexuales podían salir y ser empleados era a través de participación en *cabarets* y en la prostitución. Como resultado, Castro y el resto de los altos mandos en el nuevo gobierno revolucionario vieron a los hombres homosexuales como inextricablemente vinculados a las viejas formas de las hazañas capitalistas de la Cuba prerevolucionaria, como lo representa la escena del *cabaret* y la prostitución. Como nos recuerda el crítico cultural Brad Epps,²³ «[como] los críticos han señalado, y como las autoridades cubanas han afirmado, muchos cubanos asocian la homosexualidad con la pedofilia y la prostitución y, más condenadamente, la prostitución a los norteamericanos». Aquí se podría mencionar el control moral sobre Cuba por las normas sociales católicas endémicas y redolentes establecidas mucho antes de la Revolución de 1959. Más allá de ver a los hombres homosexuales como extravagantes desviados sexuales con lazos con los Estados Unidos, los ejecutores de la Revolución también los vieron como «anti-productivos», basando este juicio en el narcisismo percibido y la frivolidad de los hombres homosexuales, por lo tanto, percibieron que no tenían

nada que ofrecer el proyecto colectivo de Revolución, a diferencia de los sujetos cubanos heterosexuales.

El Gobierno persiguió severamente, ridiculizó y marginó a aquellos que se autoidentificaron como *transformistas*, o incluso que simplemente coqueteaban con marcadores de afeminamiento y diferencia. En los años inmediatamente posteriores a la Revolución cubana, Fidel Castro denunció duramente la homosexualidad como «una perversión burguesa», una «práctica» que Castro creía que eventualmente desaparecería de una sociedad liberada.²⁴⁻²⁵

No obstante, la aversión institucionalizada del régimen de Castro a la homosexualidad estaba enraizada no solo en un esfuerzo por distanciar a la Revolución de la reputación de la isla anterior a 1959 como un patio de recreo sexual para la élite *dandificada* de Occidente, sino también en una reacción a la aparente desconexión entre las masculinidades alternativas y la ideal del *Nuevo Hombre* barbudo y verde olivo, suavizado un poco con el paso del tiempo.

La manifestación más infame de la combinación revolucionaria de la homosexualidad y la antiproduktividad es la creación de los campos de trabajo forzado conocidos como Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP) con su lema «El trabajo los harán hombres».²⁶ Desde noviembre

²³ B. Epps, «Proper Conduct: Reinaldo Arenas, Fidel Castro, and the Politics of Homosexuality», *Journal of the History of Sexuality* 6(2), 2 de octubre de 1995, 231-283.

²⁴ J. L. Llovio Menéndez, *Insider: My Hidden Life as a Revolutionary in Cuba* (New York: Bantam Books, 1988), 156-158 y 172-174.

²⁵ J. Casey, «Cuba Goes Gayer», *The Spectator* n.º 9 (15 de agosto de 1998), 4.

²⁶ D. W. Foster, «Queer Documentary», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* n.º 35 (1), (2010), 105 y 107-119.

de 1965 hasta julio de 1968, estos siniestros campos agrícolas de trabajo forzado en la provincia de Camagüey explotaron y torturaron a hombres homosexuales, así como a otros elementos indeseables de la sociedad como los «fanáticos religiosos».²⁷ Según dos ex agentes de inteligencia cubanos: «... de aproximadamente 35,000 internos de UMAP, unos 500 terminaron en salas psiquiátricas, 70 murieron por tortura y 180 se suicidaron».²⁸ Los campamentos de UMAP eran un desastre para todos los involucrados, sobre todo para los torturados, los muertos, los seres queridos separados de los detenidos y aquellos que viven con el trauma psicológico del encarcelamiento en condiciones tan abominables. Desde un punto de vista apreciativo, los campamentos de la UMAP causaron una gran grieta entre los antiguos partidarios de la Revolución cubana fuera de Cuba. David William Foster, en *Documenting Queer, Queer Documentary*²⁹ nos informa que:

[...] los campamentos de la UMAP y el tratamiento de los homosexuales se convirtieron en un desafío considerable

para aquellos de la izquierda que habían apoyado la Revolución, pero que ahora habían superado el rechazo de la vieja izquierda a la homosexualidad y se habían inscrito en la campaña por los derechos de homosexuales y lesbianas.

Aunque los campamentos fueron cerrados en julio de 1968, el espectro de los abusos de la UMAP se cierne sobre Cuba hasta el día de hoy.

En 1979, la homosexualidad misma ya no se consideraba un delito, pero según el Artículo 303a del Código Penal del país, la homosexualidad «manifestada públicamente» y «molestar persistentemente a otros con avances amorosos homosexuales» seguían siendo actividades criminalizadas.³⁰ A lo largo de la década de los 80 y principios de los 90, la actitud del Estado cubano continuó cambiando a medida que el gobierno de Castro buscaba promover una imagen de liberación y buscaba aliados extranjeros e inversiones financieras en el mundo no comunista, así luchó por mantener a las generaciones más jóvenes de cubanos en el redil revolucionario.³¹⁻³²⁻³³ Además, en 1992,

²⁷ J. Tahbaz, «Demystifying Las UMAP: the Politics of sugar, gender, and religion in 1960s Cuba», *Delaware Review of Latin American Studies*, University of Delaware. Consultado el 13 de diciembre de 2013, en www1.udel.edu/LAS/Vol14-2Tahbaz.html

²⁸ Tahbaz, «Demystifying Las UMAP: the Politics of sugar, gender, and religion in 1960s Cuba», 3.

²⁹ D. W. Foster, «Cultural Erotics in Cuban America and Cuba Transnational», *Cuban Studies* 39 (1), (2010), 107 y 113-117.

³⁰ International Gay and Lesbian Association, *Description of Discriminatory Sexual Offenses and Their Application. World Legal Survey: Cuba* (Printed in Brussels: IGLA, 1999).

³¹ C. Marquis, «Homosexuals in Cuba finding greater acceptance from society, government», Knight-Ridder Newspapers, *Havana* (12 de abril de 1995). Consultado el 19 de junio de 2017, en <https://nps.gov>

³² G. Morris, «Gay Cuba», *Bright Lights Film Journal* (septiembre de 1996). Consultado en www.brightlightsfilm.com/17/08a_gaycuba.html

³³ M. Lecuyer, «Pink: Washing or Bashing? Sexual Dissidents Hostage of Nationalist Discourse in Contemporary Russia and Cuba», *Sprinkle. An undergraduate Journal of feminist and Queer Studies* (2014), 118.

Castro declaró que la homosexualidad era «una tendencia humana natural que simplemente debe ser respetada».³⁴ A pesar del pronunciamiento de Castro sobre que la homosexualidad es natural y merece respeto, él mismo luchó por asumir la responsabilidad de su papel en la institucionalización de la homofobia en Cuba; por ejemplo, en su artículo «Conducta adecuada: Reinaldo Arenas, Fidel Castro y la política de la homosexualidad», Epps relata la forma en que Castro, en una entrevista de 1992 con Tomas Borge,³⁵ describió despectivamente:

El «problema» de la homosexualidad como problema de la historia. Para [Castro], el prejuicio contra los homosexuales y las lesbianas es el resultado del machismo, y el machismo el resultado del colonialismo. El machismo es, como lo ve Castro, uno de los muchos «malos hábitos» que los cubanos recibieron de los conquistadores españoles, que ellos mismos lo recibieron de los conquistadores árabes. Si bien el deslizamiento de la responsabilidad cultural e histórica, lejos de Cuba y el presente hacia un pasado árabe siempre distante, es revelador, lo que se desliza es quizás aún más significativo.

Castro mostró un reconocimiento similar de la homofobia cubana bajo su régimen, pero sin su responsabilidad, en una entre-

vista de 2010 con el diario mexicano *La Jornada* declaró: «Si alguien es responsable, soy yo...».³⁶ Esta es una media disculpa al mismo tiempo que suficientemente arrepentida como para obtener simpatía y apoyo, ya que al decir sutilmente «si alguien es responsable», encarna perfectamente la postura amorfa del Estado cubano sobre la aliada extraña. Más allá de calificar la responsabilidad por el internamiento forzado de ciudadanos homosexuales con una cláusula «si», trivializó aún más el sufrimiento de sus compatriotas diciendo:

En esos momentos no me podía ocupar de ese asunto... Me encontraba inmerso, principalmente, de la Crisis de Octubre, de la guerra, de las cuestiones políticas... teníamos tantos y tan terribles problemas, problemas de vida o muerte, ¿sabes?, que no le prestamos suficiente atención.

Aunque Castro afirmó que tuvo problemas más grandes y que la cuestión de los derechos LGBT simplemente quedó en el camino, uno no puede evitar maravillarse de cómo logró hacer malabares con los «problemas de vida y muerte» con la creación de campos de trabajo forzado y leyes homofóbicas y políticas. Si realmente hubiera estado demasiado ocupado para molestarse y no hubiera visto la homosexualidad como un «problema terrible», parece

³⁴ B. Zimmerman and G. Haggerty (Eds.), *Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures* (USA: Taylor & Francis, 1999).

³⁵ T. Borge & F. Castro, *Face to face with Fidel Castro: a conversation with Tomás* (USA: Ocean Press, 1993), 259.

³⁶ C. L. Saade, «Soy el responsable de la persecución a homosexuales que hubo en Cuba: Fidel Castro», *La Jornada*, 31 de agosto de 2010, 31.

poco probable que tal empresa hubiera sido atractiva o incluso posible.

La posición ambivalente, a menudo contradictoria de Cuba, sobre los derechos LGBT ha continuado hasta el presente, a pesar del reconocimiento internacional que Mariela Castro Espín ha recibido por su trabajo como directora del Centro Nacional de Educación Sexual de Cuba (CENESEX). Los aparatos oficiales cubanos de educación sexual, que anteriormente criminalizaban la homosexualidad en el peor de los casos, y la patologizaba como una enfermedad en el «mejor» de los casos, ahora han normalizado e incluso acogido con beneplácito la diversidad sexual. Esta evolución de valores a gran escala se debe, en gran parte, al liderazgo de Castro Espín.³⁷ Kirk nos informa:

Llevado a cabo por su directora, la sexóloga destacada Mariela Castro Espín...

CENESEX ha logrado un éxito significativo, incluido el desarrollo de un Programa Nacional de Salud Sexual Integral, la redefinición oficial de la homosexualidad como «normales», desfiles anuales celebrados que se oponen a la homofobia, el desarrollo de atención extensiva para los miembros de la comunidad trans y la incorporación oficial de la diversidad sexual en los Principios Fundamentales del Partido.

Si bien, estos son logros bastante significativos, especialmente para un país que solo hace unos 50 años forzó a sus minorías sexuales a campos de trabajo, Castro Espín no está más allá del reproche en las discusiones globales sobre los derechos LGBT. Algunos la han acusado de *blanqueo*,³⁸ con motivos políticos más que económicos en mente. En su análisis de la manera en

³⁷ E. J. Kirk, «Setting the Agenda for Cuban Sexuality: The Role of Cuba's CENESEX», *Canadian Journal of Latin American & Caribbean Studies* 36 (72) (2011), 143-163.

³⁸ *Blanqueo* es un término que se utilizó inicialmente por compañías para referirse a las personas con cáncer de mama y a sus seres queridos, se utilizaban campañas de mercadotecnia «rosa» que exageraban el uso de estos productos y servicios que serían utilizados para realizar una investigación sobre el cáncer, ciertamente explotando las dolencias y sufrimientos de las personas con cáncer y a sus familiares para su utilidad. El término ha sido bien recibido por la comunidad homosexual por su utilidad en la comprensión de cómo los países y las compañías han explotado el profundo deseo de las minorías sexuales de ser reconocidas y aceptadas dentro de la sociedad. En la discusión sobre el blanqueo de si pertenece a la comunidad homosexual, el caso de estudio más universalmente invocado es el de Israel y los académicos como Sarah Schulman, Jasbir Puar y Joseph Massad, quienes han sido silenciados por petición a las sensibilidades LGBT. Cada uno de estos académicos han notado la manera en que las campañas de relaciones públicas del Gobierno han resaltado intencionalmente los registros de los derechos LGBT de Israel, a menudo exagerando estos registros, oscureciendo los abusos a los derechos humanos perpetrados en su conflicto con Palestina, así como arrojando a los musulmanes hacia la mayoría de los países del Medio Oriente que son homofóbicos e inseguros por los turistas homosexuales. En un artículo del *El Guardian* del 2010, Jasbir Puar escribió: «Dentro de los circuitos organizados de las lesbianas y los homosexuales globales, ser un homosexual amistoso es ser moderno, cosmopolita, desarrollado, del primer mundo, del norte global y más significativamente, democrático». Además, en su artículo del 2013, «*Repensando el Homonacionalismo*», argumentó que debido a la exclusión salvaje, discriminación y aislamiento que enfrenta la comunidad LGBT, a menudo anhelan ser los participantes en la política y en la sociedad, además buscan ser más susceptibles a estos mercados tácticos y explotadores que solamente valoran los derechos LGBT cuando se traducen en dólares del turismo.

que «Occidente sigue siendo un punto de referencia desde el cual partir o superar», señala Marie Lecuyer,³⁹ «Como las minorías sexuales se han incrementado en la agenda de democracias liberales, a Cuba se le exige políticamente que no descuide el tema de las minorías sexuales, al menos por una cuestión de coherencia con su misión igualitaria». Los efectos del *blanqueo*, por supuesto, son más agudos por los miembros de las comunidades *transformistas* de Cuba. En mi reunión en noviembre de 2017 con Mari Dalia,⁴⁰ una de las estrellas en ascenso entre los *transformistas* en *Mariposas en el andamio*, cuando se le preguntó sobre la exposición global y las supuestas contribuciones que Mariela Castro ha brindado a la comunidad LGBT en Cuba, Mari Dalia me transmitió:

Esa no ha hecho nada para nosotr(a)s porque mira esto Ca(r)lo, cuando una de nosotras es golpeada o abusada, y que-remos reportar el crimen, no existe una

oficina donde nosotras podemos ir. La Castro lo único que ha hecho es usarnos y poner el nombre de los Castro en alto. Es una dinastía que solo pone espejos para crear imágenes, sus propias imágenes.⁴¹

Es decir, el apoyo a la comunidad LGBT existe solo cuando es políticamente conveniente para el régimen de Castro. El historial contradictorio de Cuba sobre los derechos LGBT se evidencia, por ejemplo, en el hecho de que si bien la cirugía de reasignación de sexo fue legalizada en 2008 por la Resolución 126, solo unas pocas docenas de cubanos han podido aprovechar estas cirugías y cirugías estéticas relacionadas con la transición de género, como el aumento de senos y la electrólisis, pero la cirugía sigue estando prohibida y vigilada muy de cerca por ciudadanos y policías por igual.⁴²⁻⁴³⁻⁴⁴ En una historia financiada por el Pulitzer Center en 2016, una mujer trans cubana llamada Yessi Castro informó a la autora Tracey Eaton:⁴⁵ «Por conseguir

³⁹ M. Lecuyer, «Pink: Washing or Bashing? Sexual Dissidents Hostage of Nationalist Discourse in Contemporary Russia and Cuba», *Sprinkle. An undergraduate Journal of feminist and Queer Studies* n.º 118, 121-122.

⁴⁰ Manuel Proenza Quintero nació en La Habana y ha estado actuando como *transformista* en el escenario bajo el nombre de Mari Dalia, por casi 27 años. Actualmente, Mari Dalia trabaja como intérprete y *transformista* para el Estado y en eventos privados. Aun cuando el *transformismo* era ilegal, Mari Dalia organizaba espectáculos de conjunto para su devota audiencia. En nuestra entrevista, Mari Dalia me dijo que hace 27 años cualquiera podía ir a prisión por vestir como una mujer, «Para el gobierno, lo que estábamos creando no era arte, sino “mariconerías”, o “faggotry”». Mari Dalia aparece también en el filme *Habana Blues*, de Benito Zambrano, en el 2005.

⁴¹ Manuel Proenza Quintero, *Entrevista personal* por Carlos Brando Zepeda (2017).

⁴² M. Betancourt, «How Cinema Is Reflecting LGBT Cubans New Reality», *Pacific Standard*, 5 de diciembre de 2016.

⁴³ T. Eaton, «Transgender Cubans Struggle for Equal Rights in Macho Cuba», *On Cuba Magazine*, 15 de enero de 2016.

⁴⁴ O. Marple, «A New Revolution: The Progression of LGBTQ Rights in Cuba», *Council on Hemispheric Affairs*, 30 de junio de 2015.

⁴⁵ T. Eaton, «US government aid to Cuba is the spotlight as contractor Alan Gross marks one year in a Cuban prison», *El Nuevo Herald* 3, 2010.

un par de implantes, la policía registra tu casa... te detienen. Te interrogan para averiguar dónde obtuviste tus implantes y quién era el médico, para que puedan encarcelarlo». Una desconexión aún más grave entre los avances de Cuba en los derechos LGBT y la realidad violenta que enfrentan sus ciudadanos LGBT, se puede ver en el brutal asesinato en 2015 de Yosvani Muñoz Robaina, una trabajadora sexual conocida con el nombre de La Eterna, solo un mes antes de que Cuba celebrara el Día Internacional contra la Homofobia y la Transfobia.⁴⁶⁻⁴⁷⁻⁴⁸⁻⁴⁹ Ella fue lapidada hasta la muerte. Aunque muchos activistas consideraron el acto violento un crimen de odio, las autoridades locales lo calificaron como un «crimen pasional», no se presentaron testigos y los funcionarios del Gobierno se negaron a discutir el asunto con los medios no administrados por el Estado. Olivia Marple, investigadora asociada del Consejo de Asuntos Hemisféricos (COHA), escribió sobre la reacción de Berta Robaina al asesinato de su hija: «Aunque estos testigos podrían ayudar a Berta a obtener la justicia que tanto desea por la muerte de su hija, no se resiente con ellos por su silencio». «Los entiendo porque todos están discriminados y tienen miedo».⁵⁰

Cuando se trata de los derechos básicos para los cubanos LGBT como el derecho a la justicia para las víctimas de la discriminación y los crímenes violentos de odio, todavía queda mucho por lograr antes de que puedan acceder verdaderamente a la plenitud de la ciudadanía. Esta tensión productiva entre la figuración de Mariela Castro Espín como una aliada de los derechos LGBT y la sospecha de motivos de *blanqueo* es útil para contemplar el papel de la ideología en la producción de la historia. Aun así, al Gobierno le falta mucho sobre la evolución de los derechos humanos manifiestos para las personas LGBT y otros que alguna vez han sido considerados anatema por políticas y prácticas regresivas.

Homosexualidad en El Salvador

El Salvador, que alguna vez fue el modelo de crecimiento y resurrección social y económica después de los Acuerdos de Paz de 1992, hoy enfrenta desafíos implacables: «El crecimiento económico ha sido lento y desde el año 2000 superó el 3 por ciento solo dos veces».⁵¹ Desgraciadamente, El Salvador posee una de las cifras más altas de criminalidad y violencia en el mundo. Particularmente, la violencia por orientación

⁴⁶ M. Betancourt, «How Cinema Is Reflecting LGBT Cubans New Reality», *Pacific Standard*, 5 de diciembre de 2016.

⁴⁷ T. Eaton, «Transgender Cubans Struggle for Equal Rights in Macho Cuba», *On Cuba Magazine*, 15 de enero de 2016.

⁴⁸ M. K. Lavers, «Cuban Trans Advocate: Government Seeks to Destroy Us», *Washington Blade*, 20 de mayo de 2015, 20.

⁴⁹ Marple, «A New Revolution: The Progression of LGBTQ Rights in Cuba».

⁵⁰ Marple, «A New Revolution: The Progression of LGBTQ Rights in Cuba», 3.

⁵¹ Consultado en <http://www.indexmundi.com/g/g.aspx?c=es&v=66>

sexual e identidad de género ha sido marginada del debate público y en raras ocasiones se ha señalado como aspecto de seguridad ciudadana. La violencia por identidad de género se ha considerado muchas veces como un asunto privado. Los asesinatos de trabajadoras y trabajadores sexuales son comunes en El Salvador, los abusos policiales contra mujeres y hombres que se dedican al trabajo sexual, así como contra hombres homosexuales, públicamente conocidos como tales, también son hechos comunes.

En Cuba, la destrucción de la vida debido a la identidad de género o al tipo de trabajo que la persona homosexual decide hacer es menos innumerable que lo que sucede en El Salvador, pero sí existen casos de violencia. En la isla, la violación de los derechos humanos de la población LGBT es estructural y ha sido el resultado de un proceso histórico en el que tanto el Estado como la sociedad en su conjunto han sido responsables. Las primeras expresiones públicas sobre la población LGBT en el período posterior a la Revolución de 1959 sentaron las bases de una cultura homofóbica y transfóbica que aún persiste en la sociedad y en prácticas institucionales.

Las personas lesbianas, gays, bisexuales y transgénero (LGBT) en El Salvador enfrentan algunas de las tasas de violencia más altas del mundo. Es fácil deducir que las modalidades de violencia que afectan a la población LGBT abarcan muchos niveles, incluidos los físicos, económicos,

estructurales y simbólicos, además de las intersecciones de identidad como género, raza, sexualidad y clase dentro de la población que determinan la proximidad de las personas y el riesgo de violencia, tal como lo demuestra la *transformista* salvadoreña Karina Lailustre cuando me ofreció su testimonio durante una entrevista:

En los últimos tres años he sufrido asaltos y encarcelamientos por hacer lo que hago, que es *transformismo* y en muy pocas ocasiones vendo mi cuerpo, pero eso solo ocurre unas 3 o 4 veces al año. He experimentado una violencia increíble por parte de la policía, la seguridad privada, mis parientes y, por supuesto, las pandillas. La exclusión de las oportunidades educativas y económicas convencionales me llevó al trabajo como *transformista* que es de jueves a sábado por la noche en un club en San Salvador y durante el día y toda la semana trabajo vendiendo flores en el mercado San Miguelito. Me gano la vida decentemente e incluso entonces soy víctima de abuso, violencia y maltrato por parte de la policía y las maras. Hace dos días pagué mi renta \$25, y si no la pago, pueden matarme. Este país no es seguro para nadie.⁵²

Fueron cuatro organizaciones de derechos LGBT salvadoreños, la Asociación de Derechos Humanos Entre Amigos, el Instituto de Derechos Humanos UCA (IDHUCA), Acción por la Memoria y

⁵² Karina Lailustre, *Entrevista personal* de Carlo Brando Zepeda (2017).

Apoyo al Trabajo por la Equidad (AMATE) y el Colectivo Nacional Diversidad Sexual FMLN, los que me sirvieron para reforzar datos y amplificar verdades que muchas veces en los Estados Unidos solo son rumores. Según la información recolectada, más de 600 personas han sido asesinadas,⁵³ una cifra que denota que la información no ha sido actualizada por las organizaciones oficiales de derechos humanos debido a que El Salvador es uno de los países donde el registro de estas atrocidades no es reportado oficialmente debido a que la homosexualidad en El Salvador, como en Cuba, continúa siendo vista como un tabú y lleva un estigma social y cultural de hace siglos. Las tasas de homicidios demuestran lo anterior, ya que hay 50.3 a 103 hechos violentos por cada 100,000 habitantes registrados entre 2015 y 2018.⁵⁴ Como se indicó anteriormente, «Las principales víctimas son las mujeres trans con el 67.5 por ciento de los casos, seguidas por los hombres homosexuales con el 17.2 por ciento».⁵⁵

Aunque el Código Penal del país se cambió en 2015 para aumentar el tiempo en prisión por delitos de odio y homicidios basados en la orientación sexual de una persona o expresión de género, la implementación de estas leyes es una barrera seria, ya que ninguno de los asesinatos de mujeres trans o lesbianas, gais, bisexuales y

transgénero (LGBT) en El Salvador ha sido investigado o acusado. Mi propia herencia y experiencias vividas me han obligado a interrogar los silencios que existen en las narrativas históricas salvadoreñas. En respuesta al relativo vacío de humanizar los estudios sobre hombres homosexuales en El Salvador, he decidido dedicar gran parte de mi carrera académica no solo a cuestionar, sino a llenar estos vacíos. El historiador oral salvadoreño-estadounidense Horacio Roque Ramírez (2002)⁵⁶ escribió sobre su trabajo documentando las experiencias de los latinos LGBT, así como en el Área de la Bahía:

Incluso en el campo de la historia cultural, presumiblemente menos sofocante que la historia intelectual o política, la mayoría de las personas que realmente vivieron esta historia faltaban en las narraciones. Incluso más injustamente, pensé, sus vidas rara vez proporcionaban los marcos interpretativos que daban forma a esas narraciones.

Estas palabras son inquietantes para mí. Mi investigación etnográfica, la cual ubico como una etnografía *queer diaspórican*, consistió en entrevistar a hombres homosexuales en todo El Salvador, Cuba y otros sitios en el Sur Global, a menudo se siente como

⁵³ Estadísticas compiladas por Human Rights Watch (2018). Consultado en <https://www.hrw.org/americas/el-salvador>

⁵⁴ Información puesta a disposición del público en http://www.pnc.gob.sv/portal/page/portal/transparencia/gestion_estrategica/operativo/Plan%20Estrat%20Egico%20Institucional%202015-2019.pdf

⁵⁵ Información puesta a disposición del público por la Trans Communicating and Training Association (Comcavis-Trans), dirigido por Bianka Rodríguez.

⁵⁶ H. N. R. Ramírez, «My community, my history, my practice», *Oral History Review*, 29 (2) (2002), 87-91.

una carrera contra el tiempo, una carrera contra la eliminación de las personas *transformistas* y sus historias. A diferencia de Cuba, donde las contribuciones de la intelectualidad homosexual y los abusos de los derechos humanos contra los ciudadanos homosexuales se han convertido en el tema de una gran cantidad de estudios así como en el extranjero, queda muy poco dedicado a documentar la experiencia homosexual en El Salvador más allá de los estudios de salud pública sobre VIH/Sida. Sin embargo, hay esperanza de que, en el presente actual y en el futuro cercano, los nuevos estudiantes de posgrado emergentes y llenos de curiosidad examinarán e investigarán temas relacionados a las cuestiones LGBT. El escritor, investigador cultural e historiador salvadoreño Amaral Arévalo (2017) explica:

Se empieza a reconocer trabajos académicos universitarios que examinan la diversidad sexual. Al colocar la mirada sobre las zonas geográficas donde se producen cada uno de estos trabajos de graduación y tesis, observamos que la gran mayoría son producidos al interior del Área Metropolitana de San Salvador (AMSS) con un total de 30. Dicho dato no es de extrañar, dado que la mayor parte de las 26 universidades se concentra en esta región, 17 universidades privadas y el mayor campus de la

Universidad de El Salvador, única universidad pública del país.⁵⁷

El Dr. Arévalo también menciona que «Investigar y recolectar producciones universitarias sobre diversidad sexual en las diferentes universidades de El Salvador ha sido un trabajo arqueológico»,⁵⁸ algo que yo mismo pasé cuando visité El Salvador para investigar un proyecto de investigación universitario en 2014 y 2015. Arévalo hace una importante observación que desde «un primer momento consideraba categóricamente que no existía ningún tipo de producción universitaria sobre temas que incluían la sexualidad y su estructuración en la diversidad sexual»⁵⁹ en un país donde estos temas existen, pero están afectados por tabúes que desaceleran la producción académica sobre ellos.

Lo interesante de la investigación hecha por Arévalo es haber descubierto que la primera producción de un tema relacionado a la diversidad sexual fue escrita en 1988 cuando El Salvador sufría una sangrienta guerra civil. Arévalo no se dio por vencido y continuó su investigación donde descubrió que en las décadas que siguieron, principalmente después del final del conflicto armado, hubo producciones académicas en varios centros de educación superior. Arévalo explica que «La existencia de estas 39 producciones, lo considero como un éxito. En la academia sal-

⁵⁷ Amaral Arévalo, «¿El armario está abierto?, estudios sobre diversidad sexual en El Salvador», *Educação & Realidade* V. 42, N.º. 4 (Porto Alegre, octubre-diciembre de 2017), 1375-1397. Consultado en <http://dx.doi.org/10.1590/2175-623662013>

⁵⁸ Arévalo, «¿El armario está abierto?», 1377.

⁵⁹ Arévalo, «¿El armario está abierto?», 1375-1397.

vadoreña aún se encuentran resistencias para entablar diálogos sobre temas de orientación sexual, identidad y expresión de género, dados los prejuicios existentes en la sociedad»⁶⁰ que continúan existiendo y afectan la esfera educativa de hoy.

Vale mencionar que la identidad nacional y la historia de El Salvador tienen en su totalidad ciertos puntos en común con Cuba. Estos puntos en común no se basan solo en instituciones gubernamentales y relaciones exteriores, o algunas ideologías políticas, que fue un tema principal durante la década de los 80. Es imposible escribir un artículo, un libro o diez libros sin mencionar elementos como el apoyo que Cuba brindó a la pequeña nación durante la guerra civil, un tema principal durante los años de la administración Reagan durante la Guerra Fría; los puntos en común están relacionados en cuestiones del tipo social que a veces los mismos académicos, historiadores, sociólogos y antropólogos ignoran o no relatan cuando se habla de ambas naciones. Para servir mejor el contexto o el significado y el propósito de este documento, las realidades-elementos comunes van más allá de lo económico y lo político, del pasado y del presente. Los juicios y tribulaciones de una comunidad LGBT compuesta, marginada y subrepresentada son casi similares, excepto que el tipo de violencia y la inmediatez de la violencia hacen ver diferente a El Salvador. No es que Cuba esté completamente limpia de violencia porque, al igual que El Salvador, la comunidad LGBT cubana

también experimenta violencia, pero no al nivel o en los números de homicidios que sus vecinos en Centro América sufren. No es ningún secreto de los relatos de primera mano de la persecución que enfrentaron en años pasados las *transformistas* cubanos y de las dificultades económicas que aún enfrentan hoy.

El respetado escritor Reinaldo Arenas escribió en *Antes que anochezca (Before Night Falls)*⁶¹ el trato que él y otros cubanos homosexuales enfrentaron en prisión: «Era un lugar sofocante sin baño. Los homosexuales no fueron tratados como seres humanos, fueron tratados como bestias. Fueron los últimos en salir a comer, así que los vimos pasar y el incidente más insignificante fue una excusa para vencerlos sin piedad». Los he escuchado directamente y he sido testigo directo de las condiciones de vida de algunos de estos valientes hombres. En mi primera visita a La Güinera, fui testigo de los desafíos económicos, políticos y personales que enfrentan sus artistas menos entendidos: los *transformistas*. Las dos naciones han estado indeleblemente marcadas por el conflicto interno. Como en Cuba, la historia moderna temprana de El Salvador fue definida por una burguesía atrincherada y, en consecuencia, una guerra de clases. En 1932, el conflicto de clases en El Salvador se desbordó y condujo al derrocamiento de un presidente democráticamente elegido y una masacre conocida como *La Matanza*, en la que «30,000 campesinos y trabajadores rurales, alrededor del 4% de la población fueron asesinados», la Federación

⁶⁰ Arévalo, «¿El armario está abierto?», 1379.

⁶¹ R. Arenas & J. Manrique, *Before night falls: A memoir* (New York: Penguin Publications, 1992), 112.

Regional de los Trabajadores Salvadoreños (FRTS) y el Partido Comunista fueron prohibidos, sus seguidores fueron empujados a la clandestinidad o al exilio.⁶² Sin embargo, «Una de las expresiones más poderosas de la brutal historia [de El Salvador] fue la Guerra Civil del país que duró de 1980 a 1992, en la que se estima que ochenta mil fueron asesinados y más de un millón desplazados».⁶³ A la luz de la pérdida generalizada de vidas en estos dos momentos históricos definidos, el politólogo Mo Hume argumenta que «la violencia ha forjado una identidad nacional hegemónica basada en la exclusión y la polarización».⁶⁴ Otro factor definitorio en la forja de la identidad nacional en El Salvador ha sido la influencia de las enseñanzas católicas romanas, en particular, las críticas de la Iglesia a la homosexualidad, el matrimonio entre personas del mismo sexo, la educación sexual y el uso del condón. «El papel de la religión en El Salvador combinado con sus dictaduras militares ha ayudado a crear un ambiente hostil y violento para los homosexuales y para las parejas del mismo sexo».⁶⁵ La historia de la violencia y la represión homofóbica en El Salvador continúa teniendo un enorme efecto en la vida de las personas de la comunidad LGBT y sus aliados.

La historia de la represión en contra de los homosexuales en Cuba, especialmente bajo el régimen de Fidel Castro, es que muchos hombres homosexuales sufrieron en los campos de trabajo forzados cubanos cuando el régimen «reeducó» a los homosexuales para librarlos de sus «tendencias contrarrevolucionarias».

Aunque hay evidencia de homofobia institucionalizada en toda América Latina durante la segunda mitad del siglo XX,⁶⁶ en ningún otro país, la homofobia ha sido un foco implacable de críticas externas, «Si bien los críticos antirrevolucionarios han encontrado un blanco fácil en la historia de la homofobia en Cuba, es igualmente cierto que el historial del gobierno revolucionario en temas relacionados con la homosexualidad ha sido una fuente de controversia».⁶⁷ La construcción de la homosexualidad como un problema para la identidad nacional cubana es anterior a la Revolución en casi dos siglos. La Revolución no inventó la homofobia, sin embargo, proporcionó nuevos espacios públicos para la expresión de prejuicios contra la actividad del mismo sexo. En la posguerra de El Salvador:

⁶² M. Zimmerman, *El Salvador at War: A Collage Epic* (Minneapolis, MN: MEP Publications, 1988), 30.

⁶³ M. Hume, «Contesting Imagined Communities: Gender, Nation, and Violence in El Salvador», *Political Violence and the Construction of National Identity in Latin America* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 73-90.

⁶⁴ Hume, «Contesting Imagined Communities», 74.

⁶⁵ C. B. Zepeda, *Sexuality and Trauma in Modern El Salvador: An Autoethnography* (University of Miami, USA, 2015).

⁶⁶ I. Lumsden, *Machos, Maricones and Gays: Cuba and Homosexuality* (Philadelphia: Temple University Press, 1996).

⁶⁷ C. Hamilton, *Sexual Revolutions in Cuba: Passion, Politics, and Memory* (S.L. 2014).

Los altos niveles de violencia y polarización social continúan desestabilizando una sociedad fragmentada. En un esfuerzo por combatir esta inestabilidad, han surgido proyectos para fomentar la reconstrucción social mediante la promoción de la cultura y la identidad nacional.⁶⁸

En las últimas dos décadas, el aumento de la violencia es en gran parte un resultado de la aparición de pandillas juveniles, las *maras* han tenido un enorme efecto en el deterioro de los derechos humanos. Según Hume, «la Mara se ha convertido en sinónimo de terror e inseguridad». La omnipresencia de la violencia y la impunidad en El Salvador contemporáneo han tenido, como era de esperar, efectos desproporcionados en las poblaciones más vulnerables, entre ellas las personas LGBT. Los miembros de la comunidad LGBT en El Salvador sufren violencia a manos de pandilleros que cobran *renta*⁶⁹ o realizan ritos de iniciación y sufren abusos e intimidación a manos de policías corruptos.⁷⁰

La violencia interpersonal y estructural está muy extendida en América Central y es especialmente alta en El Salvador, que tiene una de las tasas de delincuencia violenta más altas del mundo.⁷¹ Uno de los casos más devastadores de violencia contra personas LGBT en la memoria reciente fue el asesinato de una activista transgénero salvadoreña llamada Tania Vásquez, en mayo de 2013. *Mashable*⁷² informó:

[Su] cuerpo, con su única herida de bala, salió a la superficie dos días después, envuelto en plástico negro cerca del centro de San Salvador... Tania habría sido enterrada en una tumba sin nombre, convirtiéndose en otra de las innumerables «desaparecidas» de El Salvador sino fuera por la intuición de los activistas locales.⁷³

Aunque El Salvador es el único país centroamericano que nunca ha criminalizado la homosexualidad y «tiene algunas de las protecciones más progresivas para las minorías sexuales y de género en la región»,⁷⁴ acti-

⁶⁸ R. M. DeLugan, «Peace, Culture, and Governance in Post-Civil War El Salvador (1992-2000)», *Journal of Human Rights*, 4 (2), (2005), 233-249.

⁶⁹ El significado literal de la palabra *renta* en español significa *Rent* en inglés. En El Salvador, entre las diferentes formas de violencia las pandillas se encuentra la intimidación con la extorsión que es en gran parte invisible y muy pobremente documentada. Las pandillas victimizan a ambos bandos, ricos y pobres, con demandas respaldadas con amenazas de muerte. Muchos dueños de negocios, desde los vendedores ambulantes hasta los magnates, deben entregarles una tajada de sus ganancias, empujándolos hasta la quiebra (Anastasia Moloney).

⁷⁰ *Sexual Diversity in El Salvador: A Report on the Human Rights Situation of the LGBT Community* (University of California, Berkeley, Law School, 2012), IHRLC, 13-16.

⁷¹ «El Salvador: Institute for health Metrics and Evaluation», (2018). Consultado en <http://www.healthdata.org/el-salvador>

⁷² D. M. Mackey, «At the Devil's Door: The Unsolved Murder of Tania Vasquez», *Mashable* (15 de febrero de 2016). Consultado en <https://mashable.com/2016/02/15/at-the-devils-door/>

⁷³ Mackey, «At the Devil's Door: The Unsolved Murder of Tania Vasquez».

⁷⁴ Georgetown University Law Center, *Uniformed Injustice: State Violence Against LGBT People in El Salvador* (2017), 34-35. Recuperado de <https://www.law.georgetown.edu/human-rights-institute/wp-content/uploads/sites/7/2017/07/2017-HRI-Report-Uniformed-Injustice.pdf>

vistas lesbianas, homosexuales, bisexuales, transgénero e intersexuales (LGBTI) «han documentado más de 500 crímenes de odio contra las minorías sexuales y de género entre 1996 y 2015».⁷⁵ Las autoridades salvadoreñas explican que las tasas y los tipos de violencia experimentados por las comunidades LGBTI son similares a los de la población en general,⁷⁶ sin embargo, la falta de datos disponibles hace que esto sea imposible de comprobar.

Estos incidentes señalan no solo la mayor vulnerabilidad de las personas LGBT, el subregistro de crímenes violentos y la impunidad con que los agresores pueden actuar (no muy diferente del caso de Tania es el de la mujer trans cubana asesinada Yosvani Muñoz Robaina), sino también los logros que los activistas y las comunidades organizadoras han logrado en tácticas para exigir la verdad y la justicia. A la luz de la violencia selectiva de las minorías sexuales en El Salvador y la asombrosa impunidad legal e histórica con la que operan sus perpetradores, este proyecto de capturar tales historias o *testimonios*⁷⁷ orales se siente lamentablemente urgente. Hubo un ligero cambio en la política gubernamental en los últimos años con respecto a la comunidad LGBT, sin embargo, la persecución policial

de los miembros de la comunidad LGBT por parte de funcionarios del Gobierno continúa. Desde la década de los 90, existe una intolerancia y una separación de aceptación de la comunidad LGBT en los Estados Unidos que se ha transformado en un concepto transnacional, de lo cual Jasbir Puar es la crítica especialista de este marco. Puar estuvo frustrada del discurso y teorías *queer* que inequívocamente declararon muy vociferantemente, a lo largo de la década de 1990, que la nación es heteronormativa y que el *queer* es intrínsecamente un proscrito para el Estado-nación. En su monografía de 2007, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Puar desarrolló el marco conceptual de «homonationalism» para comprender las complejidades de cómo la «aceptación» y la «tolerancia» para los sujetos homosexuales y lesbianas se habían convertido en la década de los 90 en un barómetro por el cual se evaluaba el derecho y la capacidad de soberanía nacional.⁷⁸ Mientras que «el discurso del excepcionalismo estadounidense siempre desempeñó un papel vital en la formación de Estados-nación de EE. UU.», Puar examina cómo «la sexualidad se ha convertido en una formación crucial en la articulación de ciudadanos estadounidenses adecuados en otros

⁷⁵ Georgetown University Law Center, *Uniformed Injustice*.

⁷⁶ Georgetown University Law Center, *Uniformed Injustice*.

⁷⁷ La palabra testimonio en español tiene la connotación de un acto de decir la verdad en sentido religioso o legal. Dar testimonio significa testificar, sostener la veracidad de un testigo. El testimonio ético y la autoridad epistemológica se derivan del hecho que significamos al narrador. Es alguien que ha vivido en persona o indirectamente a través de las experiencias de amigos, familia, vecinos, u otra persona significativa, los eventos o experiencias que él o ella narra. Lo que le da forma y significado a esos eventos es la veracidad de su historia.

⁷⁸ J. Puar, «Rethinking Homonationalism», *International Journal of Middle East Studies*, 45 (2) (2013), 336-339.

registros como género, clase y raza, tanto a nivel nacional como transnacional».⁷⁹ En este sentido, «el homonacionalismo es una categoría analítica desplegada para comprender e historizar cómo y por qué el estado de una nación como “gay-friendly” se ha vuelto deseable en primer lugar».⁸⁰ Aunque fue humillante el homonacionalismo, pero también ha sido muy interesante ver las formas en que se ha implementado, adaptado, rearticulado y criticado como un concepto en contextos primordiales con activistas y académicos, dando lugar a un debate generativo y constructivo.

Geografías transformistas

El documental *Mariposas en el andamio* (1996) rastrea las contribuciones culturales de una compañía de artistas travestis en el asentamiento *okupa* convertido en el barrio revolucionario modelo de La Güinera, un pequeño barrio a unos 35 minutos del centro de La Habana. Este grupo de *transformistas* logró abandonar su circuito clandestino de actuación e integrarse a la comunidad de La Güinera, cambiando las mentes de los miembros de generaciones anteriores y acérrimos partidarios de los ideales revolucionarios en desacuerdo con la existencia de la homosexualidad y el *transformismo*. Sus contribuciones culturales se convirtieron en un componente tan transformador, valorado e integral de la comunidad que La Güinera

fue considerada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) como un modelo para el desarrollo. Antes de que fuera representada en la pantalla grande y aclamada por la ONU por ser un modelo de desarrollo innovador, dos septuagenarios que entrevisté me informaron que 10 a 12 años después de la Revolución, La Güinera todavía era «una comunidad marginada y desplazada y olvidada por el gobierno [de Fidel]» y que «esta comunidad, este vecindario no era más que campos de hierba y árboles y colinas donde había caminos que conectaban la ciudad con otras ciudades».⁸¹ El hecho de que La Güinera se quede al mismo tiempo atrás y en la vanguardia de las nuevas formas de desarrollo comunitario, como «ciudad» definida por la agricultura solo unida tangencialmente al resto de La Habana, dice mucho sobre sus posibilidades de trascender y subvertir las fronteras. Los cuerpos y espacios representados en la película desafían la lógica tradicional de coherencia en una visión dominante recibida del género, el lugar y la nación, precisamente por eso me resulta particularmente necesario analizar *Mariposas en el andamio* a través de una lente de geografía extraña. Entre las muchas contribuciones provocativas de la disciplina de geografías *transformistas*, considero que los exámenes de los conceptos interrelacionados de un «homosexual global», la dialéctica de autenticidad, espectáculo y el *campamento de basura* son particularmente útiles para el

⁷⁹ Puar, «Rethinking Homonationalism».

⁸⁰ Puar, «Rethinking Homonationalism», 337.

⁸¹ Proenza Quintero, *Entrevista personal*.

proyecto de desempaquetar el papel de *las mariposas* en La Güinera y más allá.⁸²⁻⁸³⁻⁸⁴

En su texto canónico de 2014, *Global Gay: Cómo la revolución gay está cambiando el mundo*, Frédéric Martel⁸⁵ escribe: «Se está produciendo una liberación gay, acelerada o forzada, en una época de globalización y cambios inducidos por la cultura digital. Y un fenómeno importante, aún poco descrito, tiene lugar ante nuestros ojos: la globalización de la cuestión LGBT». En estas dos oraciones cortas, Martel sintetiza tres elementos definitorios que se aplican no solo a la globalización en sentido amplio, sino también a la globalización de los asuntos LGBT: aceleración, fuerza y el estímulo que proporciona la cultura digital. La globalización es una fuerza imparables —con elementos digitalizados de la cultura como la música, el cine y las revistas como sus soldados de infantería— capaz de penetrar incluso en los espacios más aislados como la Cuba bloqueada y el remoto campo de El Salvador.

A raíz de la globalización, también de la globalización de la «cuestión LGBT», los límites de lo local, nacional y global se han vuelto cada vez más porosos debido a la mayor movilidad de personas, bienes e ideas.

La facilidad con la que se pueden atravesar múltiples escalas espaciales dentro de este nuevo orden global nos desafía a «reconocer que cualquier mapeo de sexualidades que mantenga centros o núcleos constantes como sitios de liberación sexual en contraste con las periferias represivas o heteronormativas es demasiado rígido».⁸⁶ En lugar de estar atado a un territorio físico limitado:

La gente experimenta ser diferente de manera diferente a medida que se mueven de un lugar a otro. Ir más allá de la noción de un movimiento único de un sitio de opresión sexual a uno de mayor actualización.⁸⁷ [...] El desplazamiento entre ellos es una actividad continua que ocurre no solo en el espacio físico sino también dentro del sujeto sexual.⁸⁸

Somos testigos de un traslado continuo entre espacios (desde hogares y espacios privados hasta la cafetería/cabaret, desde el *backstage* hasta el escenario) y el traslado relacionado entre manifestaciones de sexualidad y género dentro de las *mariposas*. Aunque el crítico literario Emilio Bejel⁸⁹

⁸² J. K. Puar, D. R. y L. S., *Sexuality and space: queering geographies of globalization* (2003), 383-387.

⁸³ D. Bell & J. Binic, «Authenticating queer space: Citizenship, urbanism and governance», *Urban studies*, 41 (9) (2004), 1807-1820.

⁸⁴ G. E. Subero, «The silent scream of the locas in Mariposas en el andamio», *Bulletin of Latin American Research*, 28 (2) (2009), 266-283.

⁸⁵ Frédéric Martel, *Global gay: Cómo la revolución gay está cambiando el mundo* (Estados Unidos: Penguin Random House, 2014), 8.

⁸⁶ Puar, «Rethinking Homonationalism», 336-339 y 386.

⁸⁷ L. Knopp y M. Brown, «Queer diffusions», *Environment and Planning D: society and space*, 21 (4) (2003), 409-424.

⁸⁸ Puar, D. R. y L. S., *Sexuality and space: queering geographies of globalization*, 386; Knopp y Brown, «Queer diffusions».

⁸⁹ E. Bejel, *Gay Cuban Nation* (University of Chicago Press, 2001).

defiende algunas opiniones restringidas de la rareza espacializada, colocando a la homosexualidad cubana en los márgenes de la nación y como «carente de bases institucionales que permitan la consolidación de su territorio», su encuadre del travestismo es más convincente en «El retorno inquietante de las mariposas». Bejel argumenta que «El transvestismo prueba los límites inestables de los géneros, y esto es algo que el sistema heterosexual teme: que se descubra que el género es una construcción social».⁹⁰ La fluidez y simultaneidad desestabilizadoras con que las *mariposas* navegan hábilmente ponen en tela de juicio las tensiones entre autenticidad y espectáculo.

Bell y Binnie plantean preguntas importantes sobre la autenticidad y el espectáculo y cómo estos juicios de valor crean espacios homosexuales que son agradables e incluso deseables para el público heterosexual. En 2002, Richard Florida⁹¹ señaló famosamente el surgimiento de una clase creativa (un contingente globalizado, más móvil que nunca) que buscaba ciertos marcadores de creatividad y diversidad cultural, entre ellos la homosexualidad.

Bell y Binnie argumentan que esta clase de ciudadanos consumidores creativos busca experimentar una vida homosexual auténtica pero accesible. Irónicamente, es la presencia del heterosexual creativo en los espacios homosexuales lo que afirma la autenticidad de la cultura homosexual y, por lo tanto, su valor. Bell y Binnie explican un caso en el que un grupo de mujeres heterosexuales «... estaban preocupadas de que otras mujeres heterosexuales deberían ser excluidas [de los espacios definidos por los homosexuales] por carecer del capital necesario y porque demasiadas mujeres heterosexuales en el pueblo diluirían su homosexualidad, lo cuál era la calidad original y la propiedad que los atrajo en primer lugar».⁹² Espectáculo que a menudo se conceptualiza como la contrapartida retórica de la autenticidad, porque, por definición, no es auténtico. Dentro del contexto de la vida y cultura homosexual, el espectáculo a menudo implica ostentación cultural o eventos que son extravagantes, más grandes que la vida y, por lo tanto, juzgados erróneamente como auténticos.⁹³ El espectáculo, sin embargo, no es un artificio insípido, ya

⁹⁰ Bejel, *Gay Cuban Nation*, 7.

⁹¹ R. Florida, «The rise of the creative class cities without gays and rock bands are losing the economic development race», *Washington Monthly* 34 (5) (2002), 15-26.

⁹² Bell & Binnie, «Authenticating queer space: Citizenship, urbanism and governance», 1813.

⁹³ En los créditos del final de la película, aprendimos que «En reconocimiento al destacado trabajo realizado por las brigadas de construcción encabezadas por Josefina [Fifi] Bocourt en la comunidad La Güinera —brigadas integradas en 70% por mujeres— y al desarrollo cultural que ellas han promovido en esta comunidad, la organización de Programas del Ambiente de las Naciones Unidas otorgó a esa comunidad un premio especial en el marco de su 50 aniversario. 1995». (1:08:30). Es fascinante ver que un pequeño asentamiento de la clase trabajadora en Cuba ganara el reconocimiento de las Naciones Unidas y, por supuesto, es vital reconocer el papel que Fifi y las mujeres afro-cubanas de las brigadas jugaron como aliadas en las negociaciones de la aceptación de los *transformistas* dentro de la amplitud de la comunidad, situando así su trabajo como valioso y culturalmente importante, ya que todo el tiempo experimentaron formas de discriminación y exclusión social. También es necesario considerar las implicaciones problemáticas del aporte de las brigadas más que de los *transformistas* como constructores de la comunidad y promotores de la cultura.

que de otra manera podría malinterpretarse. En los contextos cubano y salvadoreño, por ejemplo, espectáculos como las actuaciones de travestis se han llegado hasta sus extremos más arenosos. A través del espectáculo, los cubanos han desafiado provocativamente la veneración del Gobierno revolucionario de lo austero, alzando un espejo ante la falta de autenticidad de la actuación de los «buenos» revolucionarios y las crueldades cometidas contra cualquier persona cuya disposición se haya considerado antirrevolucionaria. La falta de autenticidad refleja un sentimiento en la Cuba posterior a la Revolución cuando las divisiones cliché entre personas «buenas» y «malas» fueron definidas más por convención de discurso que por convicciones del corazón. Los salvadoreños, por el contrario, han usado el espectáculo para reformar los sistemas gubernamentales y comenzar un nuevo legado histórico reclamando los derechos humanos.

Camps o particularmente los *campamentos de basura* imaginados por Gustavo E. Subero⁹⁴ sirven para desafiar la combinación de espectáculo y falta de autenticidad. Subero define el *campamento de basura* como

un «... tipo de *camp*⁹⁵ [que] destruye la idea de un campo burgués para transformarlo en un dispositivo más político, que permite la lucha contra la heteronormatividad a través de elementos que tradicionalmente se han considerado frívolos y apolíticos». Así como el género puede ser «problemático» como teorizan Butler,⁹⁶ Braidotti⁹⁷ y Schwichtenberg⁹⁸ a través de la apropiación de las manifestaciones de género dominantes por parte de aquellos en la periferia para hacer agujeros en la idea del género como estático, concreto e incontrovertible, así también muchos pueden *Acampar* con una «A» mayúscula y ser «problemáticos».⁹⁹

A diferencia de las sensibilidades burguesas de «Camp» trazadas en las «Notas sobre “Camp”» de Susan Sontag,¹⁰⁰ expresadas en las palabras como «artificio», «estilización», «desconectado», «despolitizado», «tonto» y «extravagante» que saltan en la página, los *campamentos de basura* de Subero «es una réplica de una feminidad glamorosa y capitalista que impregna descaradamente los niveles precarios de pobreza que sufren los isleños para destruir la idea del campamento como síntoma de una burguesía capitalis-

⁹⁴ Subero, «The silent scream of the locas in Mariposas en el andamio», 266-283.

⁹⁵ El autor ha decidido dejar la palabra «camp» intacta y no traducirla al español, siendo ese mismo «camp» el que utilizaba Susan Sontag, debido a que las traducciones al español no tienen el significado legítimo y previsto. Esto podría provocar una interpretación completamente errónea y crear confusión para el lector. Para Sontag, «camp» era una sensibilidad que se deleita en el artificio, la estilización, la teatralización, la ironía, la alegría y la exageración en lugar de poner atención al contenido. Ella creía que la sensibilidad del «camp» está desconectada, despolitizada, o al menos apolítica. Susan Sontag, *Notes on “Camp”* (London, UK: Penguin Books, 2018).

⁹⁶ Butler, *Gender Trouble*, 327.

⁹⁷ R. Braidotti, «The subject in feminism», *Hypatia* (1991), 155-172.

⁹⁸ C. Schwichtenberg, *The Madonna Connection: Representational Politics, Subcultural Identities, and Cultural Theory* (Westview Press, 1993).

⁹⁹ Subero, «The silent scream of the locas in Mariposas en el andamio», 275.

¹⁰⁰ Sontag, *Notes on “Camp”*.

ta». ¹⁰¹ Es decir, las *mariposas* son capaces de transgredir y desestabilizar el capitalismo y la heteronormatividad, precisamente, por lo convincente que encarnan lo que no son y aquello a lo que no deberían tener acceso.

La homosexualidad, especialmente en Cuba, se ha asociado con demasiada frecuencia a la debilidad mental y política, a la antiproducción, a la inclinación por la decadencia burguesa antirrevolucionaria y con cierto grado de narcisismo irreconciliable con el proyecto de lucha colectiva. ¹⁰² El *campamento de basura*, por lo tanto, es extremadamente útil para deshacerse de estos obstinados estereotipos. En el contexto de *Mariposas en el andamio*, la forma de campamento empleada es una estrategia de supervivencia, una forma de crear la «ilusión de similitud (actuación directa)» mientras «[ofrece] una figura híper femenina que proporciona un espacio de alteridad y garantiza lo intangible de la heteronormatividad». ¹⁰³ Es decir, las *mariposas* negocian su aceptación en la comunidad en general al ser lo suficientemente similares a las manifestaciones de género reconocibles para relacionarse, pero lo suficientemente diferentes de la feminidad dominante como para no ser vistas como amenazantes para hombres o mujeres. Como me explicó Mari Dalia, hubo y existe aún una necesidad urgente de *transformistas* en Cuba para crear

una feminidad que sirva al «mundo heterosexual y al mundo nuestro, pero en todas las horas tenemos que crear una ilusión que pertenece a los dos mundos». ¹⁰⁴

En respuesta a estas presiones, el *campamento de basura* y el travestismo emergen como herramientas para pasar y no pasar simultáneamente. Al encarnar una versión de la feminidad y la realidad tan obviamente espectacularizada, los *transformistas* son capaces de experimentar con la feminidad dentro de la seguridad de lo que otros perciben como «ilusión». Otra de esas ilusiones jugadas por los *transformistas* es la ilusión del *glamour*. Subero señala que la forma politizada en que el *campamento de basura* convierte la basura en *glamour* es vinculando los destinos de una feminidad capitalista idealizada y la pobreza precaria entre sí. ¹⁰⁵ Esto se desarrolla en la forma en que las *mariposas* se apropian de los materiales disponibles (para ellos materiales descartados y tóxicos) para crear un *glamour* imaginado que lejos de representar la riqueza y la frivolidad llama la atención sobre la precariedad y mortalidad *transformista* que enfrentan los cubanos a diario.

Análisis textual

En el contexto de la distensión social y sexual de la década de 1990, después de

¹⁰¹ Sontag, *Notes on "Camp"*, 2-3; Subero, «The silent scream of the locas in *Mariposas en el andamio*», 275.

¹⁰² Epps, «Proper Conduct: Reinaldo Arenas, Fidel Castro, and the Politics of Homosexuality».

¹⁰³ Subero, «The silent scream of the locas in *Mariposas en el andamio*», 275.

¹⁰⁴ Mari Dalia, *Entrevista personal*.

¹⁰⁵ Subero, «The silent scream of the locas in *Mariposas en el andamio*», 276.

años de persecución liderada por el Estado cubano de aquellos sospechosos de ser minorías sexuales, *Mariposas en el andamio* surgió como un producto cultural importante y como «un argumento para los derechos *transformistas* en Cuba».¹⁰⁶ Uno de los sujetos cuenta que La Güinera, el barrio en el que se filma el documental, siguió siendo un barrio marginal durante casi 15 años después del «triumfo de la Revolución». El director creativo de teatro en La Habana y figura importante en la comunidad LGBT en Cuba desde que el nuevo movimiento comenzó a tomar forma a principios de la década de 1970, Raúl de la Rosa,¹⁰⁷ me explicó en nuestra entrevista:

Lo que ves hoy, hoy en día, lo que es La Güinera, no es lo que era en el comienzo de la nueva «revolución». La Güinera en sus principios era un montón de chozas construidas de la noche a la mañana por mulatos y otras personas que se estaban trasladando a lo que ellos llaman la «ciudad». Los hombres que se estaban mudando desde Oriente y Santiago de Cuba, Holguín y Pinar del Río, realmente no sabían hacia dónde iban, excepto que querían hacer sentir su presencia, muchos de ellos ya estaban desalentados cuando llegaron a La Güinera. La Güinera era una ubicación destartalada donde, no quiero exagerar, pero era un lugar difícil. Todos estos nuevos residentes venían a reclamar

un lugar en la sociedad y hacer que la gente en el poder supiera que fue suficiente.¹⁰⁸

Este momento particular en el tiempo y en el espacio representa una convergencia entre una comunidad que se adhirió firmemente a los ideales revolucionarios, incluso cuando la Revolución tardó más de una década en llegar, además, los miembros de la población homosexual y *transformista* experimentaron recientemente una leve apertura social en 1996. Josefina (Fifi) Bocourt,¹⁰⁹ la líder de la brigada de trabajadores de La Güinera en el momento de la filmación, ejemplifica los primeros recelos revolucionarios sobre las personas homosexuales. Al describir sus pensamientos iniciales sobre los *transformistas*, confesó:

Al principio, me rebelé, soy una mujer mayor. No estaba acostumbrada a lidiar con esta «clase de personas»... Me parecía que no estaba cumpliendo con mi deber con la sociedad. Le dije: «no, manténelos alejados. No quiero oír hablar de personas que corren con una doble fachada... No puedo estar cerca de ustedes; no estaría cumpliendo con mi deber con la sociedad». Soy demasiado vieja para estas cosas. Nunca he estado involucrada en estas cosas.

A pesar de su reticencia inicial a asociarse con las *mariposas* y su creencia sobre

¹⁰⁶ Foster, «Queer Documentary», 105-119.

¹⁰⁷ Raúl de la Rosa, *Entrevista personal* por Carlo Brando Zepeda (noviembre de 2017).

¹⁰⁸ Raúl de la Rosa, *Entrevista personal*.

¹⁰⁹ Minuto de la filmación: 14:42 al 16:16.

que fraternizar con disidentes sexuales era antitético a sus deberes como mujer revolucionaria, Fifi se convirtió en una de las mayores partidarias y promotoras de los *transformistas*, afirmando: «Si la nación acepta estos trabajadores culturales, estos trabajadores para la sociedad, como hicimos aquí en La Güinera, tendremos éxito como nación».¹¹⁰ Incluso compartió sus sueños de una Cuba en la que «¡el Hombre Nuevo se criará por completo sin tabúes!».¹¹¹ A pesar de los obstáculos que enfrentan los miembros heterosexuales y *transformistas* de la comunidad en La Güinera, estos residentes pudieron superar prejuicios y forjar juntos un nuevo estatus ciudadano. Este viaje a la transformación de la comunidad comenzó, de alguna manera, por necesidad con la migración de las *mariposas* desde la casa de Mandy (una residencia privada recientemente allanada por la policía por cobrar la admisión a actuaciones de travestis) a la cafetería de una brigada revolucionaria de trabajadores en una zona empobrecida pero resistente como asentamiento de antiguos ocupantes ilegales. Este palimpsesto de marginalidad y significado proporciona una visión extremadamente productiva de cómo la mayor movilidad del «homosexual global», el desenfoque de las líneas entre lo auténtico y lo espectacular y la táctica del *campamento de basura* facilitan la generación de un inverosímil espacio *transformista*.

Una de las primeras actuaciones que vemos es la interpretación de Chanel de la canción «Paloma o pantera», interpretada originalmente por Maggie Carles, una cantante cubana y cimera de los Billboard de la década de 1990. La elección de esta canción es importante por una serie de razones, una de ellas es el contenido autóctono convencional que permite una relación instantánea entre las *mariposas* y la audiencia, aliviando las ansiedades sobre la diferencia y la subversión contrarrevolucionaria. Sin embargo, la elección de «Paloma o pantera» como la banda sonora de uno de nuestros primeros encuentros con las *mariposas* también es importante debido al contenido lírico. Una línea de la canción advierte: «pero no te equivoques/porque tengo fronteras/que igual que paloma/puedo ser pantera». Para el «homosexual global», es una categoría a la que ciertamente pertenecen las *mariposas*, a pesar de las limitaciones en su movilidad física, las fronteras son porosas y deben atravesarse de manera fluida. Vemos esto continuamente en el movimiento de las *mariposas* entre géneros, entre lo cotidiano y lo espectacular, entre la idealización de las mujeres blancas del Occidente capitalista y el levantamiento de los ideales, la estética y las realidades cubanas.

Otra actuación sorprendente es la de Mari Dalia de «Si tú eres mi hombre».¹¹² Subero¹¹³ postula que «la combinación de

¹¹⁰ Minuto de la filmación: 58:02.

¹¹¹ Minuto de la filmación: 1:05:43.

¹¹² Minuto de la filmación: 12:19 al 13:39.

¹¹³ Subero, «The silent scream of the locas in Mariposas en el andamio», 278.

lirismo, actuación y discurso político, que también concuerda con los aspectos revolucionarios de la *nueva trova*... podría considerarse como una de las secuencias más cargadas ideológicamente de este documental». Subero ve la actuación como un diálogo que desafía el tratamiento del Gobierno cubano de los individuos *transformistas*, pero que también posiciona letras como «donde quieras que estés amor, contigo estaré» como un *testimonio* de la fidelidad de las minorías sexuales a su patria a pesar de los abusos viciosos sufridos. También es importante subrayar la naturaleza tortuosa de la (re)producción cultural, las selecciones musicales solían encarnar a divas de todo el mundo en presentaciones de travestis, lo que ejemplifica el alcance de la globalización, incluso en un vecindario en dificultades de un país bloqueado. La canción «Si tú eres mi hombre» (originalmente «El poder del amor») sola ha sido (re)creada varias veces por artistas masculinos y femeninos, como Air Supply y Laura Branigan «con diferentes objetos de deseo, en inglés y en español». En diferentes géneros musicales en español: la balada de rock suave de Celine Dion y el contagioso merengue de La India. Aunque en la práctica, la movilidad del «homosexual global», aquí representado por las *mariposas*, está limitada por una serie de factores específicos del sitio a nivel ontológico y cultural, el «homosexual global»

tiene más entrada y más acceso fluido que nunca antes a espacios lejanos y cercanos.

Las limitaciones espaciales impuestas al «homosexual global» pueden articularse a través de lo auténtico y lo espectacular en el contexto de *Mariposas en el andamio*. Antes de profundizar en las experiencias del espectáculo y autenticidad de los sujetos, es necesario problematizar la tendencia del cine documental a enmascararse como un relato sin filtrar de los hechos. Subero argumenta:

Este documental ofrece una realidad buscada... Esta idea sigue lo que Renov (1995) llama *interpretarse a sí mismo: el momento en que el individuo es consciente de que tiene que presentarse de cierta manera en beneficio de la cámara y la audiencia*, lo que a su vez pondría en duda la naturaleza no intervencionista de la cámara y el director en el impulso social.¹¹⁴

Lo que equivale a un hiperrendimiento del yo que no es intrínsecamente negativo, pero es necesario poner un paréntesis para desarticular nuestra lealtad a menudo controlada a formas de producción histórica que se presume que son imparciales. Aunque la antología se centra en las películas de ficción de Andrés Lema-Hincapié y Debra A. Castillo,¹¹⁵ *A Pesar de Todas las Adversidades: Cinema Queer español-estadounidense* ofrece una interesante perspectiva sobre la dicotomía de la realidad contra el drama que

¹¹⁴ Subero, «The silent scream of the locas in *Mariposas en el andamio*».

¹¹⁵ A. Lema Hincapié & D. A. Castillo (Eds.), *Despite All Adversities: Spanish-American Queer Cinema* (SUNY Press, 2015).

se puede aplicar a películas documentales como *Mariposas en el andamio*. En referencia al drama español-argentino de 2002, *En la ciudad sin límites*, Lema-Hincapié y Castillo teorizan que la película «se convierte en una dramatización y visualización de la verdad en el sentido de una nueva versión —*transformista*— de una historia familiar y transnacional». ¹¹⁶ Tanto el medio como el contenido de *Mariposas en el andamio* representan una mezcla de drama y realidad que facilita la confusión de las nociones de «verdad». El movimiento continuo de la presentación (show de travestis) a la presentación (modificando el género o la identidad sexual de uno en la vida diaria) deja a los espectadores cuestionando correctamente cuál presentación es espectacular y cuál es auténtica. ¹¹⁷ Del mismo modo, uno se pregunta en qué contexto interviene la mirada del espectador/cineasta para reformar las actuaciones capturadas en el documental, ¿cuándo es el único conjunto de «ojos» o cuándo se funde en un mar de ojos curiosos en la cafetería de los trabajadores? Además de las cuestiones de autenticidad y espectáculo planteadas por el formato de la película en sí, hay varias menciones abiertas del ser «auténtico» y de cómo está vinculado con el espectáculo. Un sujeto explica que «como miembro de esta sociedad, estoy obligado a vestirme

de hombre. Pero es una imagen falsa, una apariencia falsa». ¹¹⁸ Esta admisión es valiosa al exponer la «autenticidad» como un privilegio y un esfuerzo que puede ser peligroso para la seguridad y la seguridad económica. Otro sujeto comparte: «Me vestí una vez. Intenté algo diferente. Mi estilo no “voló”. Traté de cantar sin sincronizar los labios, de leer poesía, de ser una mujer artista». ¹¹⁹ A pesar de la presión sobre el «homosexual mundial» para que sea auténtico para el consumo de un público heterosexual, este enfoque despojado del travestismo es una aproximación menos espectacularizada a la producción cultural *transformista* y no «vuela».

Atrapado entre las presiones para parecer «auténtico» y proporcionar «espectáculo», el *campamento de basura* emerge como una estrategia útil para que las *mariposas* critiquen las precarias condiciones sociales a través del vehículo menos ofensivo de la actuación de *cabaret*. Una de las principales formas en que se emplea el *campamento de basura* en *Mariposas en el andamio* es mediante el uso de materiales encontrados que, en la mayoría de los casos, son peligrosos. El *campamento de basura* se acomoda perfectamente en casa bajo la cortina de azúcar derrumbada y habita entre los isleños con su carácter resolutor. Sin inmutarse por la

¹¹⁶ Lema Hincapié & Castillo (Eds.), *Despite All Adversities*, 11.

¹¹⁷ La BBC News (2010) en el artículo «En Fotos: Festival Travesti en La Habana», muestra un despliegue visual que recuenta la cantidad de años que Mari Dalia pasó actuando en lugares clandestinos. La descripción del artículo explica el valor histórico del asunto y el legado característico de Mari Dalia: «Luego de años de clandestinidad, el Teatro América hizo un especial reconocimiento a la vida artística de Manuel Proenza, conocido como Mari Dalia».

¹¹⁸ Minuto de la filmación: 28:00 al 28:13.

¹¹⁹ Minuto de la filmación: 13:46 al 14:06.

falta de acceso a los materiales de vestuario, las *mariposas* se las arreglan. Las bolsas de basura reemplazan a la crinolina y el pegamento para zapatos reemplaza al pegamento para uñas. Observamos que un artista usa un acetato para adherirse las pestañas de papel cortado y nos advierte: «Aunque no lo creas... perderé un ojo en cualquier momento».¹²⁰ Su discordante disposición para actuar y crearse por cualquier medio necesario nos recuerda que el estado de la diversidad sexual en Cuba es tan grave en este momento histórico que «los travestis arriesgan su propia salud para participar activamente y promover la diversidad social en la isla».¹²¹

Críticos como Bejel han declarado que «al imitar a una actriz en lugar de una mujer común, el travesti canaliza su deseo y el del público a través del escenario, con toda su artificialidad y frivolidad».¹²² Sin embargo, lejos de representar un anhelo por el capitalismo occidental, el *campamento de basura* expone la ilusión del *glamour* capitalista como alcanzable, al menos visualmente, y por lo tanto inestable.¹²³ Lejos de canalizar

la «frivolidad», el *campamento de basura* es una acusación de pobreza y exclusión social, un testimonio de que algunos elementos de la sociedad están dispuestos a arriesgar sus vidas simplemente para ser visibles.

Reexaminando las *mariposas*

Desde la filmación del documental en pleno apogeo del Período Especial¹²⁴ hasta mi visita a Cuba en noviembre de 2017, La Güinera no ha cambiado mucho a nivel económico ni político para las *mariposas*. Uno de los principales ejemplos del continuo aislamiento de estos *transformistas* es la continua falta de disponibilidad de recursos de vestuario. A pesar de los efectos de la globalización y la creciente apertura entre Cuba y Europa y ante los EE. UU., para muchos cubanos, los bienes y servicios básicos permanecen no disponibles o inaccesibles. Durante nuestra entrevista, Mari Dalia reveló una falta continua de acceso a materiales de vestuario, además, cuando le pregunté sobre qué quería que le llevara en un viaje posterior a Cuba, me respondió:

¹²⁰ Minuto de la filmación: 06:23 al 06:27.

¹²¹ Subero, «The silent scream of the locas in Mariposas en el andamio», 275.

¹²² «El regreso inquietante de las mariposas», 4.

¹²³ Este reconocimiento a las artistas *transformistas* como integrales en la formación de la nueva «familia», —si fuera familia biológica, familia escogida o de nación e historias transnacionales— es la llave para la comprensión académica avanzada de la producción del conocimiento: «agrúpanse juntos en un mundo de análisis que vaya más allá de la expresión individual de la identidad a transformar la relación de la figura LGBTQ a preguntas más numerosas de estructuras políticas y sociales», Famer, S. F., 5.

¹²⁴ El Período Especial en Cuba comenzó en 1989, cuando el sistema económico de la isla colapsó debido, en gran parte, al cese de la Unión Soviética y del COMECON (El Consejo para la Ayuda Económica Mutua). De acuerdo a historiadores y economistas, el colapso de la Unión Soviética terminó en 1991, diezmando la economía cubana. Sweig (2009) explica que el país perdió el 80% de sus importaciones, 80% de sus exportaciones y su Producto Interno Bruto cayó en un 34%. Las importaciones de los alimentos y las medicinas se detuvieron o se retardaron severamente. Tal vez el impacto más inmediato fue la pérdida de casi todas las importaciones de petróleo desde la URSS, ya que las importaciones de petróleo disminuyeron un 10% respecto a las cantidades de la década anterior.

Mira, me gustaría que me mandaras o que me traigas tela para diseñarme varios vestidos que tengo en mente, pero como no tengo los recursos me gustaría que me regalaras tela como esta. Las chicas *transformistas* cuando se dan cuenta que algún hotel lo van a renovar o le van a cambiar cortinajes, se obsesionan y esperan día a día para ver cuándo van a tirar las cortinas. Las recogen, se las llevan a casa y con esa tela vieja hacen sus vestidos. Eso mismo hacía yo, pero hoy ya estoy cansada de hacer eso, así que uso los vestidos que tengo, o los rediseño usando materiales que encuentro por aquí. El otro día encontré un pedazo de espejo en el basurero, lo quebré en pedacitos y luego usando pegamento de zapato puse los pedacitos de vidrio en mi vestido viejo.¹²⁵

Este intercambio es revelador por varias razones, primero, muestra una continua dependencia de los materiales desechados para convertirlos en vestidos glamorosos para las actuaciones de los *transformistas* como pedazos de espejo rotos que se usan para agregar brillo a los vestidos viejos, telas de cortinas pesadas convertidas en creaciones que eclipsarían incluso al icónico terciopelo verde del vestido de Scarlett O'Hara. El papel principal de los materiales desechados y peligrosos continúan jugando en la vida cotidiana de los *transformistas* cubanos a más de dos décadas después del lanzamiento de *Mariposas*, ello apunta a la continua relevancia del *campamento de*

basura como una herramienta para comprender la existencia *transformista* en Cuba. Además, señala la desigualdad del proceso de desarrollo fomentado en Cuba por la (re)inversión occidental de turismo en la isla. A medida que se renuevan los hoteles, muchos *transformistas* locales esperan con ansia los desechos de las telas de cortinas viejas. Aunque el engullimiento de los rechazados de la clase adinerada o turística tiene amargas insinuaciones simbólicas, los transformistas pueden dar nueva vida a estas telas al remodelarlas con trajes reales y, en cierto sentido, aprovechar un *glamour* latente al que el medio y las clases altas carecen de acceso. No obstante, está claro que en algunos como en Mari Dalia, después de tantas décadas *resolviendo* e invirtiendo energía preciosa y creatividad en reinventar los recursos disponibles, se produce el agotamiento. «Mucho ha cambiado, pero poco ha cambiado», al reflexionar sobre su participación en el documental, Mari Dalia expresó:

En *Mariposas* no se aspira a representar un retrato solitario del *transformista*, sino una idea un poco más compleja, en cierta manera hoy en día aún irresuelta: la construcción de una comunidad en la cual el *transformista* no pueda sentirse excluida y aislada, sino encontrar un rol articulado con el respeto y los riesgos de tal ambiente en una sociedad machista y conservadora. Ya que también no era o no es totalmente libre.¹²⁶

¹²⁵ Mari Dalia, *Entrevista personal*.

¹²⁶ Mari Dalia, *Entrevista personal*.

«Aún irresuelta», me quedan esas palabras resonando en mi mente. Tienen una dolorosa familiaridad para mí como un hombre homosexual que fue obligado a abandonar mi país natal, El Salvador; un país que fue, y sigue siendo, un estudio de exclusión y aislamiento. En Cuba, como en El Salvador, veo una sociedad que todavía está en un momento de conversión. Las heridas psíquicas de la exclusión continúan y la violencia, especialmente para los miembros de la comunidad LGBT, aún nos persigue, pero somos resistentes.

El efecto mariposa

Aunque en Cuba, *Mariposas en el andamio* no tuvo el alcance que los cineastas y los actores habían esperado, pues muchos aspectos de la inclusión LGBT en la isla siguen sin resolverse, pero el documental tuvo efectos de onda palpables en el extranjero, incluso en El Salvador. Luna Bonbon,¹²⁷ una *transformista* y activista salvadoreña, por ejemplo, considera esa película de igual o mayor importancia que el documental de 1990 de Jennie Livingston: *Paris is Burning*,¹²⁸ como un producto cultural para inspirar a los disidentes sexuales en El Salvador. Luna Bonbon me lo explicó de esta manera:

Lo interesante que *Mariposas* muestra es que en los 90 en Cuba, un país que la mayoría del

mundo lo consideraba una sociedad conservadora, aislada del resto de Latinoamérica, con un gobierno que muchos consideraban irracional, los médicos, unionistas, padres y madres, miembros de la policía, formaron parte de ese *collage* donde lo melodramático y el activismo se unieron, por encima de todo ello, como acto de posibilidad, responsabilidad y desafío. Eso es lo que nosotros en El Salvador necesitábamos ver, reconocer y poner en acción, pero hasta ese momento no teníamos una referencia de otro país en Latinoamérica.¹²⁹

Sin embargo, la película se convirtió en mucho más que un simple punto de referencia de posibles formas de creación de coaliciones y activismo en las sociedades más hostiles y homofóbicas, fue un llamado a la acción, fue el fósforo que encendió la llama para el despliegue del rendimiento como táctica de resistencia. Luna recordó vertiginosamente su primera visión de *Mariposas*:

Yo salí como loca del cine y yo sabía que teníamos que hacer algo así como los *transformistas* habían hecho en Cuba. El cerebro me empezó a decir: sigue el prototipo cubano pero con una manera salvadoreña. Llamé a varios amigos que hacían travesti o transformismo pues, y les aconsejé que fuesen a ver el documental. Como a los dos

¹²⁷ Óscar D. conocida como «Luna Bonbon» de San Miguel, El Salvador. Ella ha actuado como *transformista* por 28 años y ha trabajado como educadora de la Salud para una organización de derechos humanos desde 1998.

¹²⁸ J. Livingston, D. Corey, P. Labeija, V. Xtravaganza, O. Saint Laurent, W. Ninja y J. LaBeija, *Paris is burning* (Second Sight Films, 2009).

¹²⁹ Luna Bonbon, *Entrevista personal* por Carlo Brando Zepeda (2017).

años después del filme salió, nosotr[a]s ya teníamos shows clandestinos en diferentes partes de San Salvador... y así es como empezamos.¹³⁰

Aunque El Salvador no se ha basado necesariamente en el mismo tipo de aparatos de vigilancia institucionalizados que Cuba, llamados Comités de Defensa de la Revolución (CDR), no obstante, existe la conciencia de que se supervisa la conducta de las personas. Por lo tanto, uno debe permanecer clandestino, a diferencia de Cuba donde la homofobia estaba vinculada principalmente a las ideas políticas de homosexualidad y afeminamiento masculino como burguesas y decadentes, por lo tanto son consideradas contrarrevolucionarias. Las objeciones a la homosexualidad en El Salvador se basan en el conservadurismo religioso, aunque alguna vez, el país se jactó de ser una de las bases más vivaces para la teología de la liberación en América Latina, pero la preocupación de la Iglesia salvadoreña por los oprimidos per-

dió su impulso en gran parte con la muerte de monseñor Óscar Romero.¹³¹ A raíz del asesinato del querido arzobispo en 1980, la marea sociocultural se retiró hacia el odio, especialmente hacia el odio de los más vulnerables como la población LGBT. Otro punto de inflexión llegó a finales de la década de 1990 con la deportación de miembros de pandillas de los Estados Unidos a El Salvador, quienes trajeron el crimen organizado en forma de maras.¹³²

A pesar de estas formas de persecución, Luna Bonbon y sus compañeros activistas/artistas fueron resueltos al decir:

Mariposas nos dio el empuje para movilizarnos, tomar acción en contra del gobierno y la población que era más homofóbica que hoy... Tod[a]s estábamos de acuerdo en que si estas *transformistas* lo podían hacer en Cuba, nosotr[a]s lo podíamos hacer en El Salvador, donde por lo menos no teníamos el perseguimiento del gobierno, pero teníamos una pobla-

¹³⁰ Luna Bonbon, *Entrevista personal*.

¹³¹ En la década del 70, los grupos organizados políticamente y los pobres tenían mayor apoyo de la Iglesia en El Salvador. El arzobispo de San Salvador, Óscar Romero, denunció a los escuadrones de la muerte del gobierno terrorista en transmisiones de radio, sermones, discursos públicos, llamados internacionales y cartas pastorales (Williams, 2013). A pesar de las continuas amenazas de muerte e intimidación por parte del régimen existente, Romero criticó abiertamente las brutalidades de la guerra, así como la represión y las injusticias perpetradas contra los pobres. En el sermón del 23 de marzo de 1980 que se transmitió a la nación, Romero acusó a las fuerzas de seguridad de «sembrar terror» en los campos e hizo un llamado a los soldados a no asesinar a su propia gente (*Reporte Anual Internacional de Amnistía*, 1980), 131. Imperó y suplicó a los soldados para que desobedecieran las órdenes de asesinar. Al día siguiente, el 24 de marzo de 1980, Romero celebraba un acto masivo cuando fue baleado por un asesino entrenado de los escuadrones de la muerte (death squads) bajo el liderazgo del mayor Roberto d'Aubuisson. Connor (1980) afirma que debido a su sermón y a otros actos que desafiaron el rol tradicional de un líder católico, el mayor Roberto d'Aubuisson asintió el asesinato de Romero. Años más tarde, la Comisión de la Verdad de las Naciones Unidas en El Salvador afirmó inequívocamente: «Hay total evidencia de que el ex mayor Roberto d'Aubuisson dio la orden de asesinar al arzobispo y dio instrucciones precisas al servicio de seguridad, actuando como un "escuadrón de la muerte", para organizar y supervisar el asesinato», (Betancur y otros, 1993), 33.

¹³² Fariña y otros, 2010.

ción religiosa, machista y traumada por la guerra y eso era difícil de conseguir.¹³³

A través de este testimonio queda claro que aunque las trayectorias históricas de El Salvador y Cuba están marcadas por diferencias importantes, el éxito que tuvieron los *transformistas* en La Güinera tuvo impactos tangibles en otros organizadores queer en Latinoamérica.

El documental no está exento de problemas, pero sirvió como una piedra de soporte importante para que las personas LGBT que experimentan una marginación compleja pudieran sentirse representadas en un producto cultural conmovedor y multidimensional. El texto de la película es difícil y complejo, revela la intensa realidad de los *transformistas* en Cuba: exclusión social, desafíos económicos y pertenencia. Los modelos de la película caminan y compiten por grandes trofeos durante el baile, son hombres homosexuales, travestis y transexuales latinos y afroamericanos, la mayoría es pobre y vive en condiciones difíciles en la ciudad. De forma no intencional, los balones revelan el anhelo de los intérpretes para que se les haga pasar por alto como «normativos» (pasar desapercibidos) en lugar de ser vistos como «otros». En el contexto de El Salvador, según Luna Bonbon, ellos están marcados como los «otros» fuera de la arena del bar o del salón de baile donde se les permite actuar. Los *transformistas* en San Salvador emplean la hipervisibilidad del escenario para asegurar

el poder y la libertad de invisibilidad fuera del salón de baile o bar donde se ridiculiza al pobre artista, se le escupe en la cara y sus propinas son mínimas.

Conclusión

Las historias de personas LGBT en el Sur Global están llenas de silencios y juicios de valor externos, por ejemplo, a pesar de las altas tasas de crímenes de odio que están basadas en el género y en la identidad sexual en Cuba y, particularmente, en El Salvador, las estadísticas oficiales y la cobertura de noticias continúan dejando que las personas LGBT violentamente agredidas y asesinadas no se denuncien, además de pasar desapercibidas. Como si no fuera suficiente perder a miembros vibrantes de la comunidad como Yosvani Muñoz Robaina y Tania Vásquez, estamos perdiendo importantes perspectivas e historias con cada persona violentada por la homofobia y la *transfobia*.

El documental de 1996, *Mariposas en el andamio*, se destaca como un esfuerzo digno por capturar un momento frágil en la historia cubana y en la historia LGBT. Con *Mariposas en el andamio* se pensó abrir la posibilidad de una discusión y una reflexión más profunda y formal sobre la homosexualidad y el *travestismo* en Cuba y en el resto de los países de América Central, América del Sur y el Caribe, regiones donde el machismo, el patriarcado y la heteronormatividad son rasgos incrustados en la cultura masculina. El documental fue producido en

¹³³ Luna Bonbon, *Entrevista personal*.

el sentido provocar y revelar la comprensión humana que tiene la sociedad cubana sobre el *transformista* y la homosexualidad en general. Gilpin y Bernaza trataron de exponer la realidad social que existía y con la cual los cubanos convivían y conviven hoy en día. Contra esa realidad no se pueden tomar medidas represivas ni punitivas que atenten contra la condición humana de sus exponentes en Cuba o El Salvador.

Las voces que componen el documental (las de los hombres jóvenes que desean pertenecer, dispuestos a arriesgar la vida y las extremidades solo por existir) son fuertes y vulnerables al mismo tiempo. En estas voces escucho mi voz propia y las de mis *compatriotas*. Las *mariposas* podían perderlo todo, aun así tomaron una posición e hicieron del mundo su escenario. Su coraje resonó en todo el mundo y alentó a otros como Luna Bonbon y Karina Lailustre en El Salvador a existir, organizarse y actuar sin disculpas por cualquier medio necesario. Lo valioso que existe hoy en la pequeña nación centroamericana y que es debido a la exposición de la realidad cubana y sus *transformistas* y la homosexualidad es haber ayudado a motivar a la comunidad LGBT salvadoreña de la posguerra a crear un movimiento social y una cultura de resistencia. Lamentablemente, mi investigación etnográfica en Cuba no me permitió acceder a las estadísticas de

los delitos-crímenes cometidos contra la comunidad LGTB. El acceso público al registro de homicidios oficial en Cuba no es permitido y las cifras sobre homicidios cometidos contra la población LGBT son inexistentes. Por otro lado, El Salvador reveló que el uso más extenso de los militares para la vigilancia, ha aumentado en las últimas dos décadas las interacciones entre soldados y civiles, lo que ha dado lugar a incidentes donde militares oficiales cometen violencia contra personas LGBT en las calles. Las fuerzas de seguridad siguen siendo en gran medida ineficaces para proteger a la población de la violencia. Las estadísticas de la Policía Nacional Civil¹³⁴ reflejan que desde el 1° de enero al 28 de diciembre de 2019 hubo 2,374 homicidios en El Salvador, 974 menos que los registrados en 2018. Desafortunadamente, las cifras que indiquen el número de homicidios cometidos en contra la comunidad LGTB no son reconocidas. La impunidad por tales violaciones sigue siendo la norma. Los informes publicados antes sobre la violencia contra las personas LGBT en El Salvador no destacaron la violencia de los oficiales militares como un hallazgo sobresaliente. Por tanto, debemos continuar trabajando no solo para destruir e interrogar esos silencios en las historias oficiales, sino también para llenar esos silencios con nuestras voces.

¹³⁴ Policía Nacional Civil, *Plan Estratégico Institucional 2015-2019*. Consultado en http://www.pnc.gob.sv/portal/page/portal/transparencia/gestion_estrategica/operativo/Plan%20Estrat%E9gico%20Institucional%202015-2019.pdf

Glosario de términos

Gay: Hombre que se siente atraído emocional y sexualmente por otros hombres.¹³⁵ Cabe destacar que este término se usa de manera indistinta con *homosexual*, particularmente en El Salvador y con hombres homosexuales jóvenes entre las edades de 22 a 33 años. De los 21 hombres entrevistados para este proyecto, 17 se refirieron a sí mismos como *gay/gei*. Eso fue una señal de la apropiación del idioma que ha sido traído de los Estados Unidos, Canadá y utilizado en la mayoría de los países de habla inglesa. En Cuba, la mayoría de los hombres usaban el término *homosexual* para identificarse a sí mismos y a sus amigos homosexuales, esto incluye también a los *transformistas*. La palabra *gay/gei* es muchas veces usada solamente en círculos sociales o con personas conocidas.

Homosexual/Homosexualidad: Término desactualizado para describir una orientación sexual en la que una persona se siente física y emocionalmente atraída por personas del mismo género.¹³⁶ Se trata de un hombre o una mujer que se siente atraído/a emocional y sexualmente por otros hombres o mujeres.

Lesbiana: Mujer que se siente atraída emocional y sexualmente por otras mujeres.¹³⁷

Queer: El término *queer*¹³⁸ es, en el mejor de los casos, un *argot* o *slang* (otra palabra adoptada del inglés) para homosexual, en el peor de los casos es un término de abuso homofóbico. En los últimos años, *queer* se ha utilizado de manera diferente, a veces como un término general para una coalición de autoidentificaciones sexuales culturalmente marginales y en otras ocasiones para describir un modelo teórico naciente que se ha desarrollado a partir de estudios más tradicionales de lesbianas y homosexuales/gais. En este artículo, el término *queer* es usado para explicar una teoría o depende del sentido que le den los autores citados en este artículo.

Travesti: En América Latina son los individuos a quienes se les asignó sexo masculino al nacer y que, a menudo a una edad temprana, adoptan aspectos femeninos como nombres, pronombres, estilos de vestimenta y peinados. Además, pueden tomar hormonas femeninas, modificar sus cuerpos con silicona o someterse a una cirugía de reasignación de sexo. Sumado a que tienden a reclamar su propia identidad en lugar de identificarse como hombres o mujeres.¹³⁹ Es muy importante señalar que todos los *transformistas* en Cuba o El Salvador no se consideran o no se identifican como travestis

¹³⁵ M. Thayer, «Identity, revolution, and democracy: Lesbian movements in Central America», *Hispanic Issues Online* (2008), 1-33.

¹³⁶ National LGBT Health Education Center, *Glossary of LGBT Terms for Health Care Teams*. Consultado el 4 de mayo de 2020, en http://www.lgbthealtheducation.org/wp-content/uploads/LGBT-Glossary_March2016.pdf

¹³⁷ National LGBT Health Education Center, *Glossary of LGBT Terms for Health Care Teams*.

¹³⁸ A. Jagose, *Queer theory: An introduction* (USA: New York University Press, 1996).

¹³⁹ National LGBT Health Education Center, *Glossary of LGBT Terms for Health Care Teams*.

o mujeres transgénero. Las dos identidades tienen diferentes roles, significados pero su base es el género.

Transformista: Artista de performance de género que a menudo se presenta en clubes nocturnos y bares gay.¹⁴⁰ La mayoría de veces son hombres homosexuales vestidos con ropa elegante normalmente diseñada para mujeres que ellos usan para esa actuación. Uso esta palabra a lo largo del artículo para no perder el significado y la particularidad de esta actuación en el contexto cubano y salvadoreño. Es vital indicar que en ambos países, todos los *transformistas* que fueron entrevistados explicaron que para ellos su trabajo nocturno no es una manifestación de un deseo de ser lo que otros consideran el género femenino, sino algo que los hace sentir felices y adorados durante la actuación. Para los *transformistas*, cuando actúan es como la actuación de una «fantasía» y esa fantasía consiste en hacer feliz al público y en hacerse feliz a sí mismos. Cabe destacar que en El Salvador y, en menor medida, en Cuba, una parte central de actuar en un espectáculo es que genera ganancias a través de propinas y, aunque tiene un propósito muy personal, también es un medio para ganarse la vida. En La Habana, Mari Dalia explicó que las ganancias obtenidas de este trabajo no siempre son suficientes para mantenerlo, especialmente porque el trabajo no es constante, ya que la mayoría de los establecimientos de entretenimiento gay en La Habana y en Santiago todavía son clandestinos o están organizados en hogares privados

donde se fingen celebraciones de cumpleaños o bodas. Mari Dalia también explicó que el dinero obtenido proviene principalmente de visitantes extranjeros a la isla.

Por otro lado, en El Salvador, los *transformistas* a veces son la atracción principal en los clubes de baile u otros establecimientos de entretenimiento gay. En San Salvador, Luna Bonbon y Karina Lailustre al abordar su identidad, especialmente Luna fue clara en su clasificación como hombre gay y que no debe confundirse con travestis, porque los travestis se definen e identifican como mujeres las 24 horas del día, mientras que para los *transformistas* es solo en el contexto del espectáculo. La concepción de Luna de interpretar el género es interesante porque no hace suposiciones inherentes sobre la relación entre la apariencia y la identidad. Su afirmación de que su trabajo como *transformista* no tiene nada que ver con su identidad de género es cierta, pero su construcción de su identidad de género está relacionada con su trabajo como *transformista*. Al trabajar como *transformista*, está desafiando las estrictas limitaciones de género que se imponen a las personas dentro de la sociedad salvadoreña. Actuar de una manera que generalmente se reconoce como femenina y separar la identidad de uno mismo de este desempeño de género es una deconstrucción de la noción completa de género, tal como la mantiene la sociedad dominante. Ella es una artista de performance de género que a menudo se presenta en clubes nocturnos y bares gay.

¹⁴⁰ K. Bornstein, *Gender Outlaw: On Men, Women, and the Rest of Us* (New York: Routledge, 1994).

Dossier





Acciones colectivas y organizaciones de disidentes del sexo/género en El Salvador

THALES SILVA DE OLIVEIRA¹

Universidad Federal de Pernambuco, Brasil

Resumen

Este trabajo tiene como principal objetivo discutir, a través de algunos abordajes de la teoría de los movimientos sociales, el proceso de producción de oportunidades políticas que fueron importantes para la creación de las organizaciones disidentes del sistema sexo/género en El Salvador. Investigamos cómo la producción de estructuras de oportunidades políticas, utilizando las teorías de Sidney Tarrow, Alberto Melucci y Evelina Dagnino, producen *frames* de acción colectiva que manejan identidades y actualizan la cultura política con respecto a las demandas de estos grupos. Discutimos el caso de dos organizaciones salvadoreñas en las que observamos la creación de un considerable repertorio de acciones políticas en el país, esto considerando el debate de género y sexualidad.

Palabras clave: Género, sexualidad, acción colectiva, *frame*, oportunidades políticas.

Abstract

This essay aims to discuss, using some approaches from the social movement's theories, the process of production of political opportunities that were important for the creation of the organizations of dissidents of the sex/gender system in El Salvador. We investigate how the production of structures of political opportunities, using the theories of Sidney Tarrow, Alberto Melucci and Evelina Dagnino, are responsible for producing frames of collective

¹ Estudiante de la Maestría en Sociología en la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE), Brasil.

* Fecha de recepción: 2 de abril. Fecha de aprobación: 14 de abril de 2020.

action that are able to agency identities and update the political culture regarding those groups demands. We discuss the case of two Salvadoran organizations which ones we observed the creation of a considerable repertory of political actions in the country considering the debate over gender and sexuality.

Keywords: Gender, sexuality, collective action, frame, political opportunities.

Introducción

La guerra civil de El Salvador tuvo lugar entre 1981 y 1992, terminando con los Acuerdos de Paz de Chapultepec, México, dando fin al conflicto entre el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) y el Estado de El Salvador. Los acuerdos se sellaron en el marco de las Naciones Unidas (ONU) y representaron el final de un período de diversas tensiones políticas que ocurrieron en El Salvador durante gran parte del siglo XX.

La década de 1990 marcó un período de consolidación democrática y la formación de instituciones que comenzarían a actuar para garantizar los derechos humanos. En este período destacaremos el surgimiento de las primeras organizaciones formales y movimientos sociales que abordan temas como el género y la sexualidad en el país.² Desde entonces, se han producido varios cambios con respecto a la construcción de

políticas públicas y acciones colectivas destinadas a expandir la noción de ciudadanía, así como a interferir en la cultura política con respecto a las identidades de género y sexualidad disidentes de la norma cisgénero y heterosexual.

En 2012, la Universidad de California³ publicó un informe que establece que El Salvador es el país que más ha fomentado políticas dirigidas a las poblaciones disidentes del sistema sexo/género⁴ en la región centroamericana. Este hecho destacado en la región ocurrió principalmente dentro de la Secretaría de Inclusión Social a través de la formación de una División de Diversidad Sexual en 2010, un órgano que contaba con miembros de la gerencia y movimientos sociales organizados. La creación de la División se vio como un resultado directo de la presión ejercida por los movimientos sociales que promueven ciclos de acciones

² Amaral Arévalo, «Del orgullo gay a la diversidad sexual: organización de identidades sexuales disidentes en El Salvador», *Diálogos Latinoamericanos*, n.º 25 (diciembre de 2016): 99-116.

³ University of California, *International Human Rights Law Clinic, Sexual Diversity in El Salvador: A Report on The Human Rights of The LGBT Community* (Berkeley: S. E., 2012).

⁴ Partimos de la definición de Gayle Rubin (1975) del sistema de sexo/género como una serie de arreglos, a través de los cuales la sociedad delimita una idea de sexualidad mediante una economía de género y deseo, falsificando una norma natural. Por lo tanto, los disidentes de sexo/género se entienden como cuerpos e identidades que están fuera de la norma del régimen heterosexual y cisgénero, por ejemplo.

simbólicas encaminados a incidir en la cultura política en El Salvador con respecto a los temas de género y sexualidad.⁵

El profesor salvadoreño Amaral Arévalo se ha dedicado a construir una historiografía de los movimientos sociales disidentes del sistema de sexo/género en El Salvador. Arévalo destaca en sus obras la posguerra civil (a principios de la década de 1990) y la formación de las primeras acciones políticas que trajeron temas de género y sexualidad a la esfera pública con el apoyo de la recién formada Fundación Nacional para la Prevención, Educación y Acompañamiento de la Persona VIH/Sida (FUNDASIDA).

Partimos del principio de que el marco de oportunidades políticas para las acciones colectivas que abordan cuestiones del género y la sexualidad en la esfera pública en El Salvador cambió coyunturalmente desde el final de la guerra civil. El concepto de estructura de oportunidades políticas, acuñado por el pensador estadounidense Sidney Tarrow,⁶ debería ayudarnos a pensar cómo responden los movimientos sociales a la coyuntura⁷ de cambios provocados por nuevas contingencias y cambios políticos que siempre están en movimiento. Sin embargo, la noción de Tarrow no es suficiente para lo que pretendemos investigar en esta propuesta, por ello retomamos a otros autores como el italiano Alberto Melucci, uno de los teó-

ricos de la renovación del enfoque del paradigma europeo de los Nuevos Movimientos Sociales (NMS). Melucci favorece las acciones colectivas como un proceso, pensando principalmente en cuestiones como la identidad y la capacidad de los individuos para dar sentido a sus acciones políticas. A través de la discusión presentada por Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, Melucci expande los conceptos de políticas culturales y cultura política y considera que estos grupos agencian identidades y subjetividades a favor de una expansión de las garantías sociales y políticas a grupos de personas que se desvían de la norma cisgénero y heterosexual. De esta manera, tenemos la intención de discutir cómo las acciones colectivas de estos movimientos mueven las nociones culturales, cambiando los parámetros que amplían la noción de lo que es político en el contexto de la esfera pública en El Salvador.

Al principio, nuestro objetivo fue dibujar los *frames* —marcos coyunturales que dan soporte y significado a las acciones colectivas— en El Salvador, desde el contexto de la posguerra y la aparición de los primeros colectivos, organizaciones y movimientos que tratan temas relacionados con género y sexualidad en el país. Hemos seleccionado, con base en una mayor disponibilidad de información, dos organizaciones:

⁵ Arévalo, «Del orgullo gay a la diversidad sexual: organización de identidades sexuales disidentes en El Salvador».

⁶ Maria da Glória Gohn, *Teorias dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos* (São Paulo: Edições Loyola, 2014).

⁷ Al distanciarnos de la noción de estructura, como algo fijo en el tiempo y en el espacio, entendemos por coyuntura a una combinación de acontecimientos en un momento dado, circunstancia o situación. Diccionario de Google, 2020.

Asociación Entre Amigos y COMCAVIS Trans. Finalmente, nuestro objetivo fue discutir cómo las acciones de los movimientos sociales LGBT en El Salvador tensan la cultura política y las nociones de ciudadanía en el país, desplazando significados y expandiendo acciones de resistencia que promueven la transformación social, cultural y política.

Frames de acción colectiva

Según la profesora Maria da Glória Gohn,⁸ la rama de teorías sobre los movimientos sociales generalmente se divide en dos paradigmas principales: el paradigma norteamericano y el paradigma europeo, ambos con sus diversos desarrollos, cánones y debates contemporáneos. Según Gohn, el esfuerzo por construir un paradigma latinoamericano debe considerar varios temas, por ejemplo, el pasado colonial y el patrimonio clientelista en la formación de estos Estados, la diversidad de enfoques y temas que no son básicos en los dos paradigmas del Norte Global. Sin embargo, con respecto a los esfuerzos llevados a cabo hasta el momento en América Latina, Gohn ve una mayor aproximación de los textos sobre movimientos sociales en el continente con la vertiente crítica del paradigma de los Nuevos Movimientos Sociales (NMS), un enfoque que se entiende como fruto mayoritario del paradigma europeo.

Cuando hablamos desde una perspectiva crítica, es importante pensar en lo que

enfatisa Gohn sobre que los dos paradigmas —norteamericano y europeo— no están fijos en el tiempo y en el espacio, sino que han entrado —principalmente desde la década de 1960, cuando surgieron los movimientos de contracultura y los ya aparentemente agotados enfoques marxistas— en constante debate, enfrentamientos críticos y complementarios. En este contexto, se hicieron varios esfuerzos y los dos paradigmas intercambiaron mucha información y perspectivas, esto es importante para lo que discutiremos a continuación sobre lo que pensamos entender, ya que ni el paradigma norteamericano es esencialmente economista ni el paradigma europeo es esencialmente culturalista.

De acuerdo con el desarrollo de los dos paradigmas, se acuñaron varios conceptos, de modo que la perspectiva de los NMS está principalmente presente en los esfuerzos teóricos latinoamericanos y también ya estuvo imbuida de nociones que fueron creadas en el contexto del paradigma norteamericano. Dentro de este último, uno de los aspectos más destacados es la noción de *frame*. Este concepto surgió en una etapa crítica dentro de uno de los enfoques del paradigma de América del Norte, el debate sobre la movilización de recursos (MR), un debate que todavía tiene la mirada muy centrada en la idea de que los recursos son disputados por los movimientos e instituciones sociales, una visión económica, aunque se discuten los llamados recursos políticos o simbólicos. En ese momento, se intentó

⁸ Gohn, *Teorias dos Movimentos Sociais*.

rescatar la visión psicosocial del interaccionismo simbólico, donde los individuos dan sentido a sus acciones en un proceso de comunicación, cooperación y también en interacción con instituciones y estructuras de oportunidades políticas.

Esta visión cambiaría el enfoque de la movilización de recursos, asimilando algunas nociones del debate ascendente del NMS a la idea de movilización política (MP). En el nuevo enfoque de la movilización política, Gohn⁹ separa tres conceptos principales: movilización de estructuras, marcos y oportunidades políticas. Trabajaremos con los dos últimos por las razones que discutiremos abajo.

Gohn entiende por *frame* al conjunto de «marcos estructurales que apoyan y sostienen las acciones al expresar los significados atribuidos a esas acciones colectivas por un movimiento o grupo social». ¹⁰ El término ya había sido discutido por varios autores, sin embargo, en 1992, Gamson destacó tres componentes del concepto que dilucidarían por qué las personas se movilizan. Primero se trata de las injusticias que se convierten en las indignaciones morales expresadas en la conciencia política; en segundo lugar, las identidades que definen la noción de «nosotros» y «ellos» y, finalmente, la noción de agencia que se ocupa de la conciencia sobre que es posible cambiar las políticas a través de acciones colectivas. La contribución principal en el concepto de *frame* fue, finalmente,

realizada por los estadounidenses David Snow y Robert Benford. Aquí lo vemos:

Snow y Benford conceptualizaron el *frame* como un esquema interpretativo desarrollado por la comunidad para comprender el mundo, y lo usaron para identificar las estrategias mediante las cuales los activistas de una organización de movimientos sociales vinculan sus esquemas de interpretación a la existencia de otros *frames* en la sociedad, una especie de marcos referenciales estratégicos y significativos. ¹¹

Por lo tanto, según Gohn, Snow y Benford se desvían del enfoque cognitivo del rescate del interaccionismo simbólico e insertan nociones que comienzan desde una perspectiva político-cultural. Estos autores luego identifican tres funciones en los marcos de acción colectiva que son: demarcación, cuando se llama la atención sobre las injusticias sufridas por un grupo; atribución, cuando se explican las causas y se proponen soluciones y finalmente la articulación, cuando se promueven conexiones de experiencias formando una coherencia. ¹² En nuestra interpretación, el *frame* es donde los movimientos se hacen inteligibles, pero también es el conjunto de marcos referenciales mutables donde los movimientos interpretan el mundo.

Con respecto al concepto de oportunidades políticas, uno de sus principales expo-

⁹ Gohn, *Teorias dos Movimentos Sociais*.

¹⁰ Gohn, *Teorias dos Movimentos Sociais*, 87.

¹¹ Gohn, *Teorias dos Movimentos Sociais*, 88 (Traducción del autor).

¹² Gohn, *Teorias dos Movimentos Sociais*, 89.

nentes es Sidney Tarrow, autor de *Poder en Movimiento*, un trabajo publicado en 1994. Tarrow presta atención a la disputa de los significados políticos y culturales dentro de los movimientos y se preocupa por el proceso de movilización en su análisis de los movimientos; además, propone que uno debe buscar los símbolos y definiciones que los grupos dan a sus acciones y qué selecciones y elecciones hacen o dejan de hacer.

Una vez lanzada una acción colectiva en una parte de un sistema en nombre de un tipo de objetivo y por un grupo en particular, el enfrentamiento entre ese grupo y sus antagonistas ofrece modelos para la acción colectiva, marcos maestros u estructuras de movilización que dan lugar a nuevas oportunidades. Estos efectos secundarios adoptan tres formas generales: expansión de las oportunidades del grupo y de grupos afines, la dialéctica entre movimientos y contra-movimientos y la creación de oportunidades para las élites y autoridades.¹³

Con el concepto de oportunidades políticas, Tarrow acuñó la idea de que los movimientos sociales surgen justo cuando las oportunidades políticas se abren a nuevos actores sociales. Los grupos logran construir acciones colectivas a través de repertorios conocidos que se basan en redes sociales y símbolos culturales. Afirma que hay cuatro elementos necesarios para construir un movimiento social: oportunidades

políticas, repertorios, redes y marcos referenciales.

Aunque Tarrow se preocupa por el proceso de construcción de significado de la acción colectiva, no lo hace a través de una discusión de identidades, sino que lo hace centrándose solo en cómo los líderes y los miembros de los movimientos sociales construyen y dan significado a sus respectivos mensajes ideológicos. Como una discusión complementaria y crítica de las brechas en la teoría de las oportunidades políticas, podemos mencionar al autor italiano Alberto Melucci, quien tiene como uno de sus principales características la idea de identidad colectiva.

Melucci se convirtió en una de las principales referencias del paradigma europeo de los NMS desde finales de la década de 1980. En ese contexto, la teoría de NMS estaba recibiendo nuevos desarrollos. El contexto global marcado en la historiografía, principalmente por el final de la Guerra Fría y la caída de los gobiernos soviéticos, reavivó un enfoque político de los movimientos sociales en Europa que fue fundamental para el paradigma marxista clásico.

Cuestiones como las identidades colectivas, la cultura política y las disputas simbólicas volvieron a llamar la atención de este enfoque que cambió el abordaje económico o racionalista institucional pasando su atención al proceso de cómo las luchas políticas movilizan a los individuos. Fue en este contexto que Alberto Melucci se destacó por su enfoque psicosocial.

¹³ Sidney Tarrow, *Poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política* (Madrid: Alianza Editorial, 2004), 173.

Con la publicación de *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, de 1996, Melucci desarrolló un enfoque que circula en torno a las acciones colectivas, teniendo como principal pregunta teórica: ¿Por qué los individuos se movilizan? Luego estableció la idea de acción colectiva como un conjunto de prácticas que involucran a individuos más o menos similares en la contigüidad del tiempo y el espacio, lo que implica un campo de relaciones sociales y la capacidad de las personas para dar sentido a lo que están haciendo.¹⁴

Con lo anterior, Melucci construyó una crítica de la visión estructural que examina los movimientos sociales y las acciones colectivas solo como desviaciones o anomalías que responden a la degradación de un sistema social, político o económico como datos esenciales fijos. Para Melucci, un sistema es solo un complejo de relaciones entre elementos; en este sentido, Melucci se centra en la dimensión constructiva de la acción colectiva, entendiendo esta acción colectiva como una categoría no empírica, pero sí analítica y en constante movimiento, además de cómo el proceso de significación tiene lugar por parte de los actores.

Una de las incursiones de Melucci para crear categorías que pueden comprender los diferentes procesos de construcción de acciones colectivas es la distinción entre solidaridad y agregación. El autor cree que la solidaridad es la capacidad de los actores

de reconocerse a sí mismos como parte de una unidad, sin embargo, en algunos casos, la acción colectiva surge de un proceso de agregar comportamientos atomizados a través de una creencia general. Este proceso difiere del ideal de un sistema de solidaridad, pero hay una combinación de individuos a través de la identificación que resulta de la aproximación espacial de la repetición multiplicada de comportamientos individuales.¹⁵

De esta manera, Melucci se apropia del concepto de identidad colectiva, dándole un nuevo significado. La identidad colectiva es un proceso constante de negociación que no se puede transcribir en una lógica racional de medios y fines.

La identidad colectiva es una definición interactiva y compartida, producida por una serie de individuos (o grupos en niveles más complejos) en relación con la orientación de sus acciones y el campo de oportunidades y limitaciones donde estas acciones tienen lugar. Por interactivo y compartido quiero decir que estos elementos se construyen y negocian a través de un proceso recurrente de activación de las relaciones que unen a los actores.¹⁶

Observamos que para Melucci, la identidad colectiva es un proceso de aprendizaje que va más allá de las fronteras de las nociones de vida personal y política. Para este

¹⁴ Gohn, *Teorias dos Movimentos Sociais*, 154.

¹⁵ Alberto Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age* (Cambridge: Cambridge Press, 1996), 23.

¹⁶ Melucci, *Challenging Codes*, 70 (Traducción del autor).

autor, la noción de dimensión personal es importante porque los individuos no solo están formados por estructuras, ni operan solo como elecciones racionales, ya que las experiencias corporales, emocionales y afectivas son las que construyen conjuntamente el universo de las representaciones simbólicas de los individuos. Maria da Glória Gohn¹⁷ resume el pensamiento de Melucci al afirmar que la identidad colectiva toma forma a través de tres mecanismos:

La identidad colectiva es un proceso que involucra tres mecanismos para su definición/constitución: la definición cognitiva con respecto a fines, medios y campo de acción; la red de relaciones activas entre los actores que interactúan, se comunican e influyen entre sí, negocian y toman decisiones; y, finalmente, la identidad colectiva requiere un cierto grado de investimento emocional, en el que los individuos se sienten parte de una unidad común.

Entonces se considera que el proceso de identidad colectiva resaltado por Melucci es un movimiento que desplaza, agencia, encarna, materializa y crea o no narraciones inteligibles sobre grupos sociales, a partir de elementos que las hacen más o menos similares. Estas producciones de identidad se dan en interacción con diferentes sistemas de elementos culturales, políticos y subjetivos, de modo que una de las principales claves del enfoque de los NMS es la consideración

de los elementos de la cultura en disputas que tienen lugar en el campo de las políticas culturales y de la cultura política como conceptos ampliados.

Luego analizamos el trabajo de Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, quienes proponen una nueva mirada a lo cultural en la investigación de los movimientos sociales. La noción de política cultural dejó de tener su carácter de noción vertical producida institucionalmente para la producción y consumo de bienes culturales, pero comenzó a tener su significado en el vínculo constitutivo entre cultura y política, donde lo cultural se convierte en un hecho político.¹⁸

Es importante, entonces, establecer la distinción entre política cultural y cultura política con la que pretendemos trabajar. Entendemos la política cultural dentro del alcance de las acciones colectivas como el conjunto de procedimientos y emprendimientos producidos por grupos, organizaciones y movimientos sociales para disputar recursos, símbolos y significados culturales en el *campo* de la cultura política como un sistema, pero ese sistema es un complejo de relaciones entre elementos políticos, sociales, culturales, institucionales y simbólicos, según lo definido por Melucci. En ese sentido:

Las políticas culturales de los movimientos sociales a menudo intentan desafiar o desestabilizar las culturas políticas

¹⁷ Gohn, *Teorias dos Movimentos Sociais*, 159.

¹⁸ Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, *Cultura e Política nos Novos Movimentos Sociais Latino-Americanos* (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000), 17.

dominantes en la medida en que estos movimientos sociales afectan los límites de la representación política y cultural, así como la práctica social, cuestionando incluso lo que puede ser o no ser considerado político; finalmente, en la medida en que las políticas culturales de los movimientos sociales llevan a cabo desafíos culturales o presuponen diferencias culturales, entonces debemos aceptar que lo que está en juego para los movimientos sociales, de manera profunda, es una transformación de la cultura política dominante en la que se mueven y se constituyen como actores sociales con pretensiones políticas. Si los movimientos sociales tienen la intención de modificar el poder social y si la cultura política también abarca campos institucionalizados para la negociación del poder, entonces los movimientos sociales necesariamente enfrentan el problema de la cultura política. En muchos casos, los movimientos sociales no requieren inclusión, sino que buscan reconfigurar la política dominante.¹⁹

En este sentido, suponiendo que los movimientos sociales que trabajan en temas de género y sexualidad lo hacen principalmente disputando significados en el campo de la cultura política a través de la agencia de identidades colectivas es que pretendemos investigar qué estrategias han desarrollado estos grupos en El Salvador. Definiremos las posibilidades de discusión,

líneas y pliegos en el contexto del problema de investigación de inmediato.

Oportunidades políticas y políticas culturales

En un trabajo reciente publicado en la revista *Diálogos Latinoamericanos*, el profesor y activista de la diversidad sexual y de género en El Salvador, Amaral Arévalo, construyó una historiografía de grupos organizados disidentes del sistema de sexo/género en El Salvador. El trabajo de Amaral es complejo y considera diferentes enfoques, pero sus publicaciones tienden a dividir la visión macro de la historia de la organización de estos grupos en dos grandes marcos: el antes y el después de la guerra civil en El Salvador, comenzando en 1981 y terminando con los Acuerdos de Paz sellados en 1992.

Antes de la guerra civil, en un contexto autoritario donde hubo golpes de Estado recurrentes y avances de grupos militares en El Salvador, las acciones colectivas de grupos de disidentes de sexo/género se disiparon en gran medida, siendo escasos los procesos que manejaron estos temas y crearon alguna contingencia de estas identidades. Uno de los escasos ejemplos fue el Bar Oráculos, ubicado en el centro de San Salvador, capital del país, donde un grupo de personas se reunió en fiestas, desfiles y otras actividades culturales, además de crear algunos debates y acciones en el

¹⁹ Álvarez, *Dagnino y Escobar, Cultura e Política*, 26.

contexto académico de la Universidad de El Salvador.²⁰

Sin embargo, fue a partir de la década de 1990, después del conflicto civil con el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) que mató a miles de personas durante la década anterior y con la firma de los Acuerdos de Paz, cuando el Estado de El Salvador se comprometió ante los tribunales internacionales a consolidar las instituciones democráticas que eliminarían la participación directa de los militares en los asuntos políticos más importantes, creando una nueva Policía Nacional Civil (PNC) y consolidando las instituciones que renovarían las acciones en el camino de la ciudadanía y la gramática de los derechos humanos en el país.²¹

En esta nueva coyuntura, podemos pensar, según Tarrow (1997), que surgieron nuevas oportunidades políticas para grupos organizados de personas disidentes de sexo/género. Una de estas acciones fue la creación de la Fundación Nacional para la Prevención, Educación y Acompañamiento de la Persona VIH/Sida. El colectivo trató de llenar los vacíos en la respuesta del Estado a las personas que viven con ese virus, con especial atención a los hombres homosexuales y travestis, siendo una de las primeras organizaciones que buscó el apoyo técnico y financiero internacional de los Países Bajos, así se crearon oportunidades

políticas y marcos que formarían nuevos grupos, por ejemplo, la Asociación Entre Amigos que hasta hoy es una de las principales organizaciones de género y sexualidad en el país.²²

De esta forma, Arévalo divide la historia de los grupos de disidentes de sexo/género en El Salvador en la posguerra en cuatro momentos: el momento inicial del «orgullo gay» en la década de 1990; el período de reclamo del acrónimo LGBTI (lesbianas, gais, bisexuales, transexuales, travestis e intersexuales) como un proceso que él llama la consolidación de identidades a principios de la década de 2000; el surgimiento de alianzas de grupos organizados a través de la pancarta de «Diversidad sexual» a mediados de 2010 que obtuvo como uno de los principales resultados la creación de la Dirección de Diversidad Sexual dentro de la Secretaría de Inclusión Social del país y, por último, el momento contemporáneo, donde circulan nuevas estrategias políticas en tensión con la noción de identidad.

Es importante que no interpretemos el trabajo de división historiográfica del profesor Amaral como un endurecimiento de la historia de estos movimientos, delimitando los comienzos, los medios y los fines. Por tanto, proponemos que la noción de *frame* como una mirada hacia los hitos referenciales de cada período nos permite ver cómo las acciones colectivas y las identidades de los

²⁰ Amaral Arévalo, «Del “cuiloni” al homosexual: Sexualidades masculinas disidentes en El Salvador entre 1932-1992», *Cultura, Lenguaje y Representación* 15 (2016), 119-137. Consultado el 5 de mayo de 2020, en <http://dx.doi.org/10.6035/clr.2016.15.8>

²¹ Ministerio de Educación de El Salvador, *Historia de El Salvador. Tomo II* (San Salvador: MINED, 2009).

²² Arévalo, «Del orgullo gay a la diversidad sexual: organización de identidades sexuales disidentes en El Salvador».

grupos interactuaron y estuvieron en disputa contra un complejo de relaciones entre diferentes grupos y actores sociales y políticos, en contigüidad como lo propuso Melucci.

Por lo tanto, investigamos a estos *frames* de movilización política de los movimientos disidentes de sexo/género en El Salvador, enfatizando cuáles son los puntos de referencia a lo largo de la continuidad de las acciones colectivas de estos grupos en el país, entendiendo que estos procesos a través de los marcos esquemáticos indican las estructuras de oportunidad política. Aspiramos a asociar estos marcos temáticos con la teoría de Melucci sobre las acciones e identidades colectivas, discutiendo en cómo se han manejado estas identidades y acciones a través de las políticas culturales que han intentado desestabilizar la cultura política en el país. Según Álvarez, Dagnino y Escobar, esta disputa en el campo de la cultura política implica una revisión de lo que se considera político; el tema de la sexualidad y el género es un tema que se lleva al campo del tabú, es decir, desde un lugar de la vida privada. Uno de los esfuerzos de estos movimientos es justamente politizar las cuestiones relacionadas con estos temas, ellos exigen un cambio en los conceptos de ciudadanía, derechos y en los propios significados políticos.

A medida que participan en la disputa entre los diferentes proyectos de democracia, junto con otros actores políticos que comparten la misma perspectiva, los movimientos sociales ofrecen nuevos

parámetros para esta disputa y reaccionan contra las concepciones reduccionistas de la democracia y la política misma. Al politizar lo que no se concibe como político, al presentar lo que se concibe como privado e individual como público y colectivo, desafían la arena política para ampliar sus límites y ampliar su agenda.²³

Nos preguntamos finalmente sobre cuáles estrategias principales han llevado a cabo los grupos organizados de disidentes de sexo/género en El Salvador, en el sentido de cómo han actuado referente a las identidades y acciones colectivas y en cómo han promovido oportunidades políticas para tensar la cultura política del país con respecto a la ciudadanía y a la gramática de los derechos de estas poblaciones

Acciones colectivas en El Salvador: diversidad sexual y de género

De acá en adelante, destacaremos algunas de estas organizaciones, delineando una narrativa para comprender las posibilidades de resistencia y formación política de estas organizaciones en el contexto de El Salvador. Seguiremos estudiando las agendas históricas y las estrategias de defensa de las organizaciones: Asociación Entre Amigos y Comunicando y Capacitando a Mujeres Trans (COMCAVIS Trans) elegidas a través de un mapeo de organizaciones de la sociedad civil que habían presentado mayor disponibilidad de información.

²³ Álvarez, Dagnino y Escobar, *Cultura e Política*, 95 (Traducción del autor).

Dentro del contexto histórico de la década de 1990, además de la intensa introyección de las prácticas neoliberales después del Consenso de Washington, principalmente en los países latinoamericanos, también había una gran cantidad de fondos para acciones destinadas a combatir y prevenir el VIH/Sida en los escenarios locales e internacionales como un todo.

Los años siguientes fueron muy significativos desde el punto de vista de la participación de las ONG en foros internacionales. A nivel de la ONU, la década de 1990 se registró como la «década de las conferencias», cuyo formato y resultados se vieron afectados por el nuevo escenario internacional, en el que el papel desempeñado por los actores internacionales ya no podía ser ignorado. [...] progresivamente, las organizaciones de la sociedad civil comienzan a ocupar instancias internacionales y estas nuevas interacciones, que generan cambios en los espacios y en la forma de abordar los temas, también impactan el desempeño de las ONG, que en cierta medida se han adaptado a formas de trabajo institucionalizadas internacionalmente.²⁴

Incluso, teniendo en cuenta estas nociones problemáticas en relación con estas circunstancias históricas y la institucionalización de los movimientos sociales, como se discutió antes al abordar la perspectiva de Tarrow, es necesario comprender cómo las estructuras de oportunidades políticas

van a tomar forma. Es a partir de este sentido que buscamos comprender cómo se utilizaron estos espacios para promover la influencia política y la demanda de conocimiento, experiencias e identidades sociales que comenzaron a ocupar espacios estratégicos dentro de la construcción de políticas públicas. En este contexto de cambios considerables en las estructuras institucionales emergió la primera organización política de los grupos de disidentes del sexo/género en El Salvador, conocida popularmente como Entre Amigos.

Como uno de los primeros hitos en la posguerra de El Salvador, en 1992, año en que se firmaron los Acuerdos de Paz, un grupo comenzó a organizarse políticamente como un colectivo. Sus primeras actividades fueron apoyadas por la Fundación Nacional para la Prevención, Educación y Acompañamiento de la Persona VIH/Sida (FUNDASIDA) que se centró en la promoción de las políticas de atención y prevención del VIH/Sida. El colectivo había nacido en 1994, pero ahora tenía un enfoque más específico en la incidencia política de los derechos de las personas disidentes del sexo/género y la lucha contra la violencia, presentándose, entonces, como Grupo Entre Amigos.

Más tarde, en 1998, ahora con actividades independientes de FUNDASIDA, el grupo se convirtió en la Asociación Salvadoreña de Derechos Humanos «Entre Amigos». Según el sitio web oficial de la asociación, su misión principal era «promover y defender los derechos humanos de la población

²⁴ Manuella Donato, «O Papel da Sociedade Civil», 42.

LGBTI,²⁵ con un fuerte enfoque en la salud, los derechos sexuales y reproductivos y la prevención del VIH e ITS con HSH»²⁶.

Al tener un trabajo centrado en la influencia política directa, Entre Amigos también utilizaba estrategias de capacitación política y espacios para construir conocimiento como una de las bases principales de sus acciones colectivas. De este modo, se observa que Entre Amigos ha sido protagonista de acciones como la capacitación de la propia Policía Nacional Civil de El Salvador, esto según información contenida en un informe de la Universidad de California.²⁷ Estos talleres tuvieron como objetivo principal la difusión de información general sobre las poblaciones LGBTI+, con respecto a los temas de identidad sexual y género, así como las garantías de los derechos que se habían hecho efectivos a través de la aprobación y ratificación del Decreto Presidencial n.º 56, aprobado en 2010 por el entonces presidente Mauricio Funes. El decreto estableció disposiciones para prevenir y prohibir cualquier tipo de discriminación basada en la identidad sexual y de género por parte de funcionarios e instituciones públicas en El Salvador.

Según el sitio web oficial de Entre Amigos, es posible observar el desempeño a través de talleres y acciones educativas directamente con las poblaciones, además, es una de las principales estrategias que la organi-

zación utiliza con respecto a las prácticas de salud sexual y reproductiva. Existen varias acciones y proyectos que señalan tanto la difusión de información sobre prevención del VIH/Sida, derechos sexuales y derechos reproductivos como las garantías que determina el Decreto 56. Como ejemplo de esto último tenemos el proyecto «*Construyendo Ciudadanía GBLT Positiva*» (Sic.), que fue apoyado por el Servicio Mundial Judío Americano. Otro aspecto destacado fue el proyecto «Centroamérica Diferente», que además de crear un espacio compuesto por miembros de la administración gubernamental, los medios de comunicación, las organizaciones de disidentes del sexo/género y los activistas, también desarrolló un manual para prevenir el acoso escolar en las universidades. Este proyecto fue apoyado por la Unión Europea y con los recursos recaudados Entre Amigos también apoyó financieramente a proyectos de grupos y colectivos emergentes.²⁸ En ese sentido, el caso de Entre Amigos nos hace pensar en cómo las oportunidades políticas son también producidas a través de las acciones colectivas de los propios movimientos sociales, como lo dice Tarrow:

Las oportunidades políticas aportan los principales incentivos para transformar el potencial de movilización en acción.

²⁵ *Lésbicas, gais, bisexuales, transexuales, travestis e intersexuales.*

²⁶ «Entre Amigos», *Asociación Entre Amigos LGBTI de El Salvador*. Consultado el 27 de marzo de 2020, en <https://www.entreamigoslgbti.org/pages/conocenos>

²⁷ University of California. International Human Rights Law Clinic, *Sexual Diversity in El Salvador: A Report on The Human Rights of The LGBT Community* (Berkeley: S. E., 2012).

²⁸ «Entre Amigos», *Asociación Entre Amigos LGBTI de El Salvador*. Consultado el 27 de marzo de 2020, en <https://www.entreamigoslgbti.org/campains>

Los elementos estables, como la fuerza o debilidad del Estado, la estructura del sistema de partidos y las formas de represión o facilitación estructuran las estrategias que escogen los movimientos. Pero los movimientos surgen como resultado de la aparición o expansión de las oportunidades. Ponen de relieve la vulnerabilidad del Estado a la acción colectiva, abriendo así oportunidades para otros, que afectan tanto a los sistemas de alianzas como a los de conflicto. El proceso lleva a respuestas por parte del Estado que, de un modo u otro, producen una nueva estructura de oportunidades.²⁹

Entonces, podemos decir que las nuevas estructuras de oportunidades políticas producidas por las acciones de Entre Amigos fueron importantes para la creación de otras organizaciones como la Comunicando y Capacitando a Mujeres Trans (COMCAVIS Trans). Con el apoyo directo de la Asociación Entre Amigos, un grupo de apoyo para mujeres trans que viven con el virus del VIH surgió durante la segunda mitad de la década del 2000. Este grupo tenía como objetivo, precisamente, crear un espacio que fuera diferente de la lógica de la culpa y la discriminación individual, un sesgo señalado como muy común en los espacios que normalmente se dedican a esta actividad. Luego, el grupo se estableció como un colectivo de apoyo exclusivo para las mujeres trans para que ellas pudieran

discutir sus problemas y experiencias sobre la base de una noción colectiva y reclamar sus derechos.³⁰ Pensando este caso a través de Melucci, es posible entender cómo la construcción y negociación de una nueva identidad colectiva como proceso constante de diferenciación y negociación pueden producir nuevas acciones colectivas.

Los movimientos sociales desarrollan una identidad colectiva en una relación circular con un sistema de oportunidades/limitaciones. Los actores colectivos pueden identificarse cuando han aprendido a distinguir entre ellos y el medio ambiente. El actor y el sistema se constituyen recíprocamente, y un movimiento solo toma conciencia de sí mismo a través de una relación con su entorno externo, que ofrece a la acción social un campo de oportunidades y limitaciones, que a su vez son reconocidas y definidas como tales por el actor.³¹

En el caso de este grupo, las nuevas oportunidades políticas fueron muy importantes para la creación de una nueva organización centrada en la identidad de mujeres trans, la COMCAVIS Trans. Este grupo contó con el apoyo de Entre Amigos, en primera instancia, con respecto al espacio, financiamiento de actividades y logística. Lo anterior mantuvo no solo el carácter de apoyo y recepción para las mujeres transgénero que vivían o no con VIH, también se formó

²⁹ Tarrow, *Poder en movimiento*, 177.

³⁰ Amaral Arévalo, «Travestis, marimachas y maricones: el camino del arcoíris en El Salvador».

³¹ Melucci, *Challenging Codes*, 73 (Traducción del autor).

como una organización que defendía, promovía y supervisaba la garantía de los derechos humanos de las poblaciones de mujeres trans, teniendo en cuenta la violencia específica sufrida por este grupo social, así se formó la organización COMCAVIS Trans.

Uno de los aspectos recientes más destacados es el proyecto que tuvo como objetivo capacitar a líderes de mujeres trans para que establecieran una cultura de denuncia de la violencia sufrida, esto de acuerdo con las políticas garantizadas por el Decreto n.º 56. Este proyecto estuvo compuesto por espacios de debate y presentación de estudios sobre la violencia sufrida por las mujeres a poblaciones LGBTI+ en general, con un enfoque especial en la población de personas transgénero. Así se configuró, entonces, un espacio educativo que pretendía difundir los espacios de denuncia que ya existen dentro del ámbito de la administración pública, ya que a través del reclamo de garantía del Decreto n.º 56, todos debían alinearse a las garantías que brindaba a las poblaciones de disidentes del sexo/género en general.³²

Consideraciones finales

Durante la elaboración de este artículo, optamos por dar un abordaje que mostrara las nociones de acciones e identidades políticas dentro de algunas estructuras identificadas de oportunidades políticas durante el proceso de formación de dos

organizaciones de disidentes del sexo/género en El Salvador, así discutimos los casos de la Asociación Entre Amigos y COMCAVIS Trans. Centramos nuestro abordaje mediante un esfuerzo que mostrara el proceso de cómo los discursos y prácticas de los movimientos sociales pueden desestabilizar o transformar los discursos dominantes sobre las cuestiones relacionadas a género y sexualidad. Esta propuesta tiene como base el debate propuesto por Álvarez, Dagnino y Escobar, acerca de que las acciones sociales no precisan tener su terreno medido por sus demandas procesadas en las políticas de representación a nivel institucional, sino que principalmente actúan en el campo de las políticas culturales.

Los movimientos sociales no solo han logrado traducir sus agendas en políticas públicas y expandir los límites de la política institucional, sino que también han luchado significativamente para redefinir el sentido mismo de las nociones convencionales de ciudadanía, representación política y participación y, en consecuencia, de la democracia misma.³³

Lo que es importante para este análisis que estamos construyendo es identificar cómo las políticas culturales de estos movimientos son capaces de producir nuevas oportunidades políticas, identificando que este proceso ocurre contantemente a través de los resultados de las acciones políticas,

³² «Forming Leaderesses with Denounce Culture», COMCAVIS Trans. Consultado el 27 de marzo de 2020, en <https://www.comcavis.org.sv/proyectos-3-ingles.php?id=4>

³³ Álvarez, Dagnino y Escobar, *Cultura e Política*, 16.

de la formación de las redes contiguas de identidades y de las acciones colectivas.

La identidad colectiva es un proceso de aprendizaje que conduce a la formación y el mantenimiento de un actor empírico unificado que podemos llamar un «movimiento social». A medida que ese proceso pasa por varias etapas, el actor colectivo desarrolla una capacidad para resolver los problemas planteados por el entorno y se vuelve cada vez más independiente y autónomo en su capacidad de acción dentro de la red de relaciones en la que se encuentra. El proceso de identidad colectiva es, por lo tanto, también la capacidad de producir nuevas definiciones integran-

do el pasado y los elementos emergentes del presente en la unidad y continuidad de un actor colectivo.

Por el momento, a través de estas investigaciones iniciales de algunos casos de organizaciones de disidentes del sexo/género en El Salvador, estamos de acuerdo con Álvarez, Dagnino y Escobar con respecto a que enfatizar las implicaciones culturales significa reconocer la capacidad de los movimientos sociales de producir nuevas visiones de democracia, esto en la medida en que los movimientos identifican —a través de un proceso constante de negociación y actualización de sus identidades políticas— la orden existente como limitadora de sus valores e intereses.³⁴

³⁴ Álvarez, Dagnino y Escobar, *Cultura e Política*, 81.



El *cyborg* de Donna Haraway y su estética-ética: Una constelación de prácticas artísticas de la escena contemporánea que cuestiona los cuerpos, la naturaleza y los esencialismos

DALIA CHÉVEZ¹

Tallerista y gestora independiente salvadoreña

«El presente trabajo es un canto al placer en la confusión de las fronteras y a la *responsabilidad* en su construcción».

«El “sexo” del *cyborg* restaura algo del hermoso barroquismo reproductor de los helechos invertebrados (magníficos profilácticos orgánicos contra la heterosexualidad». Haraway, 1995.

Resumen

En el presente artículo se expone el *cyborg*, propuesto por Donna Haraway como una entidad no esencialista de carácter variable y dinámico: un potencial destabilizador de las grandes narrativas biológicas y evolucionistas occidentales. A partir de él, se explora la estética feminista y se defiende que, lejos de ser un elemento inerte e inofensivo, la estética *cyborg* debe ser entendida y ejercida para la vida en resistencia/reinvención como un reactivo estratégico/posibilitador político para el discurso y el saber de la comunidad LGBTI+. Al exponer la práctica artística de cinco creadoras *cyborgs*: Moon Ribas (España), Nadia Granados «La Fulminante» (Colombia), Andrea Fonseca (Honduras), Alejandra Segovia y Arturo Beltrán «Aria» (El Salvador), se introduce al lector en el diseño de sistemas, la subversión irónica y la diversidad-monstruosidad sexual, mediada por las posibilidades del arte contemporáneo.

¹ Licenciada en Filosofía, docente e investigadora independiente. Correo: daliachevez@gmail.com

* Fecha de recepción: 20 de abril. Fecha de aceptación: 1 de mayo de 2020.

Palabras clave: *Cyborgs*, feminismo, antiesencialismo, género, diversidad, arte contemporáneo.

Abstract

This article presents the *cyborg*, proposed by Donna Haraway as a non-essentialist entity of variable and dynamic character: a potential destabilizer of the great western biological and evolutionary narratives. From it, feminist aesthetics are explored and it is argued that, far from being an inert and harmless element, *cyborg* aesthetics must be understood and exercised for life in resistance/reinvention as a strategic reactive/political enabler for the discourse and knowledge of the LGBTI+ community. By exposing the artistic practice of five *cyborg* creators: Moon Ribas (Spain), Nadia Granados "La Fulminante" (Colombia), Andrea Fonseca (Honduras), Alejandra Segovia and Arturo Beltrán "Aria" (El Salvador), the reader is introduced to the design of systems, the ironic subversion and sexual diversity-monstrosity, mediated by the possibilities of contemporary art.

Keywords: *Cyborgs*, feminism, non-essentialism, gender, diversity, contemporary art.

El *cyborg*: dispositivo nómada como proyecto irónico

En 1985, Donna Haraway² escribió un artículo que es indispensable conocer cuando se relaciona el feminismo con la ciencia: *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista en los ochentas*.³ Una versión corregida que se extendió hasta finales del siglo XX se incluyó en su libro *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*,⁴ de 1991. En el

Manifiesto para cyborgs actualizado, Haraway detalló las características y las posibilidades del organismo *cyborg*: un híbrido constituido de realidad social y de ficción —como el campo de lo posible o realizable—, uno diseñado para superar las interpretaciones epistemológicas propuestas por el feminismo de la igualdad y de la diferencia.⁵ Al señalar la necesidad de teorizar e historiar lo biológico desde una perspectiva científica, la autora abrió el camino a un nuevo y ambicioso proyecto: un feminismo *cyborg*

2 Donna Haraway (1944) nació en Denver, Colorado, EE. UU. Doctora en biología, especialista en literatura inglesa, estudios de la mujer y filosofía.

3 Originalmente publicado como «Manifiesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s», *Socialist Review*, n.º 80 (1985): 65-108. El texto exploraba los posibles escenarios que tendrían que enfrentar las feministas estadounidenses organizadas tras la elección de Ronald Reagan.

4 Donna Haraway, *Simians, cyborgs, and women. The reinvention of nature* (New York: Routledge, 1991).

5 Históricamente se refiere a los feminismos de la «segunda ola» (el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia). Situada por las estudiosas en la «tercera ola», Haraway expone en el *Manifiesto para cyborgs* la necesidad de «explorar una política marxista-feminista dirigida a los posicionamientos femeninos en los sistemas técnicos, culturales y sociales multinacionales en los que interviene la ciencia y la tecnología», (Haraway, *Manifiesto para cyborgs*, 238).

socialista capaz de «mantenerse en sintonía con posicionamientos políticos e históricos específicos y con parcialidades permanentes, pero sin abandonar la búsqueda de vínculos poderosos».⁶

Para una mejor comprensión, es importante aclarar que *cyborg* no es un sinónimo de máquina o de robot; para Haraway, el *cyborg* es un organismo cibernético que se define en términos de una historicidad específica vinculada a las ciencias de la comunicación y a los aparatos de su industria que se alzaron con la aparición de empresas como *Bell Telephone Company*, los desarrollos tecnológicos requeridos en el marco de la Segunda Guerra Mundial, así como los avances de tecnología militar y de vigilancia empleados en la Guerra Fría.⁷

La genealogía de la palabra *cyborg* se remonta a 1960, en pleno auge de la carrera espacial enmarcada dentro de la Guerra Fría. Los científicos Manfred Clynes y Nathan Kline crearon la contracción *cyborg* (*cyber*-cibernético y *organism*-organismo) para presentar al hombre «mejorado» que sería capaz de sobrevivir en el espacio exte-

rior por el efecto de una serie de modificaciones fisiológicas y psicológicas, realizadas por la combinación de fármacos y cirugías.⁸ En un principio, referirse a un «organismo cibernético» podría considerarse como una equivocación, pues todos los organismos son cibernéticos en la medida en que interactúan con el mundo mediante información y retroalimentación que habilita la posibilidad de su control. Sin embargo, el organismo cibernético se distingue con claridad cuando se ejemplifica a partir de un ratón de laboratorio al que le ha sido implantada una bomba osmótica para inyectarle hormonas, drogas u otros agentes de ensayo con una proporción controlada por la retroalimentación⁹ (información) que brinda el organismo (señales vitales, efectos adversos, entre otros).¹⁰ En la década de 1980, Haraway retomó el *cyborg* y lo insertó en el feminismo, transgrediendo el mito de su nacimiento, reescribiendo otra posible genealogía en la que la cibernética y la digitalización pueden posibilitar otras formas de comprender la tecnología, no solo como una tecnología militarizada para crear un

6 Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1995), 61-62 (citado de aquí en adelante como CCM).

7 Sarah Franklin, «Staying with the manifesto: an interview with Donna Haraway», *Theory, Culture & Society*, n.º 4 (2017): 1-15. Consultado el 29 de marzo de 2020, en https://pdfs.semanticscholar.org/e738/a6b669156099c10303a227abb4fcfa9c6669.pdf?_ga=2.196638632.549827793.1585626110-813003079.1583392509

8 Neief Yehya, «Aportes para una historia de la poshumanidad», *Letras Libres* n.º 49 (enero de 2003): 20-22. Consultado el 31 de marzo de 2020, en https://d3at5famukwh6.cloudfront.net/sites/default/files/files6/files/pdfs_articulospdf_art_8497_6842.pdf

9 Ronald Kline, «Where are the Cyborgs in Cybernetics?», *Social Studies of Science* 39, n.º 3 (junio de 2009): 331-362. Consultado el 10 de abril de 2020, en <https://www.jstor.org/stable/27793297?readnow=1&reqid=excelsior%3Aab4fec94395d942466b4533914bde02&seq=1>

10 De la misma manera, puede considerarse un *cyborg* un ser humano con marcapasos o un perro con prótesis.

hombre dominador —un nuevo conquistador en el relato del falogocentrismo—¹¹ sino como una tecnología a la cual tienen acceso las mujeres para generar subjetividades *cyborgs* que aparecen quiméricas: híbridas, mezcladas y plurales, en lugar de divididas.¹² Haraway defiende la pertinencia de su proyecto al expresar: «[E]stoy argumentando en favor del *cyborg* como una ficción que abarca nuestra realidad social y corporal y como un recurso imaginativo sugerente de acoplamientos muy fructíferos».¹³

El organismo *cyborg* contiene información y voluntad, es capaz de trabajar, desear y reproducirse; carga con deseos de transformismo y posibilidades de proyección infinitas. Como un organismo abierto e inacabado, rechaza cualquier clasificación generalizadora y esencializante: «[l]as feministas *cyborg* tienen que decir que “nosotras” no queremos más matriz natural de unidad y que ninguna construcción es total».¹⁴ A dife-

rencia de la criatura creada a la imagen de Dios —cuerpo de hombre hecho de tierra e insuflado con aliento divino—, el *cyborg* es un ser impuro, ilegítimo y blasfemo, es disidente e interruptor: «no es inocente, no nació en un jardín; no busca una identidad unitaria y, por lo tanto, genera dualismos antagónicos sin fin (o hasta que se acabe el mundo), se toma en serio la ironía».¹⁵ La diversidad se recrea ilimitadamente en el *cyborg*, el cual, percibido desde una visión que abraza lo múltiple, abre la posibilidad para que el feminismo reinvente su campo epistemológico con categorías y nociones situadas, nuestras, latinoamericanas, de «cuerpo» sexuado y de «diferencia sexual». El *cyborg* es «texto, máquina, cuerpo y metáfora»,¹⁶ monstruo¹⁷ potente y prometedor: uno capaz de subvertir las categorizaciones binarias —por existir en un mundo *postgenérico*¹⁸— y las fronteras de lo humano —por acoplarse placenteramente a lo animal, siendo simultáneamente

11 Término creado por Jacques Derrida en 1975 en su escrito *Le facteur de la vérité*, un análisis crítico de Jacques Lacan. En este se fusionan falocentrismo y logocentrismo; el falogocentrismo viene a significar «todo lo que de represivo y opresivo tiene una cultura (entendida en su sentido más amplio) tradicional (...) o patriarcal». Cecilia Olivares, *Glosario de términos de crítica literaria femenina* (México, D.F.: El Colegio de México, 1997), 49. Consultado el 6 de mayo de 2020, en https://www.jstor.org/stable/j.ctvhn0bdw.15?seq=2#metadata_info_tab_contents

12 Constance Penley, Andrew Ross y Donna Haraway, «Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway», *Social Text* n.º 25/26 (1990): 8-23. Consultado el 15 de abril de 2020, en <https://pdfs.semanticscholar.org/3a9d/2879c618cc8614d08522f958afb0262e8a20.pdf>

13 Haraway, *CCM*, 254.

14 Haraway, *CCM*, 269.

15 Haraway, *CCM*, 309.

16 Haraway, *CCM*, 364.

17 Haraway sostiene «los monstruos poseen un significado», basándose en la raíz de la palabra *monster*, *demonstrate*. Haraway, *CCM*, 62.

18 Haraway entiende el género como un nombre, no un verbo. El género trata siempre sobre la producción de sujetos en relación con otros sujetos y artefactos en formas sexualizadas que no son continuas en el devenir histórico. En el *Manifiesto para Cyborgs*, el término «postgenérico» se emplea para referirse a postura crítica con el género, una que «explosiona» las cristalizaciones y naturalizaciones que producen inequidad. La autora reusa del término cuando este es comprendido de forma utópica como un más allá de lo masculino o femenino. Donna Haraway, *The Haraway Reader* (Nueva York: Routledge, 2004), 328-329.

organismo y máquina, viviendo en mundos ambiguamente naturales y artificiales—,¹⁹ posibilitando nuevas «visiones distintamente difractadas del yo».²⁰

Las feministas *cyborgs* hacen uso de la ironía como un ejercicio subversivo y una forma de provocación, Haraway la utiliza como un recurso retórico-político, el cual:

Se ocupa de las contradicciones que, incluso dialécticamente, no dan lugares a totalidades mayores, se ocupa de la tensión inherente de mantener juntas cosas incompatibles, consideradas necesarias y verdaderas. La ironía trata del humor y de la seriedad. Es también una estrategia retórica y un método político para que yo pida más respeto dentro del feminismo socialista. En el centro de mi irónica fe, mi blasfemia es la imagen del *cyborg*.²¹

En un mundo de *cyborgs*, Haraway reconoce que existen dos posibles escenarios: uno apocalíptico que culmina con «la apropiación final de los cuerpos de las mujeres en una masculinista orgía de guerra»,²² —plausible

por la lucha de poder emprendida entre las grandes potencias en nombre de la «defensa nacional», valórese la tensión que Rusia y Estados Unidos generan—; y otro, en el que los principales actores son los progresistas que se dedican a construir «una forma política que trate de mantener juntos a brujas, ingenieros, ancianos, perversos, cristianos, madres y leninistas durante el tiempo necesario para desarmar al estado».²³ A pesar del riesgo, Haraway exhortó a no abandonar la tarea de hacer realidad un feminismo *cyborg* y sentencia, irónicamente, invitando a asumir la responsabilidad y la apertura de un proyecto que está por construirse: «Lo que vayan a ser los *cyborgs* es una pregunta radical».²⁴

El *cyborg* como un «otro inadecuado» y como una existencia herida

Ante la perfección delimitada del *Hombre* y los dualismos turbadores,²⁵ el *cyborg* es por decisión, por afinidad,²⁶ un «otro inadecuado»;²⁷ uno que resiste a la dominación explotando las identidades parciales y los puntos de vista contradictorios que permiten revelar «tanto

¹⁹ Haraway, *CCM*.

²⁰ Donna Haraway, «Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles», *Política y sociedad*, n.º 30 (enero-abril de 1999): 148. Consultado el 17 de abril de 2020, en <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9999130121A>

²¹ Haraway, *CCM*, 253.

²² Haraway, *CCM*, 263.

²³ Haraway, «Las promesas de los monstruos».

²⁴ Haraway, *CCM*, 260.

²⁵ «Sexo/género», Haraway, *CCM*, 250. «Yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, todo/parte, agente/recurso, constructor/construido, activo/pasivo, bien/mal, verdad/ilusión, total/parcial, Dios/hombre». Haraway, *CCM*, 304.

²⁶ Haraway le da especial importancia a la adherencia por afinidad, la cual no es una relación establecida por lazos sanguíneos, sino por solidaridad, por «elección, atracción de un grupo químico nuclear por otro, avidez». Haraway, *CCM*, 263.

²⁷ Haraway toma este binomio de la directora vietnamita Trinh T. Minh-ha, quien lo creó para situar los posicionamientos históricos de «aquellos que rehúsan adoptar las máscaras tanto del “yo” como del “otro”, ofrecidas por las narrativas dominantes de la identidad y de la política». Haraway, *CCM*, 95.

las dominaciones como las posibilidades inimaginables desde otro lugar estratégico».²⁸ En la búsqueda o en la construcción de esos otros lugares, los *cyborgs* operan como dispositivos nómadas, explotando un frontierismo que los dota de una movilidad que actúa enfrentando —asimilando/infectando o resistiendo/desestabilizando— lo circunstancial y lo contextual de la realidad en la que se despliegan. Esta adaptabilidad implica un transformismo: inconstancia volátil que da paso a exploraciones de códigos y formas, extensiones, reconfiguraciones, entre otros. En tanto «criaturas fronterizas»,²⁹ los *cyborgs* pueden entenderse como organismos limítrofes que no profesan un arraigo a un territorio natal; resisten, se instalan y abandonan para hacerse nuevamente funcionales en donde convenga.

En un enfrentamiento o en una situación de emergencia, los *cyborgs* pueden perder miembros —entidades y partes—, estas bajas activan un proceso que puede ser alterado —hackeado— y sometido a un beneficioso azar. La regeneración de las salamandras asegura el crecimiento de una nueva estructura para devolver las funciones perdidas; a diferencia del anfibio, en el organismo *cyborg*, dicha regeneración puede derivar en una conformación atípica, su apertura constitutiva da cabida a la «constante posibilidad de gemelamiento o de cualquier otra extraña pro-

ducción topográfica en el sitio de la herida. El miembro crecido de nuevo puede ser monstruoso, duplicado, poderoso».³⁰ Por ende, desde un feminismo *cyborg*, la herida y la pérdida se perfilan como un imprevisto posibilitador. El sufrimiento abre campo para la asociación política, Haraway asume una responsabilidad compartida entre estas criaturas potentes que, en calidad de existencias lastimadas, «rechazan la victimización para vivir una vida real».³¹ Exclama la autora: «[t]odas nosotras hemos sido profundamente heridas. Necesitamos regeneración, no resurrección, y las posibilidades que tenemos para nuestra constitución incluyen el sueño utópico de la esperanza de un mundo monstruoso sin géneros».³²

La estética-ética *cyborg* como resistencia/reinvención de la naturaleza

Lo estético, desde el posicionamiento de Haraway, no es un elemento inocente ni inofensivo. Lo estético se encuentra ligado a lo ético, ya que lo poético y lo discursivo son armas para la resistencia, para reescribir, para ficcionar, para permitir a los *cyborgs* ensayar otras posibles maneras de existir y coexistir más justas como organismos potentes, no delimitados. Haraway lo ejemplifica a partir de la escritura de las mujeres negras:

²⁸ Haraway, *CCM*, 263.

²⁹ Haraway, *CCM*, 62.

³⁰ Haraway, *CCM*, 310.

³¹ Haraway, *CCM*, 303.

³² Haraway, *CCM*.

Los concursos por el significado de la escritura constituyen la forma más importante de la lucha política contemporánea. Presentar el juego de la escritura es mortalmente serio. La poesía y las historias de las mujeres estadounidenses de color tratan repetidamente de la escritura, del acceso al poder para significar, pero esta vez, el poder no deberá ser fálico ni inocente. La escritura *cyborg* no será sobre la Caída, sobre la imaginación de la totalidad de un *érase una vez* anterior al lenguaje, a la escritura, al Hombre. La escritura *cyborg* trata del poder para sobrevivir, no sobre la base de la inocencia original, sino sobre la de empuñar las herramientas que marcan el mundo y qué las marcó como otredad. Las herramientas son a menudo historias, cuentos contados de nuevo, versiones que invierten y que desplazan los dualismos jerárquicos de las identidades naturalizadas.³³

La escritura es, «sobre todo, la tecnología de los *cyborgs*».³⁴

Más que un lenguaje común o único, Haraway es partidaria de una poderosa e infiel heteroglosia; una en que tienen cabida los diversos lenguajes artísticos con todas sus posibilidades discursivas y de enunciación. Para todos los diversos hablantes-creadores,

habitantes de la «casa de la diferencia»,³⁵ la estética feminista *cyborg* solo puede ser una estética para la vida en resistencia cuando asume que «los cuerpos (nuestros cuerpos, nosotros mismos) son mapas de poder e identidad».³⁶ Los artistas *cyborg* cumplen un papel importante porque, entre otras posibilidades, trabajan desde un hacer estético-ético que empodera y reinventa los cuerpos. Ellos cuestionan el señorío del humano desde la figuración de híbridos humano-animal, la manipulación de los cuerpos como interfaces, las representaciones del cuerpo travestido, la exploración del placer, la exposición del cuerpo desbordado y el cuerpo mutilado, entre otros. A partir sus creaciones artísticas —y no solo desde los experimentos de los científicos o de los constructos de los teóricos sociales— se hace posible sostener que la naturaleza:

No es un lugar físico al que se pueda ir, ni un tesoro que se pueda encerrar o almacenar, ni una esencia que salvar o violar. La naturaleza no está oculta y por lo tanto no necesita ser desvelada. La naturaleza no es un texto que pueda leerse en códigos matemáticos o biomédicos. No es el «otro» que brinda origen, provisión o servicios. Tampoco es una madre, enfermera ni esclava; la naturaleza no es una matriz,

³³ Haraway, *CCM*, 300.

³⁴ Haraway, *CCM*, 302.

³⁵ En los 80, la escritora afroamericana Audre Lorde colocó a la lesbiana en el centro de su comprensión de la «casa de la diferencia» para referirse a una diferencia que se aleja de ser segura y particular. Audre Lorde, *Zami. Sister Outsider. Undersong* (Nueva York: Quality Paperback Book Club, 1993), 226. Haraway cita a Lorde porque el concepto de «diferencia» dio paso a una abundante teorización feminista multicultural sobre el género en Estados Unidos.

³⁶ Haraway, *CCM*, 309.

ni un recurso, ni una herramienta para la reproducción del hombre.³⁷

Los organismos emergen como constructos de un proceso discursivo, la biología es en sí un discurso, por ende, los organismos son encarnaciones biológicas, ya que como productos de un proceso de conocimiento fueron construidos por actores determinados —en su mayoría actores hombres—³⁸ en tiempos y espacios particulares. Desde Haraway, se niega una presencia inmediata de las entidades y de los objetos o, «lo que es lo mismo, su determinación final o única de lo que puede considerarse conocimiento objetivo de un cuerpo biológico en un momento histórico determinado».³⁹ Esta indeterminación es un recurso valioso para los artistas, pues les permite ejercitar un acto ético-creativo al cuestionar/se:

¿Cómo podrían nuestros cuerpos naturales ser imaginados de nuevo —y liberados— para poder transformar las relaciones entre igual y diferente, entre yo y otro, entre interior y exterior, entre reconocimiento y extrañeza, en mapas-guía para «otros

inadecuados»? Y, sin remedio, esos nuevos esquemas deben aceptar la permanente condición de nuestra fragilidad, de nuestra mortalidad y de nuestra finitud.⁴⁰

La producción cultural de los cuerpos *cyborg* aparece en el horizonte occidental como una producción terrorista, contraria a un orden que defiende y se enorgullece de su construcción más preciada, su arquetipo subyugante: el *Hombre* «la encarnación del logos occidental».⁴¹

Las creaciones artísticas que se enmarcan dentro de la estética de resistencia *cyborg* aportan al conocimiento situado, parcial y localizable, un conocimiento de la experiencia única, de la sensación corporal experimentada y de otras formas de ver y ser visto. Estos desarrollos pueden sumar en la creación de una «política cultural radical».⁴² Un conjunto de medidas, lineamientos y acciones que potencien la democratización de la producción de cultura, en el entendido que «en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales⁴³ [...] se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional».⁴⁴

37 Haraway, «Las promesas de los monstruos», 122.

38 «El hombre de ciencia, casto, modesto y heterosexual». Un hombre que se hizo auto-invisible, transparente para que sus informes estuvieran limpios de la contaminación del cuerpo. Solo de esa manera podría dar credibilidad a sus descripciones de otros cuerpos y minimizar la atención crítica a los suyos. Haraway, *The Haraway Reader*, 230 y 232.

39 Haraway, *The Haraway Reader*, 124.

40 Haraway, *CCM*, 66.

41 Haraway, *CCM*, 297.

42 Haraway, *CCM*, 259.

43 Haraway es contraria a los relativismos y las totalizaciones que solo pueden dar lugar a «declaraciones de conocimiento irresponsable e insituable». Haraway, *CCM*, 328.

44 Haraway, *CCM*, 329.

Cinco artistas *cyborgs*: Moon Ribas, Nadia Granados, Andrea Fonseca, Alejandra Segovia y Arturo Beltrán (Aria)

Mi familia *queer* de feministas, antirracistas, científicas, académicas, roedores de laboratorio genéticamente modificados, *cyborgs*, perros, personas perro, vampiros, testigos modestos, escritores, moléculas y simios vivos como de peluche. Haraway, 2004.

Las obras de arte y los procesos que en este apartado se analizan explotan la reproducibilidad técnica de la imagen. Fue Walter Benjamin quien, a inicios de la década de los 30, vislumbró la posibilidad de ejercitar una *praxis* política⁴⁵ emancipadora mediante el arte moderno, el cual es siempre «repetible, reactualizable».⁴⁶ Esta facultad se basa en un valor de exhibición que permite hacer públicas las narraciones de diversas experiencias y realidades; las cuales, como se ha sostenido desde Haraway, aportan en la construcción de un conocimiento situado. Se propone que las obras aquí analizadas se lean en conjunto como una constelación virtual de diferentes presentes, una que busca

mapear y esclarecer los alcances del arte *cyborg*. Para este propósito, se inicia analizando las prácticas artísticas de la española Moon Ribas, quien lidera una organización que aboga por el derecho a convertirnos en *cyborgs* mediante el uso de dispositivos protésicos; en segunda instancia, se expone un performance de la colombiana Nadia Granados «La Fulminante», en el que la tecnología funciona como extensora entre el cuerpo y el mensaje incendiario, dando paso a un ente híbrido *low-tech* terrorista; en tercer lugar, de Centroamérica, se analiza la obra como producto de diseño en el proceso de la artista hondureña Andrea Fonseca, posteriormente se abordan dos obras de dos artistas salvadoreños, Alejandra Segovia y Arturo Beltrán (Aria). Estos tres creadores centroamericanos, cuestionan la lesbofobia, la estereotipación de los cuerpos a la vez que celebran la monstruosidad y el erotismo, enfrentando así las posturas esencialistas, la moral conservadora y la naturalización del falogocentrismo.

Es importante resaltar que las piezas tratadas en esta sección corresponden al denominado «arte contemporáneo». Como punto de partida, para acercarnos a comprender lo particular de este tipo de

⁴⁵ Benjamin cuestionó el «aura» del arte, su autenticidad (la trama de su espacio y su tiempo) al sostener que la obra podía ser reproducida, fotográfica o cinematográficamente, en vista de potenciar su valor de exhibición en detrimento de su valor de culto. Contrario a un arte puro, que rechaza tener una función social, el arte moderno puede aportar en la lucha contra el capitalismo y el fascismo, siempre que la creación artística sea realizada en función de hacer visibles las injusticias, exigir derechos, entre otros. Ante un fascismo que procura la estetización de la política «el comunismo le responde por medio de la politización del arte». Walter Benjamin, «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica». *Obras*. Libro 1, Vol. 2 (Madrid: Abada, 2008), 85.

⁴⁶ Bolívar Echeverría, introducción a «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica» de Walter Benjamin (México, D. F.: Ítaca), 16.

producción se proponen⁴⁷ dos definiciones, una del crítico de arte colombiano Leonel Estrada y otra de la crítica de arte española Anna María Guasch:

1) Movimiento que a partir de mediados del siglo XIX aparece como una revolución artística que se inicia y trata de apartarse progresivamente del arte tradicional de Occidente. Genéricamente, el Arte Contemporáneo es una discordancia que no se ciñe a problemas formales, técnicos o estéticos sino que es algo que afecta su uso social, creando perplejidad en la gente. Ya no es la belleza el canon de medida; ni es la perspectiva, ni la proporción, tampoco son ya la armonía y la simetría lo que este arte ilustra. De ahí que el espectador pregunte, frecuentemente en este arte contemporáneo: ¿Qué es lo que esto significa?⁴⁸

2) El arte contemporáneo esconde, bajo apariencias simples, complejas ideas que no solo afectan a lo artístico, sino a fenómenos socioculturales, sin eludir los políticos o, mejor, los geopolíticos. Por otro lado y debido a la naturaleza «textual» del mismo, no es extraño que resulte encriptado, codificado, y realmente hay que descifrarlo para evitar que la gente tenga una idea superficial del arte

contemporáneo. El arte que nos rodea no es aquello que antes sabíamos que era arte, no tiene que ver con los conceptos modernos de lo que era arte, no es algo formal, no es algo que despierte o suscite únicamente belleza ni buen gusto; sino que es todo un proyecto conceptual al que debemos penetrar, perpetrados por un extensa base de información cultural. Hay que poseer todo un universo de lecturas, hay que conocer una serie de claves para descubrir el significado del arte contemporáneo, que en la mayoría de los casos se entiende a partir del significado, no a través de las formas.⁴⁹

En el entendido de que el arte contemporáneo exige un ejercicio de interpretación personal, las lecturas aquí realizadas no pretenden ser definitivas. Es claro que la volatilidad de la interpretación —entendida como práctica académica— puede generar desconfianza. La falta de claridad y rigidez de lo que puede constituir lo «contemporáneo» en el arte, la fecunda teorización de la producción artística y la excesiva mercantilización del arte como un producto de lujo han llevado a que el término se desvirtúe, siendo presentado, en muchas ocasiones, como un engaño⁵⁰ o un producto del desorden. Aquí se insta a que la dupla arte contemporáneo-desorden

⁴⁷ Existen diversas definiciones de «arte contemporáneo». Se entiende que todo arte es contemporáneo en su tiempo histórico, pero «la propia definición de la palabra presupone que habría un arte que, a pesar de ser hecho contemporáneamente, no sería contemporáneo». NC-arte, *Conceptos de Arte Contemporáneo* (Bogotá: NC-arte y Fundación Neme, 2014), 39. Consultado el 8 de mayo de 2020, en <http://www.nc-arte.org/wp-content/uploads/2014/12/LIBRO-Conceptosdeartecontemporaneo.pdf>

⁴⁸ Leonel Estrada, *Arte actual. Diccionario de definiciones y tendencias* (Medellín: Colina, 1985), 30.

⁴⁹ NC-arte, *Conceptos de Arte Contemporáneo*, 17.

⁵⁰ Postura que es defendida por la historiadora y crítica de arte mexicana, Avelina Lésper.

se comprenda como lo propuso Umberto Eco: «[Un] desorden fecundo» que nace de la «ruptura de un orden tradicional».⁵¹ En vez de aprisionar la potente ambigüedad del arte contemporáneo y la multiplicidad de interpretaciones que de este derivan, Eco insta a generar nuevos modelos de análisis que permitan justificar el «desorden» para darle cabida a otros posibles modos de ver y experimentar la realidad y el arte:

No se resuelve un fermento revolucionario con un régimen de policía; es el error de todas las reacciones. Se confiere orden a una revolución constituyendo comités revolucionarios para poder elaborar nuevas formas de acción política y de relaciones sociales que tengan en cuenta la aparición de nuevos valores.⁵²

Para analizar las obras de los creadores ya listados, se ha tomado en cuenta el contexto de su producción, las valoraciones de los artistas, los materiales utilizados, así como los aspectos procesuales y formales de las obras, tratando todos los elementos como partes de un constructo visual y argumental o narrativo vinculado al organismo *cyborg*.

España/Moon Ribas: la futura sensonauta

Una liberación repentina de energía. Ondas que viajan desde el interior de la tierra hasta

la superficie: un sismo. Estos fenómenos generan preocupación y, si su fuerza es considerable, ocasionan destrozos en el entorno urbanístico poniendo en riesgo las vidas humanas. Para los científicos, los sismos son una oportunidad de conocer lo que sucede en el interior del planeta; para una mujer en el mundo, la catalana Moon Ribas,⁵³ fueron la oportunidad de experimentar una sensación ampliada en su cuerpo, explorar lo que nadie más sintió en conexión artificial/protésica con la tierra. Para acceder a otro plano sensorial, Ribas se implantó sensores sísmicos en sus tobillos con el fin de sentir los temblores en sus pies:

La tecnología que [uso] es para interiorizar lo que viene de fuera [...]. Hay un tiempo de adaptación [...], al principio, me quedaba parada cada vez que sentía un terremoto. Ahora el cerebro ya se ha acostumbrado, y es como un latido más, por definirlo de alguna manera.⁵⁴

Ribas se extrajo sus sensores en el 2019. En la actualidad, está explorando la posibilidad de sentir la actividad sísmica de la Luna, lo que le permitiría estar físicamente en la Tierra, pero sintiendo los fenómenos lunares. Sus palabras dejan entrever que el lenguaje existente no puede definir lo que ella necesita conceptualizar, por lo que creó la palabra «senstronauta» (una astronauta sensorial).⁵⁵ La producción artística

51 Eco, *Obra abierta*, 10.

52 Eco, *Obra abierta*, 11.

53 Moon Ribas nació en Cataluña, España, en 1985. Ha participado en exhibiciones como «Machine Divas».

54 Carlos Barrio, «Moon Ribas, la ciborg que detecta terremotos», *Noboot*, 29 de mayo de 2019. Consultado en <https://www.noboot.com/entrevistas/moon-ribas-la-ciborg-que-detecta-terremotos/>

55 Barrio, «Moon Ribas, la ciborg que detecta terremotos».

de Ribas incluye *performances* basados en tiempo real, uno de ellos se llama *Waiting for Earthquakes* (2013-2020). Este la lleva a comportarse como una escultura viviente que realiza movimientos en respuesta a la intensidad de los terremotos, los cuales puede sentir con su «joyería sísmica». ⁵⁶ Como activista, Ribas fue cocreadora, junto a Neil Harbisson —la primera persona en el mundo reconocida como *cyborg* por un gobierno— ⁵⁷ de la *Cyborg Foundation*, una «plataforma en línea para la investigación, desarrollo y promoción de proyectos relacionados con la creación de nuevos sentidos y percepciones aplicando la tecnología al cuerpo humano». ⁵⁸

Ribas, en relación con la teoría de Haraway, estaría en el espectro de *cyborgs* más evidentes o identificables que se asemejan a los seres de ciencia ficción arraigados en el imaginario popular. ⁵⁹ Estos han actuado operando sobre sus cuerpos, defendiendo que «[n]o existen objetos, espacio o cuerpos sagrados por sí mismos, cualquier componente puede ser conectado con cualquier otro si la pauta y el código correcto pueden ser contruidos para el procesamiento de señales en un lenguaje común». ⁶⁰

Más que pensar en la migración de géneros (entendiendo «migrar» como una transferencia de un conjunto de datos de un

Registro de la extracción de los sensores (2019)



Fuente: Facebook de Moon Ribas. En la publicación, la artista cuestiona: «¿La extracción del órgano cibernético afectará mi identidad? ¿Soy un cyborg fantasmal hoy?». Consultado en <https://www.facebook.com/photo/?fbid=2338953276364351&set=a.1486976068228747>

dispositivo a otro), Ribas habla de la *transespeciación*. Ante el cuestionamiento puntual sobre el género, la artista declara:

Yo me siento mujer y *cyborg*, y este es mi género, pero me ha hecho cuestionarme más sobre la especie, la relación con otras especies, por eso yo me siento transespecie [...]. Tener más o menos sentidos no te hace mejor ni peor, sino que te hace distin-

⁵⁶ Moon Ribas, «Experimenting with new seismic jewellery created to perform *Waiting for Earthquakes*». Publicación de Facebook, 17 de agosto de 2019. Consultado en <https://www.facebook.com/photo?fbid=2378982915694720&set=a.1984296328496716>

⁵⁷ Neil Harbisson, nacido en España en 1984.

⁵⁸ «About», *Cyborg Foundation*. Consultado el 21 de abril de 2020, en <https://www.cyborgfoundation.com/>

⁵⁹ Imaginario popular alimentado por películas como *Ghost in the Shell* (Mamoru Oshii: 1995), *RoboCop* (Paul Verhoeven: 1987) o *Terminator* (James Cameron: 1984), entre otras.

⁶⁰ Haraway, *CCM*, 278.

ta, diferente, es más el cuestionamiento de las especies, más que de género.⁶¹

Ribas y su compañero expresan que han enfrentado la negativa de los médicos ante sus peticiones de transformación corporal: «[e]n este tiempo está pasando lo mismo que en los cincuenta y sesenta con los transexuales; nadie quería operarlos a menos que fuera a escondidas».⁶² La producción de Ribas se enmarca en un contexto social⁶³ y económico⁶⁴ que le permite extender su campo de posibilidades. En la actualidad, la *Cyborg Foundation* funciona como un punto

de encuentro para artistas, filósofos, sociólogos, ingenieros, entre otros profesionales interesados en el transhumanismo.⁶⁵

Colombia/Nadia Granados

«La Fulminante»: lo popular y lo terrorista

Por su parte, la colombiana Nadia Granados,⁶⁶ mejor conocida en el mundo artístico como «La Fulminante», no se autodenomina una artista *cyborg*,⁶⁷ pero sus obras transgresoras son afines al discurso del Manifiesto para *cyborgs*, de Haraway (1995).

61 Lulú Barrera y Daphne Beltrán, «Moon Ribas: la libertad de ser cyborgs», *Luchadoras*, 22 de enero de 2019, en <https://luchadoras.mx/moon-ribas-la-libertad-de-ser-cyborgs/>

62 «Ciborgs: el increíble mundo de los que no se consideran 100% humanos», *Semana*, 25 de noviembre de 2017. Consultado en <https://www.semana.com/vida-moderna/articulo/que-son-los-cyborg-neil-harbisson-moon-ribas-manel-munoz/548201>

63 Cuentan con programas de divulgación científica financiados por la Unión Europea. En España, por ejemplo, se celebra la «Noche Europea de los Investigadores», un evento que busca acercar la ciencia a la ciudadanía. En Madrid opera también la Fundación para el Conocimiento Madri+D, una iniciativa de la Consejería de la Ciencia.

64 La Unión Europea cuenta con el programa *Horizon 2020*, para el cual se han destinado 80,000 millones de euros que han sido repartidos en siete años (2014-2020). *Horizon* es presentado como «el más ambicioso puesto en marcha por la Unión Europea [...] se espera que dé lugar a [...] avances y primicias a nivel mundial [...]». *Horizon* cuenta con el respaldo político de los dirigentes de la Unión y los miembros del Parlamento Europeo. Todos ellos coinciden en que la inversión en materia de investigación e innovación es primordial para el futuro de Europa». Comisión Europea, *Horizon 2020* en breve (Bruselas: Unión Europea, 2014), 5. Consultado el 10 de mayo de 2020, en https://ec.europa.eu/programmes/horizon2020/sites/horizon2020/files/H2020_ES_KI0213413ESN.pdf

65 Movimiento que se inclina por «mejorar tecnológicamente a los seres humanos como individuos y como sociedad por medio de su manipulación como especie biológica, bajo el entendido de que esa mejora sería intrínsecamente buena, conveniente e irrenunciable». Héctor Fernández, «Transhumanismo, libertad e identidad humana» *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º 41 (2009): 578.

66 Nadia Granados nació en Bogotá, Colombia. Ha participado en festivales y exhibiciones internacionales como el «International Performance Art Festival» de Pamplona, España; «Videodrama» del Museo de Arte Contemporáneo de Rosario, Argentina; «La International Cuir» curada por Beatriz Preciado en el Museo de Arte Reina Sofía, Madrid, España, entre otras. Ha ganado el premio «3a Bienal de Artes Plásticas y Visuales» (2015) en Bogotá, Colombia; beneficiada con la beca «FONCA» (2015) para crear un laboratorio multimedia de cabaret en México D. F.; beneficiada con el apoyo «Franklin Furnace Fund» (2013) de Nueva York, Estados Unidos; invitada en «La Rencontre Internationale D'art Performance de Québec» (2012), Quebec, Canadá.

67 La artista explica que su proceso ha respondido a necesidades de denuncia y expresión más inmediatas. Conoce del planteamiento de Haraway, pero expresa que su hacer no busca adherirse a un planteamiento teórico. Sin embargo, al revisar su relación con la tecnología, la artista considera posible interpretar sus obras en el marco del feminismo *cyborg* de Haraway. *Comunicación personal* con Nadia Granados, 12 de mayo de 2020.

«La Fulminante» se posiciona y habla desde la mujer herida no como mujer-víctima, sino como mujer regenerada, presentándose como una construcción otra, protésica, desafiante y terrorista. En su performance⁶⁸ *Detonando en Lima*,⁶⁹ la artista toma como espacio de acción una zona urbanística en la que se ubican negocios destinados a satisfacer a una clase pudiente local y extranjera, el distrito de Miraflores, en la ciudad de Lima, Perú. Allí, frente a la iglesia, de noche en la calle, con un minivestido negro, unas manos de hule que le «tocan» los senos y una pequeña pantalla entre sus piernas en la que se proyecta un pene, «La Fulminante» se implanta un artefacto final: una pesada pantalla *low-tech* que lee CD; el dispositivo sustituye su cara humana por una faz/interfaz informativa-cuestionadora. Como ser protésico, jugando irónicamente en los límites de ser mujer-hombre/objeto-persona, «La Fulminante» baila, usando un poste como una barra, una canción del género Latin-Cumbia llamada «Mesa que más aplauda» (2004) del grupo Clímax. En el coro se repite:

Mesa que más aplauda, sí
Mesa que más aplauda, no
Mesa que más aplauda
Le mando, le mando,
le mando a la niña⁷⁰
Za, za, za, ya cuza, ya cuza.⁷¹

En la pantalla-faz *cyborg* de «La Fulminante», subvirtiendo el papel de mujer-premio que se ofrece en la canción por el de una presencia juzgadora-revoltosa, se leen mensajes como «vigilancia democrática», «sin miedo», «amada rebelión», «en tus manos tu libertad», «no más terrorismo mediático», «en unidad y movimiento», «despierta»... Entonces, lo que inició siendo una aparición insignificante genera una interrupción: un grupo de cuerpos (curiosos) se han detenido, algunos graban vídeo y toman fotografías, haciendo que el agente protésico viaje/migre a otros dispositivos, infectando más percepciones. Entre el tumulto, el agente contaminante es localizado por agentes normalizantes, los anticuerpos sociales (vigilantes del distrito), quienes tienen como tarea detenerla o sancionarla. Todo

68 Según el artista y catedrático mexicano Eloy Tarciso, el performance puede definirse como una «filosofía de contacto directo, y este no se puede efectuar en las masas, tiene que ser en corto y en directo. Se trata de una acción concentrada, una reflexión sobre lo cotidiano, sobre la función del artista [...] en su contexto, en su ahora y aquí». CONACULTA, *Con el cuerpo por delante: 47882 minutos de performance. Libro conmemorativo del décimo aniversario de la Muestra Internacional de Performance* (México, D.F.: Ex Teresa Arte Actual, INBA, 2001), 386.

69 Véase el registro del performance en la cuenta de Vimeo de Nadia Granados: <https://vimeo.com/379638193>

70 La canción nace en un bar de *striptease*. Se incluye la parte «le mando a la niña» cuando Óscar Fuentes, Dj mexicano, se queda sin regalos (cervezas) en medio de una dinámica para sus clientes, entonces comienza a ofrecer bailarinas. Ver nota de Jorge Loayza y Carlos López de 2005 en *La República*. Consultado en <https://larepublica.pe/archivo/309792-a-mesa-tendida/>

71 «Musixmatch». Letra *Mesa que más aplauda*, Grupo Clímax. Consultado el 10 de abril de 2020, en <https://www.musixmatch.com/es/letras/Climax-5/Mesa-Que-M%C3%A1s-Aplauda>

ha terminado. «La Fulminante» se retira, se rinde, pero se libra. Lo que pasan por alto los agentes del control es que el acto interruptor-*cyborg* se consumó con

éxito: el agente protésico dejó un registro contrahegemónico que seguimos viendo y analizando como parte de un archivo de/ para la resistencia.

Detonando en Lima (2013)



Fuente: Performance de Nadia Granados «La Fulminante». Registro de la artista. Disponible en Vimeo de Nadia Granados. Consultado en <https://vimeo.com/379638193>

«La Fulminante» puede entenderse como un organismo *cyborg* que se ciega voluntariamente en la acción para explotar el poder de las palabras y su fragmentariedad. Su *performance* llama a rebelarse contra el *status quo* que se beneficia de la culpabilización y la marginación de las mayorías pobres de América Latina. Desde Haraway, la delicadeza de posicionarse entre esos explotados radica en que «[o]cupar un lugar implica responsabilidad en nuestras prácticas».⁷² Esto es asumido por Granados, ella se reconoce como parte de esas mayorías, pero aclara que no pretende ser «la voz» de otros, pues ella habla por su diferencia. A partir de esa toma de responsabilidad, Haraway invita a cuestionar desde dónde se cuenta y cuáles son las prácticas de visualización que se emplean:

¿Cómo ver? ¿Desde dónde ver? ¿Qué limita la visión? ¿Para qué mirar? ¿Con quién ser? ¿Quién logra tener más de un punto de vista? ¿A quién se ciega? ¿Quién se tapa los ojos? ¿Quién interpreta el campo visual? ¿Qué otros poderes sensoriales podemos descubrir además de la visión? [...] Las luchas sobre lo que será considerado como versiones racionales del mundo son luchas sobre *cómo* ver.⁷³

Para construir un conocimiento organizado *cyborg* en torno a la imaginaria de la visión, es necesario comprender que «todos los ojos, incluidos los nuestros, son sistemas perceptivos activos que construyen traducciones y *maneras* específicas de ver».⁷⁴ Así, la intervención de «La Fulminante», desde Haraway, tiene cabida como una obra

⁷² Haraway, *CCM*, 333.

⁷³ Eco, *Obra abierta*, 10.

⁷⁴ Haraway, *CCM*, 327.

artística *cyborg*, la autora colombiana podría alinearse entre aquellas que proclaman:

[P]ara nosotras, en la imaginación y en otras prácticas, las máquinas pueden ser artefactos protésicos, componentes íntimos, partes amigables de nosotras mismas. No necesitamos un holismo orgánico que nos dé una totalidad impermeable, la mujer total y sus variantes feministas [¿mutantes?].⁷⁵

Es enriquecedor contrastar la práctica artística de Granados con la de Ribas, mientras la producción de la artista española es de vanguardia —por tener acceso a los avances tecnológicos y a programas de financiación para generar proyectos— y más poética al buscar una línea que dialoga con la danza moderna; la producción de la artista colombiana, al contrario, se ciñe a la escasez, sirviéndose de la *low-tech*, del «aditamento hechizo» y de un baile censurable considerado popular, vulgar y terrorista. Las reflexiones que suscitan las obras de ambas artistas son valiosas en su diferencia, mientras Ribas nos narra sobre conectar con la Tierra y nos perfila un posible futuro en el que la tecnología es usada para ampliar

los sentidos humanos y no para bombardear países, Granados nos hace reflexionar sobre la urgencia de hacer política (no reducida al sistema de partidos), enfrentar la desilusión que genera la burocracia, visibilizar la violencia y la pobreza que cobra vidas, revelar la doble moral de los sectores más conservadores, condenar la explotación del cuerpo femenino, entre otros; todo ello mientras nos somete al riesgo de ver-disfrutar el absurdo y la ironía latinoamericana.

Granados se identifica como no binaria y de género fluido, su quehacer artístico le ha permitido trabajar con otros miembros de la comunidad LGBTI+, por ejemplo, con la Red Comunitaria Trans de Bogotá, Colombia, apoyando en la elaboración de *shows* artísticos en los que se *performa* y se «cabaretea» reinventando el cuerpo.⁷⁶ Es importante señalar que la intervención de Granados se limita a discutir ideas para identificar posibilidades, esto con el objetivo de que las participantes se empoderen en el proceso de creación de su material y figuren al presentarse como autoras. Esta práctica ética es necesaria para no «vampirizar»⁷⁷ el quehacer creativo de estos grupos minoritarios. La relación entre la labor de Granados y la lucha activista de la Red Comunitaria

⁷⁵ Haraway, *CCM*, 306.

⁷⁶ Véase el detalle del proceso «El culo queda lejos del corazón», Laboratorio de cabaret político y multimedia. Consultado en <http://nadiagranados.com/wordpress/2019/02/08/el-culo-queda-lejos-del-corazon/>

⁷⁷ Granados usa esta palabra para referirse a aquellas prácticas que se benefician de la participación de grupos excluidos o minoritarios, sin que dichos grupos resulten favorecidos. Esto lleva a considerar que el artista corre el peligro de volverse un explotador cuando se lucra de las necesidades de los más vulnerables para producir su obra (producto comercial) o para abanderar un discurso justiciero o disruptivo (muy popular para los centros de arte hegemónicos que buscan lo extremo o lo exótico de América Latina). Se entiende que la figura del vampiro, que sin permiso chupa la sangre de sus víctimas para sustentarse, sea tan pertinente para referirse a los artistas que se sirven de los más vulnerables para sobrevivir en el sistema contemporáneo y se comprende el sentido de utilizar la palabra «vampirismo» para referirse a esas prácticas que empobrecen las relaciones entre público/participante y artista.

Trans es un ejemplo de cooperación que tiene como base explotar los procesos participativos del arte contemporáneo.

En la actualidad, Granados ha reinventado su personaje de ficción, después de más de 20 años de trabajar con el cuerpo de la mujer, ha decidido explorar al hombre. En sus nuevos videos, la artista encarna el estereotipo del rapero violento que promueve la sacralización de la violencia y la veneración de los grandes criminales bajo la fórmula «Fear + Money = Respect».⁷⁸

Honduras/Andrea Fonseca: la lesbofobia y la estereotipación del cuerpo

Andrea Fonseca⁷⁹ es ilustradora y muralista. Como ilustradora, se desempeña profesionalmente empleando materiales tradicionales y herramientas digitales. Sus conocimientos de Diseño Gráfico le han permitido desarrollar una línea de productos de autor que ejemplifica la reproductibilidad técnica a la cual se refería Benjamin.

Esta multiplicidad constituye el corazón de la obra-producto de Fonseca, quien mira en las calcomanías, llaveros, bolsos y camisetas, lienzos para compartir su producción. Es

Pieza de la serie «Scars of Cold Kisses» (2015)



Fuente: Ilustración en tinta y acuarela de Andrea Fonseca. Imagen cortesía de la autora.

importante mencionar que el producto no se agota en aportarle visibilidad personal a la artista, pues el discurso de Fonseca es prolébico, quien compra y viste sus productos empatiza al identificarse como una «Angry Feminist»⁸⁰ y como una lesbiana que sentencia: «Yo decido qué pongo en mi boca».⁸¹ Esta producción más comercial es de bajo costo, por lo tanto, es accesible para el comprador/público, pero también está aquella obra de arte que se limita a los centros de comercialización orientados a un coleccionismo

⁷⁸ Véase el video arte «Plata o plomo» (2020) y su sinopsis en el canal de Vimeo de Granados. Consultado en <https://vimeo.com/375457860/048d86367a>

⁷⁹ Andrea Fonseca nació en 1989, en Tegucigalpa, Honduras. Seleccionada «X Bienal Centroamericana» (2016) San José, Costa Rica y seleccionada para la «Bienal Iberoamericana de Diseño» (2014), Madrid, España. Además, fue beneficiada con la residencia RAPACES-EspiRA La Espora (2019).

⁸⁰ Andrea Fonseca Ilustración, «Bamo a mandar a hacer camisetas. ¿Quién quiere?», publicación de Facebook, 22 de septiembre de 2019. Consultado en <https://www.facebook.com/photo/?fbid=2560045714059949&set=pcb.2560045804059940>

⁸¹ Ilustración de Andrea Fonseca, «Stickers disponibles en @casaculturabocaloba y @mistico_vintage», publicación de Facebook, 19 de marzo de 2019. Consultado en <https://www.facebook.com/photo/?fbid=2226395974091593&set=a.942706899127180>

exclusivo⁸² que solo puede ser practicado por una selecta minoría, este tipo de producción comercial de autor democratiza las imágenes y los discursos de los artistas.⁸³

En su producción artística realizada con materiales tradicionales,⁸⁴ Fonseca ejercita una crítica al tutelaje de la mujer, a la invisibilización de las lesbianas y a la estereotipación de los cuerpos. La industria de la publicidad se encarga de imponer un cuerpo femenino para el goce del hombre. En el caso del lesbianismo, este se adapta como una fantasía sexual de la industria pornográfica, reduciéndose a ser una «categoría» más entre la oferta masiva de contenidos de los portales pornográficos. Los cuerpos de las mujeres, explotados, aparecen como objetos de deseo cumpliendo con senos grandes y firmes, cinturas estrechas, vientres planos y pieles libres de vellos. En su serie *Scars of Cold Kisses* (2015), Fonseca trabajó con esos cuerpos estereotipados y normativos, pero en las escenas ilustradas fue ella quien decidió qué ocultar y qué permitió ver. En esa

dinámica, Fonseca censura los cúlmenes del placer —el sexo oral, el acto de morder los pezones, entre otros— con orquídeas que son flores muy populares por su belleza; las cuales, en la historia temprana de la botánica, fueron vinculadas a lo masculino⁸⁵ y, en la moderna historia del arte, a lo femenino desde Georgia O'Keeffe.⁸⁶ La línea negra que delimita los cuerpos está hecha con plumilla y contrasta con el color de la flor y con las manchas de acuarela que sugieren un acto placentero, pero quizás doloroso. Entre otras posibles lecturas, estas flores sangrantes también pueden ser entendidas como menstruantes, lo cual invita a disfrutar de un tabú.

Fonseca sostiene que es urgente que se reconozca a las lesbianas desde sus diferencias, es decir, situadas en sus contextos, con sus necesidades reales, con sus cuerpos distintos y sus placeres... haciendo uso del humor comparte: «creo que la gente se asusta cuando las lesbianas existimos fuera del porno de sus celulares».⁸⁷

82 Se hace referencia al coleccionismo practicado por los compradores de arte que representan a grandes grupos financieros, quienes también operan como mecenas. Para mayor información véase el documento *100 Activos coleccionistas del Arte Latinoamericano* (Madrid: ARTEINFORMADO, 2017).

83 Ante este tipo de producción, se critica la banalización de los mensajes y las imágenes, pero en la lucha de las minorías LGBTI+ se necesita crear un acervo visual y usar consignas contemporáneas, por ejemplo, valórese el caso de Las Tesis y su canción *Un violador en tu camino* (2019). Algunos de estos productos quedarán en la historia por tener mayor peso simbólico o por haber sido acuerpados por un grupo en particular, entre otros, mientras que algunos tendrán una vida efímera. Este temor a lo superficial no es suficiente para desmeritar la producción de autor a bajo costo, enmarcada en procesos de lucha social. Además, debe de tenerse en cuenta que los artistas y los diseñadores de nuestras regiones conforman, en su mayoría, un grupo pequeño de productores independientes.

84 Ilustraciones o pinturas hechas sobre papel o lienzo utilizando tinta, acuarela, acrílico y óleo.

85 Por sus tubérculos redondeados, Teofrasto, filósofo de la antigua Grecia, las nombró «orchis» que significa «testículos». Pedro López, «Estudio lingüístico de la fitonimia científica de las orquídeas, desde una perspectiva multidisciplinaria», *Boletín de Lingüística*, n.º 32 (diciembre de 2009): 74. Consultado el 12 de mayo de 2020, en <https://www.redalyc.org/pdf/347/34712067005.pdf>

86 O'Keeffe nunca estuvo de acuerdo con la lectura sexual y erótica que los hombres hacían de sus pinturas. Véase: Roxana Robinson, *Georgia O'Keeffe: a life* (Londres: Bloomsbury, 2016).

87 *Comunicación personal* con Andrea Fonseca, 14 de mayo de 2020.

La obra de Fonseca puede leerse dentro del proyecto *cyborg* porque «saca de contexto» los discursos y los recursos populares, con el fin de provocar el cuestionamiento de los supuestos de las narrativas patriarcales.

El Salvador/Alejandra Segovia: contra la moral conservadora y los esencialismos

Entre los fragmentos y sus posibilidades, la obra de Alejandra Segovia⁸⁸ destaca por su limpieza y su preciosismo. Segovia hace uso del *collage* bidimensional, una técnica artística mediante la cual construye pequeñas piezas artísticas que son el resultado de coleccionar, seleccionar y unir frágiles y diversos fragmentos de papel. A diferencia de las ambiciosas y abrumadoras obras tridimensionales que invaden los espacios, su producción de *collage* cabe en una carpeta, constituyendo un conjunto transportable de microhistorias, fantasías y monstruosidades.

En palabras del historiador de arte español Manuel Sánchez, el *collage* es:

Más allá de la consideración de una mera técnica, un motor de cambio imprescindible en el arte del siglo XX. Incluso se desprende de un conjunto de cambios y factores muy difíciles de hacer confluir

en una simple historia del arte, puesto que con el *collage* irrumpen en el arte elevado una serie de prácticas de las artes populares poco definidas, además de las llamadas artes aplicadas, incluso de las industriales y de los medios de comunicación. Ahora forman parte del arte objetos e imágenes preexistentes que cambian sustancialmente el concepto de creación, acercándose a actos como la elección, la selección y, en última instancia, la construcción o el montaje, en contra de la concepción idealizada de una creación a partir de la nada.⁸⁹

Max Ernst, pionero del movimiento dadaísta, sentenció:

El *collage* es la explotación sistemática del encuentro casual o artificialmente provocado, de dos o más realidades desconocidas entre sí sobre una superficie aparentemente inadecuada, y un cintilar de poesía que resulta de la aproximación de esas realidades.⁹⁰

Para Segovia, más que una técnica artística, el *collage* es un ejercicio de exploración y reconocimiento personal. La autora lo vincula a una circunstancia clave que ha marcado su existencia: «mi condición de

⁸⁸ Alejandra Segovia nació en 1993 en San Salvador, El Salvador. Migró en 2005 a Costa Rica. Posee doble nacionalidad y es licenciada en Arte y Comunicación Visual con énfasis en pintura y egresada de la Universidad Nacional de Costa Rica. Fue beneficiada con la residencia RAPACES-EspiRA *La Espora* (2019).

⁸⁹ Manuel Sánchez, «Collage. Un fenómeno histórico del arte del siglo XX», *Revista de la Asociación Aragonesa de Críticos de Arte*, n.º 1 (2007). Consultado el 12 de mayo de 2020, en <http://www.aacadigital.com/contenido.php?idarticulo=55>

⁹⁰ Alejandro Bilbao, Stéphan-Eloïse Gras y Patrice Vermeren, *Claude Levi-Strauss en el pensamiento contemporáneo* (Buenos Aires: Colihue, 2009), 268.

migrante ha afectado tanto mis relaciones familiares y personales, a cada lugar que voy, siempre lo he dicho: nunca he logrado tener todo lo que me importa en un solo lugar, únicamente tengo fragmentos que conforman ese todo».⁹¹ Segovia nació en El Salvador, pero en su adolescencia tuvo que migrar a Costa Rica.

El *collage* es un hacer que permite la mezcla de estilos y, con ellos, las temporalidades que encierra. En el proceso de producción, la labor de asociación se somete a respetar la particularidad de cada fragmento, pues no se une forzándolo, sino que intentando generar correspondencias inesperadas, quizás sugeridas (como susurradas por los mismos fragmentos). Segovia construye artefactos detonadores. Al apreciar su obra, la rareza de la construcción salta a primera vista, acto seguido, la mirada recorre la pieza revelando sus desbordes y sus significaciones. Más allá del acto de exposición y de las lecturas públicas que sus obras suscitan, sus *collages* constituyen pequeños enigmas íntimos: son formulaciones materiales que atesoran el tacto de la autora, que guardan con celo los vestigios mundanos de diversos lugares y tiempos... yuxtaposiciones del recuerdo.

Como parte de la serie *De palabras y destinos* (2020) que consta de 18 piezas, se presenta una imagen que cuestiona la naturalización

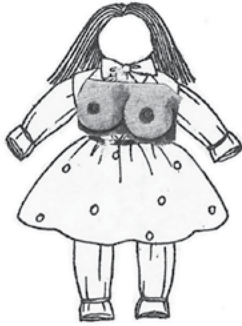
y el esencialismo.⁹² En ella se contrastan dos elementos que refieren a dos cuerpos: uno, el de una muñeca-niña que carece de rostro, pies y manos y otro, los senos grandes de una mujer adulta. La pieza se acompaña de un escrito, un fragmento que reza: «En este juego que es solo para niñas, una hace de madre, otra de ángel y una tercera de virgen». Planteado como un juego se revela la exigencia de la maternidad, la bondad, la servidumbre y la castidad.

Cuestionando los roles de género, Segovia señala que el hombre se ha constituido como un ser de recursos y privilegios a costa del sometimiento y la opresión de la mujer. Al hombre, por ser hombre, le corresponde la esfera pública, la ciencia, la economía y el arte, mientras que a la mujer, por ser mujer, se le ha mantenido limitada a la esfera privada, cargándola con el cuidado de la familia, la crianza de los hijos, entre otros. Esta anulación, esta negación de la mujer como sujeto y como cuerpo político completo y diverso, es agravada por las posturas de los líderes religiosos que, aún al día de hoy, definen lo que debe de ser una mujer. Históricamente, la institución Iglesia ha condenado a las mujeres «malas»: las promiscuas y las concedoras (las putas y las brujas). El rechazo masculino hacia la liberación y el empoderamiento de las mujeres tiene como base una necesidad:

⁹¹ *Comunicación personal* con Alejandra Segovia, 12 de mayo de 2020.

⁹² El esencialismo atribuye a la mujer una «esencia» (característica determinante sin la que la mujer no sería una mujer). La naturalización de la mujer también es una forma de esencialismo que fija una naturaleza biológica propia a todas las mujeres. Véase: Elizabeth Grosz, «Sexual difference and the problem of essentialism», *Center for Cultural Studies—University of California*, Santa Cruz. Consultado el 11 de mayo de 2020, en <https://culturalstudies.ucsc.edu/inscriptions/volume-5/elizabeth-grosz/>

Pieza del collage de la serie «De palabras y destinos» (2020)



"En este juego que es solo para niñas, una hace de madre, otra de ángel y una tercera de virgen"

Fuente: Imagen cortesía de Andrea Segovia.

los hombres siguen necesitando a esas mujeres oprimidas para cumplir su «destino histórico».⁹³

En relación con la enseñanza y la lucha ideológica, Haraway se presenta radical al expresar que para hacer posible el proyecto *cyborg*: «la enseñanza del creacionismo

cristiano debería de ser considerada y combatida como una forma de corrupción de menores».⁹⁴

Para reflexionar a la luz de la actualidad basta citar las palabras del papa Francisco que, en el 2019, con poca responsabilidad, confrontado por la sugerencia de otorgar más funciones a la mujer dentro de la Iglesia, para que ella apoyase en la lucha contra los abusos a menores, sentenció: «todo feminismo acaba siendo un machismo con falda».⁹⁵

La obra de Segovia ayuda a evidenciar la opresión y el sometimiento como un proceso histórico, científico y educativo. La esencialización y la normativización de las niñas y las mujeres hacen uso de entidades «divinas» con el fin de controlar sus sexualidades, limitar sus posibilidades corporales, tutelar sus derechos y sus conocimientos, lo cual debe de reconocerse como una forma de violencia.

El Salvador/Arturo Beltrán (Aria): lo fecundo de la monstruosidad

En otro orden, la producción del artista salvadoreño Arturo Beltrán,⁹⁶ quien tam-

⁹³ Lola Luna, «La historia feminista del género y la cuestión del sujeto», *Boletín Americanista*, n.º 52 (2002): 118. Consultado el 10 de mayo de 2020, en <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/12863/15936>

⁹⁴ Haraway, *CCM*, 257.

⁹⁵ Daniel Verdú, «El Papa: "Todo feminismo acaba siendo un machismo con falda"», *El País*, 23 de febrero de 2019. Consultado en https://elpais.com/sociedad/2019/02/22/actualidad/1550863494_623319.html

⁹⁶ Arturo Beltrán nació en 1994, en Sonsonate, El Salvador. Es egresado de la Licenciatura de Artes Plásticas en la Especialidad de Cerámica de la Universidad de El Salvador. Fue seleccionado en el 2019 por la galería La Única para cursar el proceso *Laboratorix*, destinado a artistas y personas que trabajan cuestionando los roles de identidad de género. En el 2019, participó como Aria en la Subasta del Museo de Arte de El Salvador (MARTE) SUMARTE y en la Subasta de Arte Latinoamericano JUANNIO de Guatemala. En el 2020, fue seleccionado para el proceso Territorios del Centro Cultural de España de El Salvador.

bién es Aria,⁹⁷ explora la construcción de cuerpos monstruosos utilizando una amplia variedad de materiales y técnicas. En sus obras predomina la cerámica escultórica, pero también hace uso del bordado, el video, la pintura y el dibujo. Las obras de Beltrán se posicionan en un plano más orgánico, a diferencia de Ribas y Granados. Los límites que trasgrede son dos: a) los que separan al humano del resto de los seres vivientes, creando híbridos humano-animal y b) los de la normalidad que ficha a los cuerpos como aptos para la visión y el deseo. Por un lado, Beltrán cuestiona la posición privilegiada y poderosa del hombre como señor dominante y lo fusiona con seres que han sido comprendidos como animales de uso como el caballo, sumando todas las lecturas que de esa fusión monstruosa resultan —la del semental, por ejemplo—. En relación con los cuerpos diversos, Beltrán cuestiona la invisibilidad y el castigo al cual son sometidos los tildados como «anormales». En ese espectro descalificador entran corporalidades como la de los amputados que se rechazan, se temen y se penan, como resultado de un proceso de producción de discapacidad, mediante el cual se determina, por ejemplo, que una persona sin brazos debe ser tratada como un «enfermo

atípico», «enlutando» la vida del sujeto y su familia.⁹⁸

En la obra bordada *Corporalidad*, de Beltrán, el espectador se enfrenta a un cuerpo chocante, subversivo, uno que no solo peca de incompleto, sino de diverso. Un cuerpo discapacitado que trasgrede el límite de su sexo; presentándose, además, como un activador del deseo, en disposición para la satisfacción (con su lencería, su erección y su lengua de fuera). Beltrán expone que la sexualidad puede manifestarse de múltiples maneras y condena la privación de los derechos sexuales de esas poblaciones y la negación de su placer. En esta línea, desde un posicionamiento muy cercano a Haraway en lo que respecta a la reconversión de las tecnologías del cuerpo, Preciado expone que los cuerpos de las multitudes *queer* son indóciles por ser:

Reapropiaciones y reconversiones de los discursos de la medicina anatómica y de la pornografía, entre otros que han construido el cuerpo hetero y el cuerpo desviado moderno. [...] [L]a política de la multitud *queer* no se basa en una identidad natural (hombre/mujer), ni en una definición basada en las prácticas (heterosexuales/homosexuales) sino en una multiplicidad de cuerpos que se alzan

⁹⁷ La presentación de Aria tuvo lugar en 2019, en el proceso Invernadero del Centro Cultural de España de El Salvador. Aria es el nombre que Arturo le ha dado a la *drag queen* en la que se transforma. La primera vez que el público conoció a Aria, apareció utilizando un pasamontañas. Esta prenda responde a una pieza de video arte, una en la que Aria aparece recitando el manifiesto *Hablo por mi diferencia* del escritor chileno Pedro Lemebel.

⁹⁸ Ana Rosato y otros, «El papel de la ideología de la normalidad en la producción de discapacidad», *Ciencia, Docencia y Tecnología* (2009), n.º 39. Consultado el 15 de abril de 2020, en <https://www.redalyc.org/pdf/145/14512426004.pdf>

contra los regímenes que les construyen como «normales» o «anormales»: son las *drag-kings*, las bolleras lobo, las mujeres barbudas, los trans-*maricas* sin *polla*, los discapacitados *cyborg*...⁹⁹

Corporalidad (2020)



Fuente: Bordado sobre manta cruda. Colección privada. Imagen cortesía de Arturo Beltrán (Aria).

Para Aria, es necesario también comenzar a hablar de los sentimientos con el fin de incluirlos en la agenda LGBTI+. Se habla mucho de los cuerpos y se romantizan las relaciones al proyectar e imaginar jóvenes diversos que disfrutaban de su belleza y potencia corporal. Ante esta normalización, urge comenzar a pensarse en términos erótico-afectivos desde todos los cuerpos posibles,

incluyendo a los adultos mayores y a las personas con discapacidad. En la línea de pensar lo erótico-afectivo, Aria comparte¹⁰⁰ el siguiente fragmento del manifiesto *Hablo por mi diferencia* de Pedro Lemebel:

Y no hablo de meterlo y sacarlo
Y sacarlo y meterlo solamente
Hablo de ternura compañero
Usted no sabe
Cómo cuesta encontrar el amor
En estas condiciones
Usted no sabe.¹⁰¹

Desde Haraway, la obra de Beltrán es valiosa porque nos anima, mediante las hibridaciones hombre-animal y la figuración de otros cuerpos potentemente anormales-diversos, a «buscar la perspectiva desde puntos de vista que nunca conoceremos de antemano, que prometen algo extraordinario, es decir, el poderoso conocimiento para construir mundos menos organizados en torno a ejes de dominación».¹⁰²

Conclusión

A pesar de que Haraway en su producción más reciente (2017) se ha distanciado del *cyborg* —desarrollando una teoría que versa sobre el *compost* y sobre las especies de compañía—, siempre lo cuenta entre sus ficciones

⁹⁹ Beatriz Preciado, «Multitudes queer. Notas para una política de los “anormales”», *Nombres Revista de Filosofía*, n.º 12 (2005): 163. Consultado el 21 de abril de 2020, en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2338>

¹⁰⁰ Comunicación personal con Arturo Beltrán (Aria), 2 de abril de 2020.

¹⁰¹ Pedro Lemebel, «Hablo por mi diferencia», *Revista Anales*, n.º 2 (noviembre de 2011): 219-220.

¹⁰² Haraway, *CCM*, 329.

poderosas, tanto que, en vez de excluirlo, afirma: «*cyborg* incluye compost». ¹⁰³ En su segundo manifiesto publicado originalmente en el 2003, el *Manifiesto de las Especies de Compañía: perros, gente y otredad significativa*, aclara: «[H]e llegado a ver a los *cyborgs* como a unos hermanos pequeños dentro de la mucho más grande familia queer de las especies de compañía». ¹⁰⁴ Para los interesados en los *cyborgs*, quienes todavía identificamos muchas maneras en las que la humanidad puede explotar sus posibilidades, el aporte teórico de Haraway sigue vigente. Como se ha podido ejemplificar desde la estética y la producción artística de Moon Ribas, Nadia Granados, Andrea Fonseca, Alejandra

Segovia y Arturo Beltrán (Aria), el *cyborg* puede seguir operando como un recurso poderoso para generar discursos/narraciones de resistencia en relación con nuestros cuerpos físicos, virtuales y ficcionales para construir otras versiones de un posible «nuevo mundo» en el que se ensayen otros cuerpos con aditamentos tecnológicos que amplíen la percepción de la realidad y reinventen lo «natural»; es decir, otras maneras de ver y ser vistos, sin ser dominados, y así sumar en la lucha por las reivindicaciones sociales e históricas más allá de categorías fijas en cuestiones de preferencia, identidad o práctica sexual.

¹⁰³ Franklin, «Staying with the Manifesto», 5.

¹⁰⁴ Donna Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa* (Buenos Aires, Argentina: Sans Soleil Ediciones, 2016), 10.



Precariedad y protección social en El Salvador: ¿Quién cuida de las personas LGBTI+?¹

ROBERTO ZAPATA VENTURA²

Centro de Estudios de la Diversidad Sexual y Genérica, AMATE El Salvador

Resumen

Garantizar el derecho a la protección social de toda la población trabajadora es una deuda del Estado salvadoreño. Sin embargo, debido a prejuicios socialmente construidos sobre la diversidad sexual, el colectivo de personas LGBTI+ experimenta muchos más obstáculos que la mayoría de la población a la hora de acceder a políticas y programas que buscan reducir y prevenir la pobreza y la vulnerabilidad a lo largo del ciclo de la vida. Lo anterior, implica que cuando se presentan situaciones de emergencia, las personas LGBTI+ difícilmente pueden contar con su familia, con el mercado o con el Estado como fuentes de apoyo y cuidados. Entonces, ¿quién cuida de las personas LGBTI+ cuando ellas no pueden hacerlo?, ¿qué impacto tendría constituir un sistema de protección social digno, sostenible e inclusivo en las condiciones de precariedad que afectan a las personas LGBTI+?

Palabras clave: LGBTI, protección social, precariedad, economía feminista, El Salvador.

1 Este artículo está basado en un estudio previo y propio no publicado bajo licencia con el título: *Sin Derechos Igualitarios: El acceso desigual de las personas LGBTQ a la seguridad social en el Área Metropolitana de San Salvador, 2019* (San Salvador: Centro de Estudios de la Diversidad Sexual y Genérica—AMATE El Salvador, 2019).

2 Economista y activista LGBTI+ de derechos humanos del Centro de Estudios de la Diversidad Sexual y Genérica AMATE El Salvador. En los últimos años se ha especializado en la incidencia política por los derechos económicos, sociales y culturales a través de la investigación y la formación. Ha participado como ponente en distintos foros, seminarios y congresos académicos y de sociedad civil para exponer la situación de los derechos humanos de la población LGBTI+. Sus intereses académicos son la economía feminista, planificación del desarrollo, descentralización del poder y mayor autonomía de los territorios. Actualmente, cursa la Maestría en Teoría Política y Social en la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

* Fecha de recepción: 15 de abril. Fecha de aprobación: 16 de abril de 2020.

Abstract

To guarantee the right to social protection to all the working class is one of the debts of the Salvadoran State. However, due to the prejudices socially built around the sexual diversity, the collective of LGBTI+ persons faces many more obstacles than the majority of the society when it comes to accessing policies and programs that seek to reduce and prevent poverty and vulnerability during their lifetimes. This implies that whenever emergency situations arise, LGBTI+ persons cannot always count on their families, the market or the State as sources of support and care. Hence, who takes care of LGBTI+ persons when they can't do it? What impact would have to build a decent, sustainable and inclusive social protection system in the conditions of precarity face by the LGBTI+ people?

Keywords: LGBTI, social protection, precarity, feminist economics, El Salvador.

Introducción

Garantizar el derecho a la protección social de toda la población trabajadora es una deuda del Estado salvadoreño. Tanto en lo cuantitativo (cobertura) como cualitativo (calidad de los servicios), el país ha mostrado pocos avances para la constitución de un sistema de protección social que provea cuidados esenciales a la población vulnerable y empobrecida. Los desafíos se ven más acentuados en ciertos grupos sociales cuando se suman condiciones objetivas (como la precariedad laboral) y subjetivas (como la discriminación por orientación sexual y/o identidad de género) que menoscaban el acceso equitativo a programas y políticas públicas de protección social.

Este artículo fue finalizado en el contexto de emergencia sanitaria mundial por el virus SARS-CoV-2, también llamado COVID-19. Las situaciones surgidas durante el primer mes de esta pandemia

en El Salvador han expuesto con mucha mayor claridad la desprotección social en la que se encuentran las personas LGBTI+ (lesbianas, gais, bisexuales, transgénero, transexuales, intersexuales y demás diversidad sexual no-normativa), muchas de las cuales han tenido que hacerle frente a la inseguridad alimentaria y habitacional en la precariedad de sus posibilidades, ante la apatía del Estado por reconocer a la orientación sexual y la identidad de género como condiciones que necesitan de protección y atención diferenciada para garantizar la igualdad.

En el presente artículo, el problema de la desprotección social que experimenta la población LGBTI+ es abordado desde la economía feminista. De esta manera, se busca aportar algunas nociones teóricas para el debate sobre la construcción de políticas de Estado que fortalezcan la función social de los cuidados y, por ende, la sostenibilidad

de la vida de todas las personas y de la naturaleza. Para cumplir con este objetivo, el artículo está desarrollado en cinco partes. En la primera se hace una aproximación a la relación que hay entre el mundo del trabajo y los cuidados, incluyendo algunas conceptualizaciones básicas para entender este marco teórico. En la segunda parte, se expone el modelo de la organización social de los cuidados y su relación con el sistema capitalista y heteropatriarcal imperante; así también se plantea la intersección entre la protección social y los cuidados. En las siguientes dos partes, se argumentará cómo las personas LGBTI+ experimentan una desprotección social mayor que la de la mayoría de la clase trabajadora debido a una mayor precariedad laboral, pero también debido a la precariedad de cuidados a su disposición. Finalmente, en el quinto apartado proponemos algunas reflexiones finales sobre el fenómeno descrito.

El mundo del trabajo y los cuidados

A pesar de ser un término frecuentemente usado en discursos políticos y documentos académicos, no existe un concepto consensuado de lo que es el mundo del trabajo; en esta investigación se entenderá como el conjunto de realidades y relaciones socioeconómicas, políticas y culturales en las que intervienen la población trabajadora, los empresarios y los Estados, los cuales con-

figuran las dinámicas que se dan alrededor del trabajo y la producción.

Debe entenderse que la población trabajadora no solo incluye aquellas personas empleadas por la demanda laboral, sino que también involucra a quienes no son «absorbidas» por esta, por ejemplo: personas en situación de desempleo, trabajadoras no remuneradas, entre otras.

Además, se acota que, aunque están estrechamente vinculados, los conceptos de mercado laboral y mundo del trabajo son diferentes. El primer caso tiene que ver principalmente con el conflicto capital-trabajo, esto es, las relaciones dialécticas por las que capitalistas (demanda laboral, patronos y dueños de medios de producción) y trabajadores (oferta laboral y fuerza de trabajo) entran en «pugna por retener el valor de lo producido en forma de salario o bajo la forma de beneficio (plusvalor)».³ Mientras tanto, el concepto de mundo del trabajo engloba el de mercado laboral pero también envuelve otras formas de relación laboral no asalariadas en las que no hay enajenación privada del valor generado, por ejemplo: el trabajo por cuenta propia, cooperativismo, organizaciones sin fines de lucro, entre otras.

El rol que juega el Estado en el mundo del trabajo requiere especial atención y puede verse desde dos perspectivas. Por un lado, el Estado es un demandante de fuerza de trabajo cuyo nivel de relevancia varía mucho

³ A. Pérez Orozco, *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2014), 107.

entre un país y otro. Así hay países donde la proporción de trabajadores en el sector público es muy alta, como Cuba con 68%⁴ o Noruega 30%,⁵ y otros donde representa apenas una proporción minoritaria, como Japón con 6% o Corea del Sur con 7.6%.⁶ La otra perspectiva es la del Estado como mediador en la pugna capital-trabajo a través del establecimiento de «un marco regulatorio o legal que establece las condiciones mínimas de trabajo, formas de contratación y organización social de la oferta y demanda de la fuerza de trabajo». ⁷ Esta segunda perspectiva suele estar influenciada por la capacidad de incidencia y presión que tiene el sector sindical en el Estado, así como la orientación político-ideológica de los gobiernos que pueden ser más flexibles o más rígidos en cuanto al cumplimiento de los derechos laborales.

Otra característica relevante en el mundo del trabajo actual es que las actividades productivas que se realizan (agricultura, manufactura, comercio, entre otras) tienen una expresión monetaria (salarios, ganancias, tarifas, costos y otros). La monetarización de las actividades económicas ha tenido altos y bajos a lo largo de la historia, habien-

do periodos largos donde el dinero no era el principal medio de cambio disponible.⁸ Sin embargo, a partir del siglo XVIII con la consolidación del capitalismo como el modo de producción dominante, se dio un proceso de monetarización de las actividades productivas que se realizaban en el espacio público (fábricas, mercados e instituciones estatales), mientras que las actividades realizadas en el espacio doméstico (hogares y comunidades) siguieron realizándose al margen del dinero.

El proceso antes descrito tuvo consecuencias trascendentales en la división sexual del trabajo, es decir, la asignación diferenciada de actividades en función del sexo y que suponen una distinta valoración social, económica y simbólica.⁹ Podemos ilustrar el sistema económico-social como un *iceberg* (ver siguiente imagen) para vislumbrar la interdependencia entre dos espacios que se diferencian por sus propios procesos internos: la parte visible recoge en sí el proceso de producción y el mundo del trabajo, mientras que la invisible es la que se encarga en su conjunto de sostener la vida y los cuidados.¹⁰

4 ONEI, «Empleo y Salarios», *Anuario Estadístico de Cuba 2018*, Cap. 7 (Oficina Nacional de Estadísticas e Información, 2019), 11. Consultado en <http://www.onei.gob.cu/node/14211>

5 OECD, *Government at a Glance 2017* (París: OECD Publishing, 2017), 91. Consultado en http://dx.doi.org/10.1787/gov_glance-2017-en

6 OECD, *Government at a Glance 2017*.

7 E. Lara López, «Estado de las desigualdades de género en el mercado de trabajo de El Salvador», *Teoría y Praxis*, Año 10, n.º 20 (San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco, enero-mayo de 2012), 5. Consultado en <http://rd.udb.edu.sv:8080/jspui/bitstream/11715/844/1/1.%20Estado%20de%20las%20desigualdades.pdf>

8 E. M. García Guerra, «La monetarización de las sociedades urbanas mediterráneas en los siglos XVI y XVII», *Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País* n.º 45 (Madrid: Torre de los Lujanes, 2001), 155-172. Consultado en <http://hdl.handle.net/10261/18057>

9 O. Abasolo y otros, *Guía didáctica de ciudadanía con perspectiva de género. Igualdad en la diversidad* (Madrid: FUEM-ECOSOCIAL, 2012), 39.

10 A esta metáfora del sistema socioeconómico hay que agregarle la naturaleza que es de donde el *iceberg* se nutre y sobre el cual existe. Pérez Orozco, *Subversión feminista de la economía*, 177.

Metáfora del sistema socioeconómico



Fuente: Figura de elaboración propia, 2020.

Los orígenes del concepto de cuidados provienen de debates feministas sobre la división sexual del trabajo y, aunque en un primer momento estuvo enfocado en el trabajo doméstico no remunerado realizado por las mujeres,¹¹ en la actualidad esta noción ha sido ampliada para abarcar otros aspectos. Para Pérez Orozco,¹² los cuidados pueden ser conceptualizados como «todas aquellas actividades que regeneran cotidiana y generacionalmente el bienestar físico y emocional de las personas», lo que incluye actividades remuneradas y no remuneradas como el autocuidado, el cuidado de otras personas, la provisión de las precondiciones en que se realiza el cuidado, la gestión del cuidado¹³ y el cuidado de la naturaleza.¹⁴ Todas estas

actividades son determinantes en distintas dimensiones humanas como la psicosocial (efectos sobre la autoestima y la salud mental),¹⁵ la política (disputas entre las esferas pública y privada-doméstica) y la económica (regeneración de la fuerza de trabajo desgastada en el proceso productivo).

¿Quiénes necesitan de cuidados? A lo largo de la vida, todas las personas necesitan de cuidados en menor o mayor medida. Una parte de estos cuidados son resueltos por uno mismo (asearse, prepararse los alimentos, entre otros), a esto se le llama autocuidado. Hay otros cuidados que sólo se pueden obtener de otras personas, como recibir afecto, compañía, reconocimiento y muchos otros, los cuales se dan en el marco de relaciones de reciprocidad entre amistades y parientes, estos se pueden denominar cuidado mutuo.¹⁶

Sin embargo, hay determinadas condiciones que hacen que una persona no pueda hacerse cargo de su autocuidado. Cuando esto sucede decimos que las personas se encuentran en situación de dependencia, ya que necesitan del apoyo de otras personas para realizar actividades de la vida diaria. Esto puede darse en la infancia y en alguna etapa de la vejez por algunos tipos de dis-

11 Para un desarrollo histórico del concepto ver V. Esquivel, *La economía del cuidado en América Latina: Poniendo a los cuidados en el centro de la agenda* (Panamá: PNUD, 2011), 12-16.

12 Pérez Orozco, *Subversión feminista de la economía*, 92.

13 C. Rodríguez Enríquez, «Economía feminista y economía del cuidado: Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad», *Revista Nueva Sociedad* n.º 256 (Buenos Aires: FES, marzo-abril de 2015), 36.

14 J. E. Martínez, «Economía feminista, cuidados y políticas públicas», (Ponencia presentada en el VIII Congreso entre mujeres activistas y líderes de la sociedad civil, 2014).

15 R. Fabian, «Why mental health is a feminist issue?», *The Talkspace Voice* (Blog), Consultado el 30 de agosto de 2017, en <https://www.talkspace.com/blog/mental-health-feminist-issue/>

16 A. Pérez Orozco y S. Del Río, «Precariedad y Cuidados», *Materiales de Reflexión* n.º 7, *Rojo y Negro* (Madrid: CGT–Comisión Confederada contra la Precariedad, 2003).

capacidad o por enfermedad.¹⁷ Finalmente, debemos mencionar aquellas personas, principalmente hombres, que cuentan con todas las condiciones para procurarse su autocuidado pero que no lo hacen porque no tienen ni la formación para cuidarse ni quieren hacerlo.

Cuando las personas trabajadoras reciben cuidados, su fuerza de trabajo se regenera. Esta función cotidiana realizada en los hogares —y principalmente por mujeres— permite que el mundo del trabajo disponga de trabajadores y trabajadoras en condiciones para emplearse.¹⁸ De este hecho fundamental, deducimos que el proceso productivo que se da en el mundo del trabajo *depende de los cuidados* para asegurar su reproducción y, por ello, las sociedades han tenido que adoptar determinadas formas de organización para procurar cuidados a sus integrantes.

La organización social de los cuidados

A través de la historia, la estructura socioeconómica e ideológica dominante ha determinado la organización social de los cuidados, es decir, la forma en que las socie-

dades proveen y reciben cuidados. Shahra Razavi¹⁹ propone que esta organización puede ser representada por un diamante en el que cada vértice constituye uno de los cuatro ámbitos sociales que proveen cuidados: los hogares-familias, los mercados, el Estado y el sector comunitario²⁰ (ver siguiente imagen).

De las muchas características que se podrían mencionar sobre la representación del diamante de los cuidados, se destacan cuatro que son relevantes para los objetivos de esta argumentación. La primera tiene que ver con la distribución desigual por género y estrato socioeconómico sobre el trabajo de los cuidados. En las últimas décadas, a pesar de que la tasa de empleo femenino ha ido creciendo de forma constante en muchos países, las actividades de los cuidados siguen siendo desempeñadas mayoritariamente por mujeres, ya sea por la vía de la doble jornada de trabajo (en la esfera pública y en la doméstica) o por estar ocupadas (de forma remunerada y/o no remunerada) en actividades de cuidados en los mercados, el Estado o el sector comunitario.

17 «¿A qué le decimos cuidados?», Sistema de Cuidados. Consultado en mayo de 2019, en <http://www.sistemadecuidados.gub.uy/55685/cuidados>

18 Rodríguez Enríquez, «Economía feminista y economía del cuidado», 39.

19 Shahra Razavi, *The Political and Social Economy of Care in a Development Context: Conceptual Issues, Research Questions and Policy Options* (Ginebra: United Nations Research Institute for Social Development, 2007).

20 Incluye redes informales y organizaciones comunitarias benéficas, iglesias, grupos de apoyo como los Alcohólicos Anónimos y otras que proveen servicios de cuidado por diversas razones (solidaridad, religión, altruismo, entre otras) diferentes al lucro.

Diamante de los cuidados



Fuente: Figura de elaboración propia basada en Razavi, *The Political and Social Economy of Care in a Development Context*.

De hecho, varias autoras²¹ han argumentado que la mayor incursión de una parte de la población femenina en el mundo del trabajo ha sido a costa de que las actividades de los cuidados han sido cubiertas por otras mujeres de estratos socioeconómicos más desaventajados (migrantes, minorías raciales, adolescentes, adultas mayores, entre otras). Por esta razón, es posible concluir que la desigualdad de género y la desigualdad socioeconómica están estrechamente vinculadas y son transversales en todos los ámbitos del diamante.

La segunda característica que debemos destacar es la heterogeneidad de la organización social de los cuidados entre países. Hay unos que muestran un sesgo hacia el mercado como proveedor de cuidados,

como aquellos que históricamente han sido liberales en lo económico, por ejemplo: Estados Unidos y los países con Estados del bienestar muy consolidados como los nórdicos, los cuales ponen el acento en el sector público. Por otro lado, las familias siguen teniendo un rol relevante como fuente de cuidados en los países con culturas más tradicionalistas como Japón o China. Finalmente, para muchos países del Sur Global, como los centroamericanos, el sector comunitario cubre muchas de las necesidades de cuidados cuando las familias no pueden hacerlo.

Esta heterogeneidad en la organización social de los cuidados de unos y otros países no es casualidad, sino que es un producto del desarrollo desigual del capitalismo a escala global que ha requerido una estructuración de redes transnacionales que aseguren la regeneración cotidiana de la fuerza de trabajo. Como explica Rodríguez Enríquez:²²

En las experiencias de la región, sucede con frecuencia que las personas que migran y se ocupan en actividades de cuidado (mayoritariamente mujeres) dejan en sus países de origen hijos e hijas cuyo cuidado es entonces atendido por otras personas, vinculadas a redes de parentesco (abuelas, tías, cuñadas, hermanas mayores) o de proximidad (vecinas, amigas). Se conforman de este modo las

21 Ver por ejemplo a Rodríguez Enríquez, «Economía feminista y economía del cuidado» y M. Setién & E. Acosta, «La gestión de la crisis de los cuidados y su relación con la feminización de las migraciones: análisis comparativo de los modelos de España y Chile», *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, n.º 17 (2010), 63-81.

22 Rodríguez Enríquez, «Economía feminista y economía del cuidado», 43.

llamadas «cadenas globales de cuidado», es decir, vínculos y relaciones a través de los cuales se transfiere cuidado de la mujer empleadora en el país de destino hacia la trabajadora migrante, y desde esta hacia sus familiares o personas próximas en el país de origen.

En otras palabras, podemos decir que existen relaciones de dependencia entre los diamantes de cuidado de distintos países y que esto pone restricciones a las dinámicas de distribución y a la provisión misma de los cuidados.

Las dinámicas redistributivas son la tercera característica que destacamos sobre la organización social de los cuidados. Debido a que los ámbitos incluidos en la representación del diamante son todas las fuentes posibles que pueden proporcionar cuidados en una sociedad, podemos inferir que cuando se dan cambios en alguno de los ámbitos consecuentemente se dan afectaciones redistributivas sobre los otros y/o sobre la cantidad y/o calidad de los cuidados generados, por ejemplo: una mayor participación del Estado a través de la implementación de una política pública de servicios de cuidados podría disminuir la carga de los hogares en estas actividades y, al mismo tiempo, suplir necesidades de cuidados que tal vez no están siendo cubiertas por los mercados, los hogares

o el sector comunitario. Otro escenario puede ser el de las ya explicadas cadenas globales de cuidados, donde la menor disponibilidad de las familias para dar cuidados es cubierta por el sector comunitario o el mercado (empleando a otras mujeres para cuidados), muchas veces a costa de una menor calidad y cantidad de cuidados.

Entonces, ¿qué sucede cuando se dan decrementos sostenidos de cuidados en varios ámbitos que no se pueden suplir?, ¿qué impacto tiene esto sobre la población en general, especialmente aquella dependiente o más vulnerable? Se regresará sobre este punto más adelante.

Finalmente, la cuarta característica por destacar es la intersección que hay entre los cuidados y los derechos sociales reconocidos por los Estados. A pesar de que en la mayoría de países, los cuidados, tal como los hemos definido, aún no han sido reconocidos como un derecho o una función social, esto no quiere decir que los Estados no estén realizando ya algún tipo de políticas públicas favorables a los cuidados, como es el caso de los sistemas de protección social.

Para la Organización Internacional del Trabajo,²³ la protección social es un derecho humano definido como el conjunto de políticas y programas diseñados para reducir y prevenir la pobreza y la vulnerabilidad en todo el ciclo de la vida. Esto comprende tres tipos de programas:²⁴

²³ OIT, *Informe Mundial sobre la Protección Social 2017-2019: La protección social universal para alcanzar los Objetivos de Desarrollo Sostenible* (Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo, 2017), 1.

²⁴ FAO, ¿Qué es la protección social? Consultado el 5 de abril de 2020, en <http://www.fao.org/social-protection/overview/whatisps/es/>

- Asistencia social: transferencias públicas condicionales o incondicionales en efectivo o en especie, o programas de obras públicas.
- Seguridad social: programas de afiliación que cubren determinadas contingencias que afectan el bienestar o los ingresos de los hogares.
- Protección laboral: proporciona subsidios de desempleo, desarrolla competencias profesionales e imparte formación a los trabajadores.

Es necesario añadir que la protección social puede interpretarse como un espectro en el que las personas pueden encontrarse más o menos protegidas, según acumulen garantías o carencias para acceder a las prestaciones que comprende este derecho. Por derivación, una persona está en situación de desprotección social cuando acumula varias de estas carencias.

Bajo este marco conceptual, deducimos que los Estados pueden procurar ciertos cuidados a las personas que están en situación de dependencia, ya sea por la vía de la provisión de servicios (por ejemplo: disponiendo de centros de retiro para adultos mayores o asistencia médica), pero también por medio de transferencias monetarias que puedan permitirle a las personas acceder a cuidados ofrecidos en el mercado.

Vale la pena aclarar que con este punto no se pretende aseverar que los sistemas de protección social sean la solución a todas

las deficiencias y brechas en la organización social de los cuidados. Sin embargo, un sistema de protección social digno, universal y equitativo puede ser una oportunidad para que los Estados se encaminen a tener una participación más relevante en la responsabilidad sobre el sostenimiento de la vida, teniendo en cuenta, especialmente, el mayor impacto que significaría para aquellos grupos en mayor precariedad.

Todas las características descritas anteriormente convergen en que bajo el capitalismo heteropatriarcal, es decir, el actual orden socioeconómico e ideológico dominante, la organización social de los cuidados se encuentra en crisis; en otras palabras, la regeneración cotidiana de la vida está en riesgo. En el siguiente apartado se profundizará un poco más sobre la precariedad laboral, los cuidados y sus afectaciones sobre la sociedad.

La precariedad en las sociedades capitalistas heteropatriarcales

Las sociedades capitalistas heteropatriarcales se han caracterizado por una tendencia generalizada a la precariedad de la vida. A pesar de que este término ha sido asociado principalmente al campo económico-laboral, lo cierto es que la precariedad se extiende mucho más allá. Para las autoras Pérez Orozco y Del Río,²⁵ la precariedad puede ser definida como «la desigualdad institucionalizada en el reconocimiento, acceso y ejercicio de derechos, lo que supone

25 A. Pérez Orozco y S. Del Río, «Precariedad y Cuidados», 2.

la imposibilidad real de disponer de un modo sostenido de los recursos adecuados para satisfacer las necesidades». Acá se puede comentar que:²⁶

1. La precariedad es un concepto multidimensional, esto es, abarca los aspectos materiales (económicos, laborales, ecológicos, entre otros) e inmateriales de la vida (apoyo emocional, afectos, reconocimiento, entre otros), y ya que las dos dimensiones son interdependientes e indivisibles, la precariedad produce efectos en ambas.
2. La precariedad es un concepto dinámico, vinculado a brechas en los derechos y recursos para satisfacer necesidades. En otras palabras, la precariedad no es un estado de blanco o negro sino un espectro inestable marcado por muchos matices (estrato socioeconómico, raza, sexualidad, identidad de género, etc.).
3. En el actual sistema socioeconómico, la precariedad no es transitoria, es sostenida, es decir, se reproduce a través de los múltiples mecanismos de opresión del sistema (violencia, invisibilización, discriminación, estigmatización, entre otros).

En consecuencia, de lo anterior sustentamos que la precariedad en el mundo del trabajo (incluye la exclusión de la seguridad social, la flexibilización laboral, la disminución del poder adquisitivo, la

negación de derechos sindicales, entre otros) y su contraparte en la esfera de los cuidados (menos y peores servicios de cuidados, necesidades de cuidados insatisfechas, entre otros) han derivado en una crisis de reproducción social de la vida. Las muestras de esta crisis están a la orden del día: deterioro creciente de la salud mental y física de la población trabajadora, normalización de la violencia, exacerbación del racismo, la misoginia, las LGBTI-fobias, Estados negligentes ante la degradación ambiental y un largo etcétera.

Esta crisis de reproducción social afecta a todas las personas sin excepción. No obstante, hay sectores de la población como las personas con discapacidad, las adultas mayores, la juventud que ni estudia ni trabaja, las personas LGBTI+, entre otras, que por poseer uno o varios atributos socialmente estigmatizados en el orden social heteropatriarcal imperante, son mucho más vulnerables a padecer sus efectos. Analizar cada uno de estos grupos escapa a las posibilidades de este artículo, por lo que se enfoca en discernir algunos aspectos sobre la situación de las personas con orientación sexual y/o identidad de género no normativa en la mencionada crisis.

Las historias de vida de las personas LGBTI+ suelen tener por denominador común experiencias múltiples de abusos y negaciones a sus derechos. Estas injusticias empiezan a darse desde temprana edad (niñez) a medida que las expectativas

²⁶ Para una argumentación más detenida, ver Del Río, S., *La crisis de los cuidados: precariedad a flor de piel* (Madrid: CGT-Comisión Confederal contra la Precariedad, 2003).

genéricas y sexuales se van volviendo más rígidas en las familias y en las escuelas.²⁷ En muchos casos, la situación de intolerancia y violencia por prejuicio a una orientación sexual y/o identidad de género no normativa puede alcanzar tales niveles que las personas LGBTI+ se ven obligadas a independizarse económicamente de sus familias y romper lazos con ellas. Esta independización forzada y temprana implica comúnmente una inserción laboral precaria en trabajos irregulares sin seguridad social y con ingresos bajos e inestables.²⁸ Esta precariedad, como es de esperar, también impacta fuerte y negativamente en lo emocional y psicosocial; de esta forma, muchas personas LGBTI+ sufren de secuelas psicológicas como depresión crónica, abuso de sustancias o comportamientos autodestructivos por trastorno de estrés postraumático.²⁹

En países con Estados de capacidades limitadas y un alto porcentaje de población con ingresos monetarios insuficientes para acceder a servicios del mercado, las familias suelen cubrir buena parte de los cuidados de sus sociedades. Sin embargo, dado el escenario descrito: ¿cómo han hecho/hacen las personas de la diversidad sexual

para satisfacer sus necesidades de cuidados? Una respuesta posible es a través del sector comunitario. A continuación, se deliberará un poco sobre este punto.

Como ya se ha mencionado antes, el sector comunitario de cuidados abarca tradicionalmente redes informales y organizaciones comunitarias, benéficas, iglesias, grupos de apoyo (como los Alcohólicos Anónimos) y otras que proveen servicios de cuidado por razones diferentes al lucro (solidaridad, religión, altruismo, derechos, entre otros). Aunque estas distintas redes y recursos sirven de apoyo y respaldo a muchas personas, los prejuicios imperantes sobre la diversidad sexual y genérica en las sociedades heteropatriarcales se convierten en un grave obstáculo para que personas LGBTI+ puedan accederlos, inclusive pueden ser completamente excluidas de ellos. Como consecuencia ante la imposibilidad de obtener cuidados del Estado, del mercado, del sector comunitario tradicional y hasta de sus familias, las personas LGBTI+ se han organizado históricamente para suplir, en alguna medida, esta privación entre ellas mismas, creando redes de apoyo básico donde pueden encontrar reconocimiento,

27 Ver por ejemplo a L. Mendos, «Niñas, niños y adolescentes LGBTI como sujetos de derecho frente al hostigamiento escolar», *American University International Law Review* 29, n.º 4 (Washington D. C., 2014): 905-944 y J. Takács, *Social exclusion of young lesbian, gay, bisexual and transgender (LGBT) people in Europe* (Bruselas: ILGA-Europe e IGLYO, 2006).

28 Ver por ejemplo a R. Zapata y J. Estrada, *La exclusión laboral de las personas trans en San Salvador*, 2016 (San Salvador: AMATE El Salvador, 2017); OIT, *ORGULLO (PRIDE) en el trabajo: Un estudio sobre la discriminación en el trabajo por motivos de orientación sexual e identidad de género en la Argentina* (Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo, Servicio de Género, Igualdad y Diversidad, 2015) y M. Pecheny, «Desigualdades Estructurales, Salud de Jóvenes LGBT y Lagunas de Conocimiento: ¿Qué Sabemos y qué Preguntamos?», *Temas en Psicología* Vol. 21, n.º 2 (Porto Alegre, 2013), 961-972.

29 A. Shidlo y J. Ahola, «Los retos relacionados con la salud mental de los migrantes forzados LGBT». *Migraciones Forzadas Revista* n.º 42 (Alicante: Universidad de Alicante, 2013), 9-11.

consejos, afectos, albergue, solidaridad y otros. Para muchas personas con orientación sexual e identidad de género no normativas, estos espacios comunitarios entre pares se convierten en oasis que pueden incluso prevenir intentos de suicidio.³⁰

No obstante, estas redes de apoyo suelen estar restringidas por las propias condiciones precarias en las que sus integrantes se han desarrollado y se encuentran. Brindar cuidados satisfactorios a otras personas cuando, por un lado, hay un contexto hostil de exclusión social, empobrecimiento y acoso y, por el otro, existe un historial de haber recibido cuidados precarios, se convierte en una misión que en varias ocasiones se queda a medio andar en cantidad y calidad. En la medida en que las carencias de cuidados se prolongan y profundizan, la regeneración de la vida se vuelve cada vez más complicada. Para personas como las LGBTI+, esto deriva frecuentemente en una salud física y mental pobre, inclusive en la muerte a nivel individual, pero también afecta a todo el colectivo en lo simbólico, político y socioeconómico.

Sumado a lo anterior, es necesario mencionar brevemente los efectos que han tenido los procesos de reestructuración económica del neoliberalismo en el debilitamiento de los Estados, especialmente en los países sub-

desarrollados. Para Huerta,³¹ desde la década de los 70: «la puesta en práctica de las directrices del neoliberalismo implicó la reconfiguración del Estado y el establecimiento de un esquema de racionalidad financiera que ha ido acotando las funciones y las actividades públicas, sobre todo las relacionadas con el bienestar social». En este sentido, muchos de los derechos sociales conquistados por la clase trabajadora organizada en las décadas anteriores, como la creación de sistemas de protección social, han experimentado una progresividad mucho más lenta o incluso retrocesos. En el modelo socioeconómico neoliberal, las familias están siendo orilladas cada vez más a obtener servicios del mercado (por ejemplo: seguros privados) por precios que a veces son prohibitivos para muchas personas y que, además, agranda las brechas entre los grupos sociales favorecidos por el Estado y aquellos que están excluidos de los derechos o que los acceden de forma desigualitaria, tal como las personas LGBTI+.

Hasta este punto, el argumento central ha sido que la organización social de los cuidados en las sociedades heteropatriarcales y con Estados debilitados por el capitalismo neoliberal no es capaz de cubrir las necesidades de cuidados de las personas que transgreden las normas sexogénicas. Para ilustrar esto de manera más concreta en el caso de

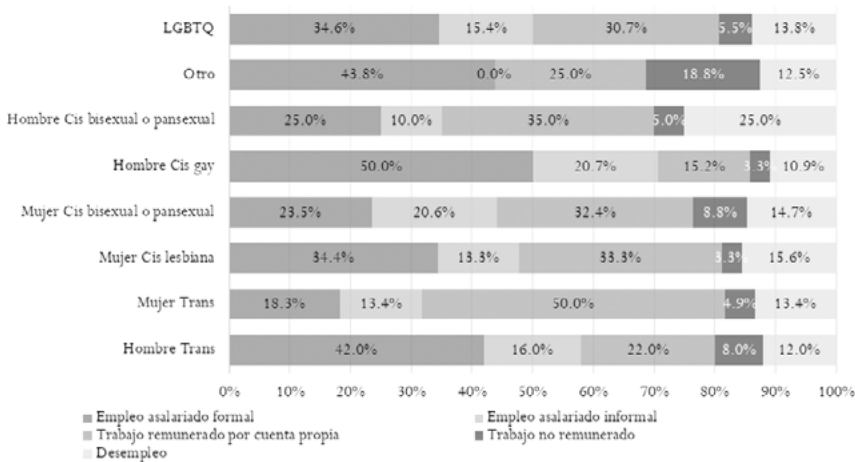
30 Ardila (2008) citado en C. Pineda Roa, «Factores asociados con riesgo de suicidio de adolescentes y jóvenes autoidentificados como lesbianas, gays y bisexuales: estado actual de la literatura», *Revista Colombiana de Psiquiatría* Vol. 2, n.º 4 (Bogotá: Asociación Colombiana de Psiquiatría, 2013), 333-349.

31 M. Huerta Moreno, «El neoliberalismo y la conformación del Estado subsidiario», *Política y Cultura* n.º 24 (México D. F.: U. A., 2015), 121-150.

El Salvador, el siguiente gráfico³² muestra datos del año 2019 sobre la situación socio-

laboral de las personas LGBTQ³³ en el Área Metropolitana de San Salvador (AMSS).

Situación sociolaboral de las personas LGBTQ, AMSS, 2019



De acuerdo al gráfico anterior, la precariedad laboral en sus formas de empleo asalariado informal (sin cobertura al ISSS) como trabajo remunerado por cuenta propia, trabajo no remunerado y desempleo afectó a un 65.4% de la población LGBTQ en el AMSS, durante el 2019. Además, se observa que el grupo más afectado es el de las mujeres trans con más de un 80% en precariedad laboral. Esto en comparación con el año 2018, cuando la población económicamente activa sin cobertura al Instituto Salvadoreño del Seguro Social³⁴

representó el 40.6% en el AMSS, según datos de la DIGESTYC.³⁵

En cuanto al de desempleo, un 13.7% de las personas LGBTQ estaban desempleadas (en comparación al 5.9% de la tasa de desempleo general del AMSS durante el año 2018), es decir que no tienen una ocupación remunerada y que buscan activamente un empleo. En este mismo estudio citado se recopiló que del total de personas LGBTQ trabajadoras por cuenta propia (equivalente al 31%), casi un 40% se dedica al comercio informal y un 22% al trabajo sexual, que es

32 Roberto Zapata Ventura y otros, *Sin Derechos Igualitarios: El acceso desigual de las personas LGBTQ a la seguridad social en el Área Metropolitana de San Salvador*, 2019 (San Salvador: Centro de Estudios de la Diversidad Sexual y Genérica-AMATE El Salvador, 2019).

33 La investigación citada emplea el acrónimo LGBTQ en lugar de LGBTI+, en este artículo se usa como aproximación.

34 Aunque esta variable no se corresponda *stricto sensu* al concepto de precariedad usado en este artículo, hacemos la comparación a manera de variables *proxy* y con fines ilustrativos.

35 DIGESTYC, *Encuesta a los Hogares de Propósitos Múltiples 2018* (Ciudad Delgado, San Salvador: DIGESTYC, 2019).

mayoritariamente ejercido por mujeres trans. De la misma manera, un 37% tiene entre uno y tres años de dedicarse al trabajo por cuenta propia, un 25% labora 45 horas o más a la semana en su actividad económica y el 45% apenas logra procurarse un salario mínimo (\$300) al mes. Todas estas situaciones indican las condiciones de precariedad en la que este colectivo desempeña sus actividades de subsistencia.

Ahora bien, más allá del mundo del trabajo, ¿qué sucede con las personas LGBTI+ en cuanto a los cuidados? Este aspecto se indagó a través de una situación práctica sobre uso de las redes de apoyo (cuidados) de las personas LGBTQ, especialmente en situaciones de urgencia como abandonar el hogar por actitudes/temor a la violencia y/o discriminación familiar por razón de la orientación sexual o identidad de género. Al ser consultadas sobre esto, una de cada tres personas LGBTQ en el AMSS contestó que había abandonado su hogar por este motivo. *Más de la mitad de estas personas también respondieron que cuando esto sucedió se apoyaron en amistades LGBTQ o en sus parejas LGBTQ hasta que su situación mejoró, mientras que un 22% respondió que al abandonar su hogar se las arregló por sí mismo, no buscando/encontrando apoyo en otras personas.*

Más allá de las cifras, los testimonios de personas salvadoreñas de la diversidad sexual que relatan sus experiencias cuando abandonaron sus hogares constatan la dura

situación de desprotección social en la que se encontraron:

[...] mi papá y mi mamá se dieron cuenta que yo no era una persona normal, entonces, es bien feo porque a uno como que lo tratan mal, como que [hay] una discriminación porque los padres no quieren tener un niño que sea así, cuando yo tenía 12 años... de 10 años yo trabajaba, yo lavaba y planchaba [...] pero cuando se dio cuenta ella [su mamá] me echó de su casa –mira– me dijo –yo culeros no quiero tener, así que se me va de mi casa– [...] y así como iba pasando el tiempo yo me fui a trabajar de muchacha, de ahí me fui a cuidar un niño, o sea yo anduve trabajando y si me enfermaba, yo tenía que ir a la clínica yo sola [...] me fui para la calle de prostituta vea, así trabajaba en el día y en la noche me prostituía.³⁶

Salí del clóset a los 17 años, a los meses me fui de mi casa, tuve que irme porque mi familia me presionó [...] me fui de la casa a vivir donde unos amigos [menciona a su amigo gay y su familia] me apoyaron por casi año y medio... no tenía trabajo, no tenía familia ya que mis papás me dejaron de ayudar, entonces, vivía de lo que me regalaba [su amigo gay] o alguno que otro amigo. [...] Nunca recibí ayuda de ninguna institución del Estado, ni siquiera me lo planteé, o sea, no fue algo que lo pensara,

³⁶ Juana (mujer trans, 47 años), *Entrevista personal* por Roberto Zapata y J. Estrada, «La exclusión laboral de las personas transexuales y transgénero en el municipio de San Salvador año 2016», (Tesis de Licenciatura, Universidad de El Salvador, 2017), 107.

nunca acudí a una organización LGBTI, nunca encontré un espacio, realmente ningún programa... Una de las razones por las que me fui, fue por la discriminación, por el trato diferenciado que había entre mi hermano y yo, siempre se me estaba recriminando mi orientación sexual...³⁷

[...] mi mamá sentía que yo era mala influencia para mi hermanita, y ella lo dijo, que ella tenía miedo, temor que yo como mujer lesbiana estuviese en la casa porque a saber qué podía pasar [...] mi mamá siempre ha sido bien religiosa ortodoxa [...] Yo siempre fui hija de dominio, nunca pude armarme de valor para poderme ir [de la casa] porque siempre había estado acostumbrada a la familia, aunque me rechazaran a veces, no tenía ese valor, tanto ni económico ni de carácter [...] pero hubo un tiempo, quizás allí como a los 30, que yo le decía a mi mamá que me iba de viaje de campo por mi carrera [de la universidad], entonces prácticamente me iba a casa de una amiga que era lesbiana y vivía con su pareja, me iba allí por semanas porque añoraba esa libertad, admiraba mucho la vida que ellas tenían [...] hubo momentos en mi vida donde el mayor apoyo que tuve a nivel de abrir la mente, fue de personas concretas [menciona un amigo gay y un religioso de una iglesia progresista], y no tanto así de ONG y menos del gobierno...³⁸

La desprotección del Estado salvadoreño

A pesar de que la población LGBTI+ ha sido un grupo social históricamente excluido de las políticas públicas afirmativas en El Salvador, la situación pareció cambiar en 2010. En ese año se promulgó el Decreto Ejecutivo n.º 56 que prohibía la discriminación por orientación sexual e identidad de género en la administración pública y se creó la Dirección de Diversidad Sexual (DDS) dentro de la Secretaría de Inclusión Social (SIS) que dependía de la Presidencia de la República. Fueron las primeras políticas públicas que alcanzaron el nivel presidencial en el país. Entre 2010 y mayo de 2019, aunque con carencias y sin estar exentas de críticas,³⁹ la DDS y el Decreto n.º 56 sirvieron de marco para una serie de acciones gubernamentales afirmativas importantes para la población LGBTI+ como la creación de normativas especiales en los ministerios de Salud, Trabajo y Justicia y Seguridad Pública, entre otros. Sin embargo, una de las principales debilidades de la DDS y el Decreto n.º 56 era su continuidad ante los vaivenes de la alternancia política en el Ejecutivo sin un cuerpo legal específico y explícito que le amparara.

Fue así como en junio de 2019, fue posible observar la inseguridad jurídica que rodea las políticas estatales inclusivas con la población LGBTI+. La nueva

³⁷ Henry (hombre gay, 32 años), *Entrevista personal* por Roberto Zapata (29 de abril de 2020).

³⁸ Wendy (mujer lesbiana, 38 años), *Entrevista personal* por Roberto Zapata (30 de abril de 2020).

³⁹ Por ejemplo: D. Jacobo y F. Melara, «Análisis de las acciones estatales realizadas en el marco de la normativa internacional para la protección de los derechos de las personas lesbianas, gays, bisexuales y transgénero (LGBT), estudio comparativo El Salvador y Costa Rica, durante el período 2010-2016», (Tesis de Licenciatura, Universidad Francisco Gavidia, 2018), 112.

administración presidencial de Nayib Bukele eliminó la Secretaría de Inclusión Social y con ella la DDS; además, la aplicabilidad del Decreto n.º 56 quedó prácticamente truncada, ya que era la SIS la institución facultada para velar por la implementación de dicho decreto. Varias organizaciones LGBTI+ denunciaron esta medida,⁴⁰ considerándola un retroceso que impactaba negativamente el acceso de este grupo social a servicios y programas públicos de protección social.

Otro escenario donde también ha sido posible ver la desprotección estatal hacia la población LGBTI+ en precariedad es la emergencia sanitaria por el COVID-19. Desde que inició esta situación en el país, en marzo de 2020, distintos medios y organizaciones de derechos humanos,⁴¹ documentaron casos en los que personas de este colectivo han declarado estar en riesgo inminente de inseguridad alimentaria y habitacional debido a algunas medidas impulsadas por la administración presidencial de Nayib Bukele para contener la propagación de la pandemia, como la cuarentena domiciliar obligatoria que prohibió

la mayoría de las actividades económicas. A pesar de que el Gobierno anunció transferencias monetarias para un millón y medio de las familias más pobres del país,⁴² muchas personas LGBTI+ se quedaron fuera de esta medida debido a que este grupo social no estaba identificado como prioritario. Ante esta situación, organizaciones y activistas LGBTI+ han movilizado esfuerzos para llevar apoyo económico a sus pares más desprotegidos, aunque han manifestado dificultades para hacerlo.⁴³

Reflexiones finales

En el presente artículo se ha esbozado una realidad poco abordada por la ciencia económica, la precariedad de las condiciones sociolaborales y de cuidados en las personas LGBTI+. En El Salvador, esta situación está mejor marcada que en sus contrapartes heterosexuales cisgénero, debido a los procesos de rechazo, exclusión y discriminación que enfrentan a lo largo de sus vidas por parte del Estado, del mercado y de sus familias. La mayoría de veces, cuando una persona LGBTQ se encuentra en situación

40 V. Guzmán, «Federación LGBTI cuestiona el desamparo a la diversidad sexual en el nuevo gobierno», *El Faro*, 4 de noviembre de 2019. Consultado en https://elfaro.net/es/201911/el_salvador/23760/Federaci%C3%B3n-LGBTI-cuestiona-el-desamparo-a-la-diversidad-sexual-en-el-nuevo-gobierno.htm

41 Consultar a P. Rosales, «El Salvador: falta de atención, ataques en redes y discriminación a trans», *Agencia Presentes*, 4 de abril de 2020. Consultado en <https://agenciapresentes.org/2020/04/04/covid-19-en-el-salvador-falta-de-atencion-ataques-en-redes-y-discriminacion-a-trans/>;

42 Presidencia de la República, Presidente Nayib Bukele confirma la entrega del subsidio de \$300 a 750,000 familias, 6 de abril 2020. Consultado en <https://www.presidencia.gob.sv/presidente-nayib-bukele-confirma-la-entrega-del-subsidio-de-300-a-750000-familias/>

43 Colectivo LGBTI Estrellas del Golfo, «Agradecemos a Lasos Solidarias por su apoyo en estos momentos críticos que estamos pasando (...)». Publicación de *Facebook*, 12 de abril de 2020. Consultado en https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1116508178710213&id=100010531230633

de desamparo, su pareja y su red comunitaria de pares son las únicas fuentes de apoyo con las que puede contar.

Aunque el Estado salvadoreño cuente con programas y políticas de protección social para la población más vulnerable, distintas fuentes han documentado en reiteradas ocasiones que las prestaciones no llegan a la población LGBTI+ en igualdad de condiciones. Una de las razones de esto es que el marco legal actual es insuficiente para garantizar la formulación y cumplimiento de políticas públicas con enfoques afirmativos hacia personas con orientación sexual e identidad de género no normativas en condición de precariedad. Mientras esta situación se mantenga, las personas LGBTI+ seguirán enfrentando arbitrariedades de parte de instituciones gubernamentales y del funcionariado público motivado por prejuicios y odio.

La planificación del accionar estatal en el país debe incorporar integralmente los enfoques de género, inclusión social y derechos humanos para poder garantizar un sistema de protección social que también responda a las particularidades de las personas LGBTI+. Para ello, las fuerzas vivas organizadas y progresistas de la sociedad civil deben impulsar reformas estructurales al marco legal, institucional y fiscal del país, a fin de poder asegurar los recursos idóneos para constituir un sistema de protección social digno, sostenible e inclusivo con todas las personas del país. Solo a través de un proyecto colectivo así, se lograría fortalecer el rol del Estado dentro de la organización social de los cuidados, mejorando las condiciones socioeconómicas de los grupos excluidos como la población LGBTI+ y, a la vez, serviría para disminuir la precariedad generalizada y las desigualdades en nuestro país.

Avances de Investigación





La memoria histórica dentro del discurso político ideológico de los colectivoslésbicos

MARIANA LETICIA IRAHETA¹

Universidad de El Salvador

Resumen

El presente trabajo expone desde una perspectiva antropológica una aproximación a la construcción del discurso político ideológico de los colectivoslésbicos, los cuales han logrado incursionar, no únicamente en los grupos plenamente feministas, sino también en la población LGBTI+, dentro de la búsqueda de un cambio estructural desde sus propios espacios como mujeres lesbianas.

Palabras clave: Feminismo, lesbiana, memoria histórica, discurso político, movimientos sociales.

Abstract

In the present work from an anthropological perspective, an approach will be made of the construction of the ideological political discourse of lesbian groups, which have managed to venture not only into fully feminist groups, as well as the LGBTI+ population, in search of a structural change from their own spaces as lesbian women.

Keywords: Feminism, lesbian, historical memory, political discourse, social movements.

¹ Estudiante de 5^o año de la Licenciatura en Antropología Sociocultural, Universidad de El Salvador.

* Fecha de recepción: 15 de abril. Fecha de aprobación: 5 de mayo de 2020.

Introducción

En el presente artículo se hará una pequeña aproximación a la construcción de los discursos políticos de la población lésbica salvadoreña, además se abordará la importancia de retomar estos, ya que el interés actual por esta temática no viene solamente del auge que ha emergido en los estudios realizados en torno a la población LGBTI+ desde diversas temáticas y posturas académicas.

En este caso, ahondaré sobre la población de lesbianas, trayendo a colación la necesidad de comprender y analizar sus procesos de organización, así como su accionar político dentro de la sociedad en una búsqueda por transformar todos aquellos aspectos con los que luchan como mujeres y también como mujeres lesbianas.

Ya que con el paso del tiempo y la creciente inclinación dentro de las investigaciones sobre la comunidad LGBTI+² se ha interesado únicamente en profundizar en las investigaciones en torno a hombres gays y personas transexuales, se ha dejado de lado o retomado vagamente a la población de lesbianas, siendo pocos los trabajos que abordan a estas mujeres y sus luchas. Es así como el presente trabajo consta de dos apartados esenciales, siendo el primero: «De la clandestinidad a las rebeldías», un acercamiento histórico sobre esta población de mujeres y las diversas fases fundamentales que han formado un papel importante en la construcción del discurso

político, así como la construcción de sus colectivos y organizaciones con los cambios y procesos que estos conllevan. En el segundo apartado tenemos «La memoria histórica y la configuración del discurso político», un análisis de la memoria histórica y cómo esta aporta a la creación del discurso y de las agendas políticas que estas mujeres practican en sus cotidianidades, siendo la memoria y la historia aspectos fundamentales para las luchas políticas que buscan generar cambios; asimismo, se tiene el análisis del discurso político que busca generar cambios desde las arenas de acción.

De la clandestinidad a las rebeldías

Con el paso del tiempo y los diversos estudios, las personas que se han dedicado a realizar investigaciones en torno a esta población de mujeres han expuesto el hecho de que han existido etapas fundamentales para este movimiento, logrando así identificar tres fases primordiales que nos permiten conocer más sobre esta población, sus formas de organizarse y su compromiso con la transformación y el autodescubrimiento.

La primera de estas fases comprende desde la década de 1980 hasta mediados de la década de 1990, tomando en cuenta el contexto del país con el conflicto político militar y la participación de mujeres en su mayoría dentro del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). De manera que Kelley Ready, nos plantea:

² LGBTI+: lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, intersexuales y más.

Aunque las organizaciones de mujeres habían existido anteriormente, la guerra cambió profundamente la posición de las mujeres en la sociedad salvadoreña e impulsó nuevas razones para organizarlas.³ La oposición armada y civil tenía que atender las necesidades de las mujeres para reclutarlas a su causa y mantener su apoyo.⁴

Fue así como las agrupaciones de mujeres y su participación dentro de los grupos insurgentes generó un impulso para organizarse y contribuir a la causa del momento en ese contexto. Sin embargo, en palabras de Amaral Arévalo,⁵ las mujeres en este tiempo y con estas participaciones tuvieron que cambiar su forma de ver el mundo y adaptarse al «machismo» de estos grupos para poder resistir y contribuir con los cambios, sin tener mayor reconocimiento por sus acciones.

De esta forma, Sara Gross⁶ nos propone en su tesis que en épocas del conflicto armado, el caso de las mujeres lesbianas fue también representativo por su doble clandestinidad, ya que no contaban con espacios que permitieran compartir desde la colectividad lésbica, siendo la guerra un momento de represión para cualquier expresión que se saliera de la norma, ya que existía el riesgo de perder la vida.

Estas expresiones de represión y clandestinidad abrieron pautas para agruparse como mujeres en un primer momento feministas, siendo estas agrupaciones orientadas por otras activistas que venían del extranjero. De este modo, fundaron sus propios grupos pensados específicamente para mujeres lesbianas y para luchar por una apertura a los espacios de concientización y formación de mujeres.

Media Luna fue uno de los resultados de la lucha contra la lesbofobia como una respuesta al movimiento feminista regional, siendo esta el producto de:

En 1992, previo al VI Encuentro Feminista de Latinoamérica y el Caribe a realizarse en 1993 en El Salvador. Se realizó en Montelimar, Nicaragua, una reunión de feministas como un pre-encuentro. Este fue el momento cuando las lesbianas se visibilizaron, hubo un gran susto y escándalo porque vieron besarse a algunas. A partir de esta experiencia, algunas vinieron y dijeron que había necesidad de crear espacios propios para las lesbianas, porque no habían visto acogida en el movimiento feminista y así comenzó el espacio de la colectiva lésbica las medias lunas.⁷

Así se abrió un espacio de libre expresión y descubrimiento en torno a su sexualidad

3 Kelley Ready, «El Infeliz "acompañamiento" del lesbianismo con el feminismo en El Salvador y su coqueteo con el movimiento internacional por los derechos de los gays», 1993.

4 Ready, «El Infeliz "acompañamiento" del lesbianismo con el feminismo en El Salvador y su coqueteo con el movimiento internacional por los derechos de los gays».

5 Amaral Arévalo, *Entre Placeres y Rebelías: organización del movimiento de mujeres lesbianas en El Salvador*, 2017.

6 Sara García Gross, «Aproximación a la memoria histórica de las expresiones organizativas lésbicas de El Salvador en la post guerra (1992-2017)», (Tesis de pregrado), (Ciudad de Guatemala, 2017).

7 Silvia Matus en García Gross, «Aproximación a la memoria histórica de las expresiones organizativas lésbicas de El Salvador en la post guerra (1992-2017)». (Fragmento de entrevista a Silvia Matus), 36.

mediante charlas y discusiones abiertas al público, haciendo énfasis especial en las mujeres lesbianas. Así dejaron un primer legado que en el futuro se convertiría en un pilar importante para la creación de nuevos colectivos lésbicos.

La segunda fase comprende del año 2000 hasta el 2009, acá Dinora Dueñas,⁸ en su publicación de historias de vida de mujeres lesbianas, nos expresa que fue un momento para consolidar la identidad y la acción política lésbica.

Fue aquí donde también se dio el establecimiento de varios colectivos lésbicos, donde los intereses de cada una de las activistas fue implementar proyectos desde distintas temáticas, comenzando así la instauración de una identidad lésbica como tal en un nivel político, esto buscando incidir dentro de todos los contextos donde estas mujeres formaran parte y se manifestaran.

Dentro de este contexto, los colectivos también buscaron incorporar una agenda política que apostara por la visibilización lésbica. Además, se plantean la necesidad de construir más allá del ser únicamente mujer, sino también construir y aportar como mujeres lesbianas. En esta fase se descubrió la importancia de la creación de varios espacios en los que se debatiera sobre la construcción de qué significa ser lesbiana, sus luchas y opresiones, por medio de actividades diversas.

La tercera fase comprende del año 2009 hasta el presente, acá se establecen todas aquellas organizaciones que han perdurado dentro de la población, generando proyectos que apuestan por la visibilidad lésbica, así como algunos colectivos han creado nuevamente espacios exclusivos para mujeres lesbianas.

Entre algunos de los proyectos de visibilidad polémicos que se manifiestan desde las rebeldías, tenemos:

[...] La campaña para visibilizar la existencia lesbiana, pancartas que decían: *Viviendo el feminismo. Soy lesbiana porque me gusta y me da la gana!!!* En este contexto se colocó una valla que fue retirada por orden del Consejo Nacional de la Publicidad, en complicidad con la Alcaldía de San Salvador.⁹

Por medio de estos mensajes se tomaron espacios que antes eran exclusivamente para personas heterosexuales, transformándolos por medio de sus discursos y de su agenda política mediante diversas actividades que ayudan a fomentar el conocimiento sobre esta población, además de lograr la irritación y la censura de la otra población.

Fue así como empezaron a establecerse los nuevos colectivos catalogados «lesbofeministas», los cuales abordan nuevamente la importancia de reivindicar qué es ser una

⁸ Dinorah Aguiñada Deras, *Historias de vida de Mujeres Lesbianas: Una aproximación a la comprensión de los orígenes y formas de discriminación de mujeres lesbianas en El Salvador* (San Salvador, El Salvador: Equipo Maíz, 2017).

⁹ Aguiñada Deras, *Historias de vida de Mujeres Lesbianas*, 13.

mujer lesbiana dentro de todos los espacios. Estos nuevos grupos vienen a incidir no solamente dentro del contexto local, sino dentro de un movimiento más regional que busca una mayor incidencia y una mayor red de apoyo.

Este nuevo bloque de colectivas y activistas trajo nuevamente a colación la necesidad de crear espacios específicos para mujeres lesbianas, así como retomar un activismo que esté ligado a la transformación del Estado, el cual en ese momento inició con la eliminación de la discriminación dentro de estos colectivos.

Con el pasar del tiempo, estos grupos también han sufrido cambios, hoy en día tienen un papel fundamental dentro del movimiento feminista salvadoreño, desde las luchas interseccionales en la búsqueda por un fin común hasta generar nuevas relaciones de soporte y ayuda mutua.

Todo lo anterior dentro de la nueva necesidad de crear y construirse desde el feminismo como una herramienta que les permite subsistir como mujeres lesbianas, siendo esta una propuesta política transformadora para vivir desde el placer y las rebeldías. Del mismo modo, ahondan en la necesidad de cambiar los sectores del Estado que oprimen e invisibilizan a todas aquellas expresiones disidentes. Estas participaciones dentro del movimiento feminista han generado nuevas perspectivas y planteamientos de lucha a las que se acuerpan, generando así una red de apoyo no solo para nuevas colectivas y activistas, sino también

para un grupo mayor que permita el alcance de todas aquellas necesidades planteadas en las primeras organizaciones.

La memoria histórica y la configuración del discurso político

El tema de memoria histórica, así como el de la memoria colectiva, se ha estudiado bastante desde distintas áreas y disciplinas académicas, siendo una de estas la antropología, la cual nos brinda una amplia gama de herramientas para comprender y analizar la memoria histórica, ya que es a partir de la memoria que los seres humanos cimientan sus propias concepciones en el presente, las cuales confrontan hechos del pasado con los del presente.

Para comprender un poco más sobre la memoria, retomaré la concepción de Elizabeth Jelin,¹⁰ quien nos menciona que la memoria debe ser entendida como parte de un proceso subjetivo que tiende a estar ligado a las experiencias y aspectos simbólicos y materiales. También indica que se debe reconocer a la memoria como un objeto de disputas, conflictos y luchas, de tal manera que nos solicita prestar atención detenidamente al rol activo y productor del sentido de los participantes que se encuentran dentro de esas luchas que están mayormente enmarcadas dentro de relaciones de poder. Jelin también menciona que es necesario «historizar» a las memorias, es decir, reconocer que existen cambios históricos con respecto al pasado, así como también en los

¹⁰ Elizabeth Jelin, *Memorias de la represión* (Madrid: Siglo XXI Editores, 2002).

lugares asignados a las memorias en diferentes sociedades, climas, culturas y espacios de lucha política e ideológica.¹¹

De esta manera, Jelin nos orienta a comprender la memoria como un foco importante que abre el paso a las narrativas, al olvido, al silencio, entre otras acciones que abren un espacio para comprender la construcción de la memoria como tal dentro de los grupos sociales. Dentro de este análisis, también es importante ahondar en la importancia del término de «memoria colectiva», en este caso, tomaremos la visión de Maurice Halbwachs en su publicación sobre las memorias colectivas. Halbwachs nos hace énfasis en ya no solo ver las cosas en torno a nuestra propia percepción de los sucesos que ocurren a nuestro alrededor, él hace énfasis en que la memoria y el no-olvido de los sucesos ocurren gracias a esa visión colectiva de los hechos en donde cada uno de los participantes ayuda a construir esos hechos que se vuelven fundamentales para la construcción de la memoria.

De esta forma, llegamos a la concepción de memoria colectiva de Halbwachs, donde nos dice:

La memoria colectiva, por otra parte, envuelve las memorias individuales, pero no se confunde con ellas. Evoluciona según sus leyes, y si bien algunos recuerdos individuales penetran también a veces en ella, cambian de rostro en cuanto

vuelven a colocarse en un conjunto que ya no es una conciencia personal.¹²

Creando así una conciencia grupal que transforma a los grupos sociales, donde cada uno de los sujetos pertenecientes a esta conciencia aporta algo a su construcción desde lo individual, así como desde lo colectivo. De este modo, se generan los recuerdos y las distintas expresiones que impiden el olvido.

Ante lo anterior, llegamos a la construcción de «memoria histórica», de manera que no toda la percepción de la memoria puede ser considerada como tal, así como dice Halbwachs sobre que en un primer momento:

La historia es un cuadro de cambios y es natural que se persuade de que las sociedades cambian sin cesar, porque fija su mirada en el conjunto y casi no pasa año en que, en una región de ese conjunto, no se produzca alguna transformación. Ahora bien, ya que para la historia todo está ligado, cada una de esas transformaciones debe reaccionar sobre las otras partes del cuerpo social y preparar, aquí o allí, un nuevo cambio.¹³

De manera que, en un primer momento, contrastamos a la memoria colectiva como aspectos separados, ya que no todos aquellos recuerdos denominados colectivos pueden ser considerados como partes para

¹¹ Jelin, *Memorias de la represión*, 2.

¹² Maurice Halbwachs, *Las memorias colectivas* (España: Prensa Universitaria de Zaragoza, 2004).

¹³ Halbwachs, *Las memorias colectivas*.

construir la historia, aunque no por eso se desligan totalmente. También Jelin menciona que para realizar estudios en torno a la memoria histórica es importante considerar los llamados anclajes de las memorias, para ello hay que establecer que el estudio de la memoria no es solamente una inquietud aislada de un contexto político y cultural específico en los grupos sociales. Jelin también propone y hace ahínco en que es imposible partir de una sola idea de memoria en donde exista una sola visión y una sola interpretación del pasado, ya que:

Siempre habrá otras historias, otras memorias e interpretaciones alternativas [...] el espacio de la memoria es entonces un espacio de lucha política, y no pocas veces esta lucha es concebida en términos de la lucha contra el olvido.¹⁴

También dentro de los estudios de la memoria histórica, no solamente es importante la fecha o el inicio del suceso en sí que marcó al grupo social, sino que es esencial observar cómo este suceso aún se encuentra haciendo cambios en el presente de los grupos sociales; en este sentido, Jelin nos dice:

Ubicar temporalmente a la memoria significa hacer referencia al espacio de la experiencia en el presente. El recuerdo del pasado está incorporado, pero de manera dinámica, ya que las experiencias incorporadas en un momento dado pueden modificarse en momentos posteriores.¹⁵

Por tanto, la memoria y la historia configuran una parte esencial de las transformaciones y las luchas políticas dentro de los grupos, desde los lugares donde se generan las relaciones sociales. En el caso de la población de lesbianas salvadoreñas, la memoria configura un papel importante dentro de su articulación, ya que gracias a experiencias y eventos pasados han logrado articular una visión que busca transformar su entorno. Para lograr identificar estos aspectos de la memoria es necesario ubicar a todos aquellos recuerdos, tanto individuales como colectivos, que vienen formando parte de un legado de mujeres y agrupaciones que marcaron un antes y un después en las formas de organizarse y ejercer activismo como lesbianas.

Debido a lo anterior y con el paso del tiempo, se han abierto debates en torno a esta población y a su memoria histórica por parte de las propias mujeres, ya que en un primer momento se manejó un discurso en torno a un legado de vida comunitaria y agrupaciones clandestinas que vivieron los primeros esbozos de lesbofobia, así como que fue uno de los primeros pasos para la visibilidad como mujeres lesbianas dentro de su contexto. Es así como uno de los aspectos importantes a retomar dentro de la memoria es la constante lucha contra la lesbofobia, ya que no es un tópico que haya estado siempre presente. En este sentido, Kelley Ready retoma esta lucha como uno de los principales pilares para crear la colectiva La Media Luna y menciona en su publicación: «En tanto que la vivencia

¹⁴ Jelin, *Memorias de la represión*.

¹⁵ Jelin, *Memorias de la represión*.

del lesbianismo no era nada nuevo en El Salvador, afirmarla como una identidad social y desafiar la lesbofobia sí fue algo nuevo a nivel político y cultural [...]».¹⁶

La Media Luna fue uno de los primeros esfuerzos de agruparse en colectividades para mujeres lesbianas y se convirtió en un pilar fundamental para las colectivas futuras; fue un pilar para la consolidación de un activismo mucho más serio en cuestión de visualización y posturas teóricas que velan hacia el autocuidado y la autonomía como colectivas.

Otra discusión actual es sobre la incidencia y la visibilidad lésbica. Es una temática que hoy en día ha tomado bastante poder porque aún se discute para buscar alternativas que lleven a un cambio social y estructural. Asimismo, aún se discute una apertura desde los sistemas de salud para poder hablar sobre salud sexual femenina y los cuidados necesarios; de la misma forma se habla de la lucha por espacios propios para el debate y goce entre mujeres lesbianas, retomando la idea de las rebeldías lésbicas.

Es así como por medio de estos espacios de reunión y consenso se generan diversas acciones como:

[...], se decide apostarle a la toma de espacios públicos para dejar constancia de la existencia lesbiana, quienes salieron del aislamiento. De esta forma, se posicionan públicamente el día de la Rebeldía

Lésbica, el 13 de octubre, con una caravana lésbica.¹⁷

Estas acciones poco a poco van obteniendo avances desde la visibilidad y el gane de nuevos espacios que buscan generar nexos entre las mujeres jóvenes y mayores, en un intento de generar debates y conciencia acerca de todas aquellas luchas intergeneracionales, logros y conocimientos que se han adquirido con el tiempo y con los procesos formativos, sin dejar de lado las diversas experiencias que se generan desde las colectivas.

Dentro de estos espacios de discusión, debate e intercambio, surgen discursos políticos basados en la memoria y en las experiencias que buscan transformar su entorno de manera pública con diversas actividades que generen impacto y así lograr poner en discusión aquellos tópicos que son fundamentales para lograr dichos cambios. Es así como estos discursos generados por estos colectivos de mujeres adquieren importancia en la búsqueda de incidir políticamente en sus lugares de procedencia y así generar pequeñas agendas que produzcan cambios dentro del Estado. De esta manera, para comprender este discurso, se tiene que primero analizar cómo está construido un discurso de índole política y cómo este viene a configurar y hacerse espacio dentro del contexto donde se emplea, para ello

¹⁶ Ready, «El Infeliz "acompañamiento" del lesbianismo con el feminismo en El Salvador y su coqueteo con el movimiento internacional por los derechos de los gays».

¹⁷ Aguiñada Deras, *Historias de vida de Mujeres Lesbianas*, 12.

utilizaré la propuesta hecha por Gilberto Giménez sobre el discurso como una práctica enunciativa que se debe considerar según las condiciones sociales de producción, las cuales pueden ser condiciones tanto institucionales, ideológicas-culturales e histórico-coyunturales; además, Giménez también plantea la concepción del discurso como una práctica que tiende a significar tres cosas a la vez:

- a) Todo discurso se inscribe dentro de un proceso social de producción discursiva y asume una posición determinada dentro del mismo y por referencia al mismo [interdiscurso].
- b) Todo discurso remite implícita o explícitamente a una «premisa cultural» preexistente que se relaciona con el sistema de representaciones y de valores dominantes (o subalternos), cuya articulación compleja y contradictoria dentro de una sociedad define la formación ideológica de esa sociedad.
- c) Todo discurso se presenta como un práctica socialmente ritualizada y regulada por aparatos en el marco de una situación coyuntural determinada.¹⁸

No obstante, según la propuesta realizada por Michel Foucault, en su ensayo del orden del discurso, nos habla sobre la creación de estos discursos y su implementación que viene siendo un acto generado desde

alguna élite que posee algún poder, en este caso serían las directivas y todas aquellas activistas de años que se han tomado el liderazgo de la población encabezándola, de manera que lo expresado por este discurso es controlado y al final termina siendo un elemento más de control.

De esta forma, Foucault nos propone:

Como si el discurso, lejos de ser ese elemento transparente o neutro en el que la sexualidad se desarma y la política se pacifica, fuese más bien uno de esos lugares en que se ejercen, de manera privilegiada, algunos de sus más temibles poderes. Por más que en apariencia el discurso sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder.¹⁹

Nos han venido enseñando que el poder puede ejercerse por medio de las relaciones ya establecidas por los sujetos en todos los aspectos de la vida cotidiana como miembros de una sociedad, donde cada una de estas relaciones es respectivamente internalizada por los individuos; es así como estas relaciones forman parte de la construcción del sujeto mismo, ya que estas vienen siendo predicadas dentro de los espacios de desarrollo desde la infancia. Todo esto crea otro tipo de racionalidad dentro del sujeto.

De esta forma, el discurso según Foucault «trata de determinar las condiciones de su

¹⁸ Gilberto Giménez, *Poder, Estado y Discurso, perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico* (México: UNAM, 1985).

¹⁹ Michel Foucault, «El sujeto y el poder», *Revista Mexicana de Sociología* (1988): 3-20.

utilización, de imponer a los individuos cierto número de reglas y no permitir de esta forma el acceso a ellos a todo el mundo». Así también se puede brindar una explicación de por qué el discurso generado por estas mujeres adquiere importancia en la búsqueda de incidir políticamente y generar una agenda en torno a este, para esto haré uso del análisis también propuesto por Michel Foucault, quien nos dice:

[...] en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.²⁰

Es así como este discurso busca tomarse y transformar los espacios, de manera que las mujeres lesbianas obtengan un protagonismo que se les ha venido relegando e invisibilizando, debido a que como población siempre se han encontrado aisladas o trabajando desde pequeños espacios dentro del movimiento LGBTI+, siendo este discurso una parte esencial del cuestionamiento de todas las normas ya establecidas en la sociedad en torno a ser mujer.

Es importante recalcar que en cada uno de estos colectivos se muestra un esbozo para originar un cambio dentro de la sociedad

salvadoreña y dentro de la visión antes creada en torno a la imagen de ser lesbiana, así buscan influir por medio de pequeñas agendas políticas y generar una transformación a nivel estructural; un ejemplo de ello es el momento cuando negocian una identidad política que se evidencia desde su cotidianidad al transgredir algún sistema que oprime a las mujeres lesbianas y también cuando luchan por la erradicación de la lesbofobia en algunos estratos. Una campaña que han generado es «Soy Lesbiana, insisto, resisto y existo», que habla de sus luchas y de cómo son discriminadas no únicamente por ser mujeres, sino también por ser mujeres lesbianas, así le hacen frente a estos sistemas de opresión dentro del Estado y del contexto, buscando un cambio estructural y radical dentro de esos contextos. También se han conformado diversos proyectos que aportan a la preparación y concientización de las mujeres pertenecientes a la población:

[...] se conformó la Escuela de Formación Lesbofeminista, proceso que procura mejorar el posicionamiento político público y la integración de distintos colectivos lésbicos y lesbianas independientes en una Red de Mujeres Lesbianas, que posicionen sus demandas ante la opinión pública y que contribuya a la erradicación de las discriminaciones hacia las mujeres lesbianas. Además se cuenta con un pliego de demandas de las mujeres lesbianas.²¹

²⁰ Michel Foucault, *El orden del discurso* (Buenos Aires, Argentina: Tusquets Editores, 2003).

²¹ Aguiñada Deras, *Historias de vida de Mujeres Lesbianas*, 13.

De esta forma, han dado mayor auge a proyectos que brindan apertura para conocer y ser parte de estos colectivos, así como el de la escuela que tiene por finalidad dar una base que complementa de manera interseccional y específica la temática dentro de la formación de las participantes, de manera que no solamente tomen conciencia de la identidad política, sino que a la vez adquieran un conocimiento a nivel intermedio sobre el feminismo y sobre el feminismo lésbico.

Así han llevado estos conocimientos a la práctica del discurso que día a día practican desde sus propias trincheras, desestimando el discurso y las imágenes creadas en torno a las mujeres lesbianas, lo que obliga a las participantes a cuestionar su entorno y a todos aquellos medios que ejercen el poder dentro de la sociedad, demandando así la autonomía de los cuerpos y compartiendo metas con los colectivos feministas, además de generar alianzas que ayudan a continuar una lucha interseccional.

Asimismo, tienen como una de sus principales apuestas políticas cuestionar y transgredir la heterosexualidad obligatoria que oprime los cuerpos de las mujeres, así como transgredir todos los sistemas de opresión establecidos como régimen político, como la heterosexualidad, el sistema racista, capitalista, clasista y colonialista que mantiene aún a las mujeres al servicio de los hombres. Además, buscan sanar y acuerparse como grupo de mujeres ayudando a las otras, partiendo del hecho que todas buscan las mismas transformaciones y cambios, ya que son parte de un solo movimiento. Todas estas apuestas

políticas abren nuevas pautas para organizarse y resistir desde el lesbianismo, así como desde el lesbofeminismo, tirando todas aquellas ideas impuestas que se tenían sobre las agrupaciones de mujeres lesbianas en la búsqueda de perdurar y transformar, además han generado pequeños espacios exclusivos para el debate y, más específicamente, para mujeres lesbianas, los cuales eran espacios que ya se creían perdidos y olvidados

A manera de cierre

A partir de los datos recolectados en el campo etnográfico, se puede respaldar la existencia de las luchas que las mujeres lesbianas han llevado a cabo dentro de sus distintas fases y cambios. A partir de estas luchas se logran comprender los diversos colectivos que forman parte de esta población, ya que tienen por finalidad crear nuevos espacios importantes que son contruidos exclusivamente para mujeres lesbianas, así como retomar la lucha y los diversos espacios políticos, ya que como mujeres lesbianas nunca habían intentado incursionar por medio de su discurso, agendas políticas y sus activismos.

A partir de esto, también es necesario comprender la importancia de la memoria histórica y el discurso, y cómo ambos se encuentran relacionados en la búsqueda de ejercer cambios por medio de propuestas que buscan construir dentro de las relaciones sociales y sus espacios nuevas perspectivas, así como lograr aquellas visiones planteadas por aquellos grupos de mujeres que se encontraban en las clandestinidades,

generando así cambios y avances para las nuevas generaciones. Estos cambios forjarán nuevas cohesiones y un territorio de relaciones sociales aún más grande, haciendo valer sus luchas dentro de estas nuevas expresiones interseccionales que buscan el crecimiento y la creación por medio del feminismo de las participantes. De este modo, abrirán nuevos espacios de debate y nuevas necesidades que se buscarán cumplir junto con las que ya estaban establecidas.

También se debe recalcar la importancia de investigar a estas poblaciones relegadas dentro de los estudios, generando nuevos

contenidos que aporten al conocimiento, así como al análisis de estas temáticas, en este caso se trató de la población lésbica salvadoreña con sus cambios y configuraciones que ha vivido a lo largo de la historia en sus contextos.

Aunque este solo es un primer acercamiento, busca abrir nuevas pautas a futuros estudios en torno a esta población y sus luchas que con el tiempo van ganando más espacios y visibilidad dentro de la sociedad, siempre en la búsqueda de lograr transformaciones sociales que cambien las perspectivas, imágenes y sentimientos acerca de estas mujeres.



«Quiero ser mujer»: La construcción de la identidad en un grupo de mujeres trans en Costa Rica

KELLER ARAYA MOLINA¹
Universidad de Costa Rica

Resumen

Este artículo es un avance de la investigación titulada: «... *me siento como una mujer*», Una etnografía sobre la construcción identitaria en un grupo de mujeres trans en Costa Rica». El objetivo de este estudio fue analizar las experiencias del proceso de construcción de las subjetividades en un grupo de mujeres trans a partir de su experiencia vivida en su relación con el sistema normativo de género y las decisiones tomadas en función de su propio cuerpo. Con este fin, la pregunta de investigación fue la siguiente: ¿Cómo se construyen las mujeres trans en el marco de su propio proceso de subjetivación? La pregunta de investigación se respondió mediante la realización de un trabajo de campo etnográfico con mujeres trans que fue llevado a cabo entre los años 2015 y 2019 en San José, Costa Rica. La etnografía mostró que estas personas se sienten mujeres, por ello intentan verse y actuar con base en imágenes de lo que la sociedad y cultura creen que es lo «femenino». Además, las otras personas procuran ajustarlas a estas imágenes y también las juzgan. Teniendo esto en consideración se propone que las mujeres trans construyen su identidad a partir de lo que sienten ser y en estrecha relación con otras personas.

Palabras clave: Trans, mujeres trans, identidad, etnografía, sistema normativo de género.

¹ Bachiller en Antropología por la Universidad de Costa Rica. Licenciado en Antropología Social y estudiante de la Maestría Académica en Antropología por la Universidad de Costa Rica. Correo electrónico: kelleraraya@gmail.com

* Fecha de recepción: 15 de abril. Fecha de aprobación: 21 de abril de 2020

Abstract

This article is a preview of the research titled: «“... *me siento como una mujer*” Una etnografía sobre la construcción identitaria en un grupo de mujeres trans en Costa Rica». The objective of this study was to analyze the experiences of the process of construction of the subjectivities in a group of trans women from their lived experience, in their relationship with the normative gender system and the decisions made based on their own body. To this end, the research question was as follows: How do trans women construct themselves within the framework of their own subjectivation process? The research question was answered by conducting ethnographic fieldwork with trans women, carried out between 2015 and 2019 in San José, Costa Rica. Ethnography showed that these people feel like women, so they try to see and act based on images of what society and culture believes to be “feminine”. In addition, the other people try to adjust them to these images and also judge them. Taking this into consideration, it is proposed that trans women construct their identity from what they feel to be and in close relationship with other people.

Keywords: Trans, trans women, identity, ethnography, gender normative system.

Todas las mujeres se construyen y todas se construyen de diversas maneras según la cultura, el tiempo y el espacio geográfico en el que se encuentran; además, su construcción es constante, nunca acabada. Sin embargo, las protagonistas de este texto parten de un lugar distinto al de la mayoría de las mujeres para llevar a cabo esta construcción, y lo hacen porque fueron ubicadas en otro lugar respecto a las casillas de sexo y género que la sociedad ha construido. Se les ubicó, inicialmente, en una posición que no fue la de mujeres, sino que fueron inauguradas socialmente como hombres. A estas se les reconoce en la actualidad como mujeres trans.

Lo trans hace alusión al otro lado, más allá, sobre, a través, transformación o paso a una situación contraria.² En este documento es entendido en cuanto a tránsito, movimiento que deviene en algo distinto y construcción. Tránsito por el que atraviesan todas las personas, pero que las mujeres trans lo llevan al extremo, moviéndose de una posición en la cual fueron ubicadas por la sociedad, la de hombre, a otra, la de mujer. Siendo este un atributo característico de esta manifestación identitaria. También trans significa, en este texto, transgresión; porque ellas, al realizar este tránsito, transgreden los axiomas que la sociedad tiene respecto al sexo y al género, por ejemplo, acerca de que estas

2 Marta Lamas, «El fenómeno trans», *Debate feminista* n.º 39 (2009). Consultado en http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/039_01.pdf

son características «naturales» e instauradas desde siempre, inmutables, invariables, que se pertenece a uno u otro, entre otras.

En la presente investigación se quiso conocer acerca de la construcción identitaria que llevan a cabo las mujeres trans. Para ello se planteó hacerlo desde la antropología mediante un trabajo de campo etnográfico y con la interlocución de María, Deyanira, Luz, Sol, Antonia, Alexia y Virginia,³ junto a muchas otras anónimas, quienes se identifican como mujeres (trans) y han tenido que construirse y siguen haciéndolo como tales. Cabe destacar que la mayoría de ellas han estado relacionadas con la industria sexual, habitan la ciudad, pertenecen a estratos socioeconómicos medios/bajos y tienen alguna vinculación con el activismo concerniente al reconocimiento de su identidad de género y a otros derechos. Además, todas son personas mayores de edad y conscientes de su voluntariedad para participar en la presente etnografía.

Este artículo está dividido en cinco acápite temáticos. El primero aborda la razón por la que se desconoce cómo se construyen identitariamente las mujeres trans, la importancia de conocer este tema y propone un lugar desde donde conocerlo; el segundo plantea cómo se conoció sobre la

construcción identitaria de las mujeres trans; el tercero traza elementos conceptuales para entender esta construcción; el cuarto expone algunos avances del trabajo de campo etnográfico; mientras que el quinto esboza algunas reflexiones en torno al proceso de construcción de la identidad de las mujeres que fueron parte de la investigación.

1. Sobre la desconocida construcción identitaria de las mujeres trans

La mirada biomédica ha predominado sobre las mujeres trans. En la actualidad, esta particular visión considera a esta manifestación identitaria como una afección de naturaleza psiquiátrica o de salud sexual. Lo anterior se constata tanto en la *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM5*⁴ de la Asociación Americana de Psiquiatría, como en la *Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE-11)* de la Organización Mundial de la Salud (OMS). La primera considera lo trans como «Disforia de género», caracterizándose esta por una incongruencia entre el sexo que la persona siente o expresa y el que se le asigna;⁵ mientras que la segunda piensa a esta identidad dentro de las «Condiciones relacionadas con la salud sexual»⁶ y le denomina como «Discordancia de género»,

3 Nombres ficticios.

4 DSM es la abreviación de *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (en español: *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*).

5 Asociación Americana de Psiquiatría, *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM 5* (Arlington, V. A. Estados Unidos: Asociación Americana de Psiquiatría, 2013). Consultado en <http://www.eafit.edu.co/ninos/reddelaspreguntas/Documents/dsm-v-guia-consulta-manual-diagnostico-estadistico-trastornos-mentales.pdf>

6 Cabe destacar que la Organización Mundial de la Salud dejó de considerar a lo trans como una patología de carácter mental en el 2018, ahora la reubicó como una enfermedad de salud sexual. Al respecto véase: Marta Borraz, «La OMS deja de considerar la transexualidad un trastorno mental», *Eldiario.es*, 18 de junio de 2018.

caracterizándose por una discordancia entre el género experimentado de la persona y el sexo asignado.⁷

Esta visión ha servido de asidero para que la sociedad construya también su forma de mirar a las mujeres trans. Ha sido una mirada curiosa, extrañada y a la vez fascinada, pero también cargada de estereotipos, entre los que tenemos: «diferentes, extrañas, violentas, peligrosas, hipersexuales, anormales, enfermas y seductoras». Lo anterior es una mirada compartida por muchas personas, puesto que es producto de una determinada socialización que está fuertemente anclada en el imaginario social.

Ahora bien, esta particular forma de mirarlas, como la biomédica, ha invisibilizado a las mujeres trans y ha dicho que su construcción identitaria es anormal por no corresponder con sus estándares, dificultando realmente conocer cómo se construyen estas personas en términos identitarios, ya que conocer cómo se construyen las mujeres trans se hace pertinente en términos de generación de conocimiento científico como también político por la reivindicación de estas identidades en el tejido social y en medio de un contexto en que estas así lo solicitan.

Esta es la razón por la que esta investigación ha propuesto conocer cómo se construyen identitariamente estas personas desde otra mirada, la mirada antropológica. En primera instancia se hizo así porque esta es la disciplina que se ocupa del otro, pero no de cualquier otredad, sino de aquella que

causa extrañeza, es decir, de aquella que se desconoce, tal como la otredad de las mujeres trans, la cual ha sido invisibilizada por una determinada mirada hegemónica, estigmatizada, que ha dificultado conocer cómo se construyen a sí mismas y, por ello, resultan extrañas, puesto que se desconoce esta dimensión. En segundo lugar, porque la antropología garantiza el acceso a *las otras* personas, en su dimensión simbólica y cultural, y es desde allí que se construye el conocimiento. Ya está claro qué piensa la mirada hegemónica sobre la construcción identitaria de estas mujeres trans, ahora toca su turno para conocer desde ellas cómo se construyen identitariamente.

El tercer motivo de conocer la construcción identitaria que hacen estas personas desde la antropología se relaciona con que esta ciencia permite hacer una relectura de esta temática; asimismo, cambiar la mirada biomédica, que puede resultar invasiva y violenta, y mirarlas desde otro lugar en donde se valide su existencia sin la necesidad de una etiqueta que las patologiza. Por último, la antropología posibilita reivindicar la identidad de estas mujeres trans como una manifestación más de la diversidad humana. Esta misma mirada, la biomédica y sus implicaciones en el imaginario social, solo ha constreñido esta diversidad y es por ello que la antropología se presenta crítica a esta perspectiva y reconoce las múltiples formas identitarias que puedan existir.

Hasta aquí se ha propuesto que no se conoce cómo se construyen identitariamente

7 Organización Mundial de la Salud, «Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE-11)». Consultado en <https://icd.who.int/browse11/l-m/es#/http%3a%2f%2fid.who.int%2fid%2fentity%2f411470068>

estas mujeres porque ha habido una forma de mirar esta construcción que se considera anómala. Esta mirada ha sido predominante y ha invisibilizado este conocimiento. No obstante, hay otras posibilidades de ver esta construcción, las cuales permiten conocer cómo se construyen, tomando en consideración a sus protagonistas, escuchándolas, reivindicándolas y validándolas. De este modo, conocer cómo se construyen identitariamente estas mujeres trans es pertinente no solo en términos científicos sino también en políticos. Ahora, el siguiente apartado aborda cómo se conoció esta temática.

2. Propuesta metodológica: escucharlas y observarlas

Se ha pretendido conocer cómo se construyen identitariamente estas mujeres desde la propia voz de las personas protagonistas, es por ello que se eligió un tipo de investigación cualitativa, la etnografía, porque esta garantiza el acceso al otro, en este caso a las «otras», a las mujeres trans, a su universo de significados y a comprender desde allí lo que interesa indagar. Esto se hizo mediante el trabajo de campo. Puesto que uno de los principios en los que se basa el trabajo de campo es acceder a la significación mediante el punto de vista del «nativo» (la cultura se ve a través de quien la vive), por lo que, metodológicamente, el investigador se resocializa (conviviendo, participando, observando y aprendiendo sus códigos culturales), es decir, instrumentalizándose para conocer.

El trabajo de campo de esta investigación se ha hecho de manera intermitente entre

los años 2015 y 2019, aproximadamente, en el marco de cursos universitarios, mientras estaba terminando mi Bachillerato en Antropología por la Universidad de Costa Rica como en los cursos de la Licenciatura en Antropología Social por la misma Universidad. Este acercamiento inició por motivos laborales que me permitieron conocer y entablar relaciones con mujeres trans, luego se formalizó con el tiempo dispuesto dentro del Programa de Licenciatura para realizar el trabajo de campo.

Como se ha dicho en líneas anteriores, el conocimiento se construyó desde ellas, escuchándolas y observándolas, prestando atención a lo que tienen que decir de sí mismas, no lo que otros han dicho o dicen sobre ellas. Esto se logró escuchando sus discursos y, también, observándolas en su contexto, allí donde se dejan ser.

En total se realizaron seis entrevistas etnográficas a cinco mujeres trans con edades comprendidas entre los 20 y 60 años, aproximadamente. Todas se localizaron en la provincia de San José, Costa Rica. Las entrevistas se hicieron a partir del 2015 hasta el 2017, separadas en el tiempo. La duración de estas osciló entre dos horas y media y una hora. Se realizó, como mínimo, una sesión con cada sujeta que hace parte de la etnografía. En un caso se llevaron a cabo dos sesiones, cada una en días distintos. Se grabaron en audio y también se tomó nota. Además, se tuvieron otras pláticas con ellas que quedaron registradas en el Diario de Campo.

Las entrevistas etnográficas se realizaron en espacios previamente acordados entre la entrevistada y yo, con el criterio de que

resultaran cómodos para ambos y que permitiesen, en la medida de lo posible, que ella se explayase sin interrupciones sonoras o de terceros, lo cual se logró en casi la mayoría de los encuentros, con excepción de un par, puesto que en una entrevista había otra persona, no mujer trans, que insistía en dar respuestas a las preguntas que le hacía a la entrevistada; en otra sesión realizada en un restaurante, el hecho de masticar los alimentos interfirió en la grabación del audio de la entrevista.

En la entrevista etnográfica se indagó sobre temas relacionados a su autoconcepción, es decir, ¿quiénes son?, su infancia, su paso por la escuela y el colegio, la familia, el trabajo sexual, intervenciones corporales, metas futuras, entre otros. Entrevistarlas ha posibilitado, en términos generales, escrutar, desde su propio relato, cómo han concebido la naturaleza de su condición identitaria, qué hacen para ajustar su presencia en el mundo con este sentir y conocer cómo explican su existencia ante los otros.

Además, todos estos encuentros se aprovecharon para hacer observación participante, pero esta no se agotó allí, sino que se les observó mientras se estuvo junto a ellas cuando caminaban por la zona peatonal de la Avenida Central en San José, cuando iban a realizar alguna compra de una película «pirata» e interactuaban con un vendedor ambulante; cuando se acompañaban para esperar y tomar su bus; cuando se les invitaba a desayunar, cuando se daban los encuentros esporádicos en un bus o en medio de la acera y generaba alegría el encuentro e intercambio de saludos, afectos y algunas

palabras; cuando se habitaban sus espacios íntimos como lugares de residencia y barrios donde se reúnen a estudiar para obtener su bachillerato de secundaria, también, en los lugares a los que van a divertirse, bailar, tomar alcohol, en fin, a compartir con sus amigas en un ambiente lúdico. Además, cuando se les ayudaba a hacer un trabajo de la universidad; cuando se les miraba desde un auto y en la oscuridad de la noche o en las esquinas donde llevan a cabo el trabajo sexual; cuando se les acompañaba a hacer compras de abarrotes en el mercado; cuando se asistía a eventos académicos en las que ellas son invitadas para hablar sobre su identidad y aspectos relacionados y también cuando ellas acompañaban al investigador a tomar el tren de regreso a su casa.

Esta sección ha mostrado que la construcción identitaria de las mujeres trans se conoció a partir de ellas, escuchándolas, pero también observándolas. Esto ha sido posible debido al trabajo de campo etnográfico, el cual ha garantizado el acceso a estas personas y la elaboración de conocimiento desde allí. Ahora, en la siguiente sección se abordará como se propone entender conceptualmente la construcción identitaria de las mujeres trans en el marco de la presente investigación.

3. Propuesta conceptual para entender la construcción identitaria desde la antropología

Para efectos de esta investigación se ha sugerido concebir, en términos conceptuales, la construcción identitaria de las mujeres trans

desde una perspectiva relacional y dialógica del sí mismo con los otros, puesto que se considera que la identidad no solo es una realidad subjetiva, sino también el resultado de la interacción social, por lo que se propone entender la construcción identitaria de las mujeres trans que forman parte de la etnografía en términos relacionales y dialécticos del sí mismo con el otro.

Ahora bien, para comprender la construcción de la identidad en términos relacionales y dialógicos se plantean dos modelos teóricos. El primero se relaciona con la propuesta de Roberto Cardoso de Oliveira,⁸ quien entiende que las identidades se constituyen en el marco de relaciones dialécticas donde el contraste juega un papel predominante; además, introduce aspectos relacionados con el poder y las fricciones en el desarrollo de la identidad. Desde este modelo antropológico de relaciones de identidad, estas se hacen inteligibles cuando se relacionan entre sí, en contraste, de forma complementaria, por ejemplo: se invoca pertenencia cuando se está en contraste con otro grupo «diferente». La identidad sería, precisamente, esa ficción imaginaria que se construye en relaciones dialécticas atravesadas, en la mayoría de los casos, por el poder.

El otro modelo de la construcción de la identidad es el dialógico, al cual hace refe-

rencia José Alejos⁹ y que desarrolla a partir del pensamiento del filósofo ruso Mijaíl Bajtín. Esta propuesta concibe a la identidad como una construcción que se lleva a cabo en el entramado social, desde las relaciones y el diálogo consigo mismo y con el otro. El otro juega un papel constituyente del sujeto, pero no solo desde el contraste, como lo plantea Cardoso de Oliveira,¹⁰ sino también desde otros tipos de relaciones. Dicha relación dialógica puede ser vista, siguiendo a Alejos,¹¹ desde una tríada que toma de Bajtín: yo para mí, el otro para mí (pienso al otro) y el yo para el otro (lo que el autor llama *exceso de visión*, es la imagen que los otros tienen de mí y que yo recibo). A modo de acotación se considera que estas abstracciones del yo y el otro son en realidad conceptos interdependientes y en constante diálogo.

Ahora bien, en términos metodológicos, esta dinámica relacional y dialógica posibilita que el sujeto vaya hacia el otro, se entable un diálogo y se dé un retorno pero no al mismo punto de partida, sino a una reubicación fronteriza, es decir, a otro lugar, por lo tanto, habría un cambio. Desde este modelo, la identidad se considera en constante formación y funciona para pensar la construcción tanto de identidades individuales como sociales. Cabe destacar que la construcción de la identidad vista desde

8 Roberto Cardoso de Oliveira, «Un concepto antropológico de identidad», *Etnicidad y estructura social* (México: CIESAS, 2007). Consultado en http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ciesas/20170504024623/pdf_408.pdf

9 José Alejos, «Identidad y alteridad en Bajtín», *Acta poética*, n.º 27 (2006). Consultado en <http://www.scielo.org.mx/pdf/ap/v27n1/v27n1a4.pdf>

10 Cardoso de Oliveira, «Un concepto antropológico de identidad».

11 Alejos, «Identidad y alteridad en Bajtín».

esta trama relacional y dialógica (conmigo mismo y con la alteridad) no siempre es armónica y tampoco está exenta, siguiendo a Cardoso de Oliveira,¹² de tensiones y relaciones de poder.

A partir de lo anotado antes es que se propone entender, en términos conceptuales, la construcción identitaria de las mujeres trans como un proceso relacional, contrastante y dialógico de sí mismo con el otro, puesto que ellas, al igual que todas las personas y como parte de la sociedad, no escapan de estas diversas relaciones con los otros. Las mujeres trans se relacionan con sus familiares, vecinos, amigos, entre otros, lo cual funda dicho proceso que, siguiendo la lógica esbozada anteriormente, va constituyéndolas y resulta ser constituyente también para el otro que interactúa con ellas. Por lo tanto, en toda esta vorágine relacional, contrastante y dialógica, se construye la identidad. No obstante, lo que las distingue de los demás en este proceso es que ellas llevan la construcción de la identidad a una dimensión de sexo/género que no les «corresponde» por la ubicación desde su nacimiento. Ahora, en la siguiente sección se presenta, a modo de avance de información, lo que la etnografía ha permitido conocer.

4. Devenir mujer. Avance de resultados del trabajo de campo

Este apartado es producto del trabajo de campo etnográfico y corresponde a cómo

las propias mujeres trans dicen que se lleva a cabo su construcción identitaria. Con respecto a la organización del mismo se ha decidido hacerlo partiendo de aspectos relacionados a sí mismas hasta llegar a diversos matices de la relación contrastante y dialógica entre estas y los otros. Por tanto, la primera parte tendrá que ver con aspectos personales, mientras que las restantes con la relación contrastante y dialógica con los otros. Cabe destacar que la referencia a los otros se hace a partir de lo que las mujeres trans relatan que estas otras voces dicen sobre ellas.

4.1. «... me siento como una mujer»: la construcción identitaria a partir de lo que se siente ser

Este subapartado propone una descripción y lectura antropológica sobre una parte del proceso de construcción identitaria que llevan a cabo el grupo de personas con las cuales se trabajó. En primera instancia, se hace referencia a quiénes dicen ser las propias protagonistas del proceso y qué hacen para corresponderse con ello. Seguidamente, se ofrece una interpretación sobre el proceso de «hacerse corresponder».

En la sociedad impera una forma de clasificar a los cuerpos con base en características fenotípicas, genotípicas y hormonales. Esta es una clasificación binaria que genera categorías mutuamente excluyentes e instaura una jerarquía entre ellas, por lo que produce dos únicas posibilidades de

¹² Cardoso de Oliveira, «Un concepto antropológico de identidad».

existencia: hombres y mujeres, y el primer criterio clasificatorio suele hacerse con base en una lectura e interpretación, también dicotómica, de los genitales externos, por ejemplo: si posee pene y escroto es un hombre, mientras que si tiene vulva es una mujer.¹³ Siguiendo esta clasificación, los hombres tendrían estos otros componentes fenotípicos, genotípicos y hormonales: voz grave, mayor desarrollo muscular, abundante vello facial, cromosomas XY, testosterona y demás; mientras que las mujeres tendrían los siguientes: vagina, ovarios, mamas, voz aguda, caderas anchas, cromosomas XX, estrógenos, progesterona, entre otros. Al mismo tiempo, esta segmentación adjudica a cada una de estas categorías roles, conductas, sentimientos, emociones, deseos y pensamientos.

Ahora bien, todas las personas con las cuales se interactuó durante esta investigación fueron clasificadas en la categoría de «hombre». Al nacer, fueron inauguradas socialmente como hombres, tanto a nivel físico como en los elementos que endosarían parte de su identidad. Además, se les socializó como tales y es muy probable que en el proceso de construcción de su identidad de sexo/género se les incorporaran

elementos «propios» de esta casilla. A pesar de lo anterior, ellas dicen sentirse mujeres. En este sentido, Antonia, una de las participantes de la etnografía, de contextura gruesa, morena, de cabello largo y que se encuentra en sus cuarentas, dijo que desde niña se «[...] sentía que era mujer... me sentía como mujer»¹⁴. Al igual que Antonia, Deyanira, otra de las participantes, una mujer delgada, alta y que está en sus treintas, dijo: «... me siento como una mujer»,¹⁵ y lo siente, como Antonia, desde que era una niña: «[...] es que yo fui mujer, pero en mi caso. Desde los 4 o 5 años ya yo era Deyanira».¹⁶⁻¹⁷

Así como Antonia y Deyanira, Luz, otra de las mujeres con la que se trabajó durante esta investigación, alta, delgada, en sus treintas y de grandes senos, se siente mujer: «... soy una mujer».¹⁸ «Siempre fui mujer».¹⁹ Y del mismo modo que ellas, también lo siente desde la infancia:

Bueno yo soy mujer desde que yo tengo uso de razón, desde que yo sé que lo blanco es blanco y lo negro es negro. Siempre, siempre, he tenido eso; nunca me incliné por ser hombre, nunca. Siempre fui mujer. Nunca me puse a analizar que por

13 Diana Maffía considera que esta clasificación es una producción ideológica, es decir, que existe una ideología que genera sexo biológico. Según Maffía, esta ideología es dicotómica, por lo que cree que solamente hay dos sexos y de la misma manera concibe a la anatomía, el sexo cromosómico y las hormonas. Además, es correctora porque al hacer una lectura e interpretación de los signos del cuerpo humano, corrige las corporalidades que no cumplen su canon. Al respecto véase: Diana Maffía (Ed.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (Argentina: Feminaria, 2003), 5-6.

14 Antonia, *Entrevista personal* (2017).

15 Deyanira, *Entrevista personal* (2015).

16 Se cambia el nombre original por el ficticio en la transcripción de la entrevista.

17 Deyanira, *Entrevista personal*.

18 Luz, *Entrevista personal* (2016).

19 Luz, *Entrevista personal* (2016).

qué quería ser mujer. No. Yo estaba muy definida en lo que yo quería ser desde pequeña. Entonces, siempre he sido mujer. Me caracterizo como una mujer.²⁰

Sumándose a las anteriores está Sol, otra de las participantes de la etnografía, delgada, blanca y se encuentra en sus veintes, quien también se ha sentido mujer desde que era niña. Al respecto dijo:

Desde que yo nací, este, desde que yo tengo uso de conciencia, yo, este, siempre, diay (*Sic.*) este, toda una vida me he entrelazado más con las mujeres que con los hombres, verdad. ¿Por qué? Porque tal vez yo en ese entonces, yo me sentía, todavía me siento, mujer, y yo sentía que yo era parte de ellas. Aunque mi sexo biológico fuera hombre, yo me, este, o sea, me enlazaba más con las mujeres.²¹

Ahora bien, el sentirse y pertenecer a una categoría, la de mujer, pero el estar ubicada en otra, la de hombre, a partir de la lectura que hace sobre su cuerpo la sociedad y cultura, hace eco con los hallazgos de otras investigaciones similares a esta, pero

realizadas en distintas latitudes. Al respecto, la antropóloga Andrea García Becerra²² realizó una etnografía con mujeres trans en Bogotá, Colombia, con un trabajo de campo entre los años 2008 y 2010, encontrando también que estas personas sienten ser mujeres,²³ a pesar de ser clasificadas como hombres. Aunado a esta, la investigación llevada a cabo por María Malvárez Díez²⁴ en Santiago y Santo Domingo, República Dominicana, con un informe final en el 2017, de igual manera encontró que las personas participantes del estudio dicen sentirse ser mujeres y concebirlo así desde la niñez, a pesar de haber sido ubicadas en otro lugar desde su nacimiento. A partir de lo anterior, se puede comenzar a establecer algunos elementos en común entre las mujeres trans, tanto en Costa Rica como en otros lugares; el primero se relacionaría con que, pese a ser ubicadas en la categoría de hombre por la sociedad y la cultura, se sienten ser mujeres.

El sentirse mujeres las motiva para que en la construcción de su identidad, a lo largo de su vida, transiten y utilicen elementos definitorios de la categoría «mujer», cualitativos, fenotípicos, hormonales, entre

²⁰ Luz, *Entrevista personal* (2016).

²¹ Sol, *Entrevista personal* (2016).

²² Andrea García Becerra, «Tacones, siliconas, hormonas. Teoría feminista y experiencias trans en Bogotá». (Tesis de posgrado, Universidad Nacional de Colombia, 2010), 22. Consultado en <http://www.bdigital.unal.edu.co/2978/1/489177.2010.pdf>

²³ Al respecto, la autora reflexiona acerca de la poca posibilidad de saber la causalidad de este sentimiento. Existiendo una dificultad en cuanto a conocer si estas mujeres nacen así o se convierten en lo que dicen ser desde niñas, por lo que puede ser genético, hormonal, relacionado al cerebro, aprendido a partir de los modelos de género con los que la persona se relacionaba desde la infancia o una elección primero inconsciente y luego consciente. No lo sabe. En este sentido, la investigación que ocupa el presente texto considera que no le corresponde a la antropología buscar la causalidad de la manifestación identitaria trans.

²⁴ María Malvárez Díez, «Cuerpos subversivos: devenir mujer trans en la República Dominicana». (Tesis de posgrado, Universitat de Barcelona, 2017), 46. Consultado en http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/129009/1/TFM_Maria%20Malvarez%20Diez.pdf

otros. En lo que respecta al modelaje de su carácter, Deyanira aporta un ejemplo sobre este uso de las marcas definitorias de la categoría mujer por parte de estas personas, ella dice haber encarnado desde niña un elemento cualitativo que se le ha adjudicado a la categoría mujer: la apacibilidad. Se cree que las mujeres son apacibles y los hombres son rudos. Ella narró que: «[...] yo nunca tuve problemas de que fui un hombre brusco, no, no, no, es que yo fui mujer [...]».²⁵ Con la referencia «fui mujer», en el marco de esa frase, hace pensar que, por oposición a lo «brusco» que dicen son los hombres, ella fue apacible.

Otro ejemplo del tránsito y utilización de los elementos clasificatorios de la categoría mujer se relaciona con el modelaje de su cuerpo. Para ello, utilizan los recursos fenotípicos y hormonales que dictan cómo «deben» verse las mujeres. De este modo, se ponen implantes mamarios o se hacen crecer los senos con hormonas y aceites, se modelan las caderas y los glúteos también con hormonas y aceites, eliminan los vellos faciales y corporales e impostan la voz tratando de implementar en su propio cuerpo la mayoría de las marcas clasificatorias que «definen» lo que es una mujer, porque así dice el sistema que «deben» verse las mujeres, es decir, se cree que las mujeres tienen senos, caderas anchas, grandes glúteos, pocos vellos, estrógenos, progesterona y una voz aguda, entre otros atributos.

Ellas modelan estos elementos de la forma en que lo hacen, es decir, haciendo crecer sus senos, caderas y glúteos, eliminando vellos faciales y corporales e impostando la voz, porque saben que en su cuerpo no se ven como «deberían» verse, según lo que sienten ser, o sea, mujeres, sino que estas marcas en su cuerpo son leídas como de hombre; o lo que es lo mismo, son conscientes de que a pesar de sentirse ser mujeres, en su carne, tanto ellas como la sociedad, no leen las marcas de lo que socioculturalmente se cree que es una mujer, sino que observan las de un hombre.

En ese sentido, Deyanira sabe que, a pesar de sentirse mujer, su cuerpo tiene (y seguirá desarrollando) las marcas que son leídas como de hombre por la clasificación que impera en la sociedad, también sabe que su carne tomará la ruta hacia la «completa» «masculinización».²⁶ De esta forma, en un cuerpo ya marcado como de hombre por el pene y el escroto, y con senos, caderas y glúteos «pequeños», aparecerán otros signos «masculinos», los caracteres sexuales secundarios, entre ellos el surgimiento abundante del vello corporal y facial, barba y bigote, el endurecimiento de la voz, el desarrollo muscular y la «manzana de Adán». Al respecto, Deyanira dijo en voz alta, casi gritando:

[...] yo ya empiezo a desarrollar mi cuerpo, ya me sale barba, ya me sale y eso es

²⁵ Deyanira, *Entrevista personal*.

²⁶ Ninguna de las mujeres que compartieron sus historias para esta investigación han tenido la posibilidad de acceder desde su niñez al uso de inhibidores hormonales que detengan la aparición y el desarrollo de los caracteres sexuales secundarios, los cuales «masculinizan» sus cuerpos.

terrible mae, o sea, me entiende. Es como que usted [refiriéndose a una acompañante del investigador] se levante mañana y tengo un bigotazo. Usted dice: ¡Por Dios! O usted [refiriéndose al investigador] se levante mañana y tenga los pechos más grandes y de aquí al sábado usted tenga los pechos de mi tamaño. [...] Por ejemplo ese comentario yo lo he hecho con los hombres, y yo les veo la cara y de una vez, más de uno ¡pum! se frena. Yo le digo póngase en mis zapatos, eso es lo que siente una persona trans cuando se ve al espejo y tienen un bigotazo y tiene una barba y usted dice: ¡Ay no, yo me siento la más mujer! Pero aparte de eso tengo 15 años, yo no tengo dinero para pagar un tratamiento de láser ¿Cómo me quito esta barba?, ¿Cómo hago? Entonces es una lucha, o sea mae, esto es tremendo.²⁷

Deyanira se siente mujer, pero sabe que su cuerpo evoca lo que, para la sociedad y cultura, es un hombre. Lo mismo sucede con Sol: «[...] y yo sentía que yo era parte de ellas. Aunque mi sexo biológico fuera hombre [...]».²⁸ Ella sabe que, pese a sentirse que pertenece a la categoría «mujer», su cuerpo ha sido clasificado por la sociedad como de «hombre»; por ello, Deyanira, Sol y todas las mujeres que participaron de la etnografía intervienen sus cuerpos de la forma en que ha sido descrita en líneas anteriores, pero también lo visten, decoran y entrenan sus gestos y andar (de determi-

nada manera) para hacerse corresponder con los cánones de la categoría mujer. En este proceso de «hacerse el cuerpo», generalmente terminan sobresignificando los elementos clasificatorios de la mujer, por ejemplo: se hacen crecer sus senos, caderas y glúteos de manera exorbitante, suelen presentar de manera impecable su rostro en lo que respecta al maquillaje y utilizan prendas de vestir que les permite lucir sus senos y piernas, entre otros.

Ahora bien, las mujeres que fueron parte de la etnografía no necesariamente encarnan la categoría mujer, sino que pueden encarnar otras identidades, las cuales suelen ser imágenes que para definirse también utilizan los elementos clasificatorios de la categoría mujer. Todos estos referentes identitarios a los que recurren están circunscritos a la dimensión de lo «femenino», aluden a formas de desear, verse y actuar «femeninas», aunque en la mayoría de casos, quienes las encarnan son, para el sistema clasificatorio, un hombre; pues se relacionan con el sexo/género o la orientación sexual. La mayoría hacen alusión a categorías identitarias creadas socioculturalmente para representar ciertas experiencias que afrontan o cuestionan los axiomas que tiene la sociedad sobre el sexo/género y la orientación sexual, por ejemplo: «travesti», «transgénero», «gay», entre otras. Algunas categorías son mezclas que las propias mujeres participantes de la investigación hacen con base en las imágenes preestablecidas y a las cuales dan un

²⁷ Deyanira, *Entrevista personal*.

²⁸ Sol, *Entrevista personal*.

nuevo nombre, aunque todas son imágenes socioculturales estereotípicas e idealizadas sobre la mujer y lo «femenino», les funcionan también para nombrarse.

Además, algunas de las mujeres que fueron parte de la etnografía suelen transitar entre estas imágenes, asumiendo diferentes categorías a lo largo de su vida, encarnándolas, mientras que otras, por el contrario, aseguran que su construcción identitaria la hicieron con base en una sola imagen. ¿Cuáles son estas imágenes que les sirven de referentes a las mujeres trans que fueron parte de la investigación para construirse? En primera instancia, respecto a las mujeres que dicen haber asumido varias categorías identitarias a la largo de su vida, la etnografía ha permitido conocer las siguientes:

- Una de las mujeres con las que se trabajó, aproximadamente de 30 años, relata que en un primer momento fue «heterosexual», luego «gay», después «gay afeminado», a continuación «gay travesti», «travesti más femenino», «trans» y, por último, sus actuales anhelos se orientaban a constituirse en «mujer completa».²⁹
- María, otra de las mujeres de la etnografía, es robusta, de tez blanca y ronda los 60 años. Ella da cuenta de este tránsito al relatar cómo ha pasado por al menos tres momentos identitarios a lo

largo de su vida: «primero fui travesti, después trans y en la actualidad soy un trans gay».³⁰

- Luz, al igual que María, identifica en su propio proceso de subjetivación tres etapas por las cuales ha transitado a lo largo de sus más de 30 años para llegar a ser lo que siempre ha sentido ser. En un primer momento durante su adolescencia fue «hombrecito»,³¹ aunque enfatiza que siempre fue femenina, por ejemplo, menciona el uso de «pantalones y blusitas pegadas».³² Seguidamente, con 17 años y tras migrar hacia la capital e involucrarse en la industria sexual, se consideró a sí misma como travesti. Por último, se considera como trans.

Lo anterior ha sucedido en algunas mujeres, pero en otras, como se dijo en líneas anteriores, relataron su construcción como una experiencia realizada con base en una sola imagen identitaria, o lo que es lo mismo, dijeron tener un solo referente identitario para construirse: la mujer. Por tanto, no concibieron la construcción de su identidad con base en diversas imágenes identitarias y en el movimiento o transición entre ellas. Entre estas mujeres están:

- Alexia es una mujer trans que supera las cinco décadas de vida. Ella es alta, delgada y morena, durante sus primeras

²⁹ La referencia que hizo la mujer trans a estas categorías identitarias fue durante el trabajo de campo en el 2016.

³⁰ María, *Entrevista personal* (2015).

³¹ Luz, *Entrevista personal*.

³² Luz, *Entrevista personal*.

cuatro décadas de existencia se había expresado como hombre pero emprendió su transición hacia una identidad feminizada a partir de una crisis existencial que, en parte, se desencadenó por la muerte de sus progenitores. Esa muerte también, actuando simbólicamente sobre la expresión de su identidad masculinizada, engendró una nueva vida: la mujer latente en ella, puesto que «[...] uno ya trae esto».³³

- También Virginia es una mujer trans que está en su segunda década de vida. Ella es alta, delgada, con un cabello castaño largo y con una cara que no da cuenta de la presencia de caracteres sexuales secundarios como la barba, e igualmente su cuerpo está carente de vello. Virginia relata cómo inició la construcción de su subjetividad feminizada de una manera fugaz, transicionando de hombre a mujer. Ella dice: «yo traicioné [el estereotipo trans presente en el imaginario social], nada más me cambié el color del pelo»,³⁴ puesto que «tenía un privilegio muy grande, no me veía como una persona trans».³⁵
- En esta misma línea, es decir, la de tener un solo referente identitario, Sol añade: «[...] cuando yo estaba en el kínder por lógico yo era una persona, este diay (*Sic.*) era un chico normal verdad,

podría decirse dentro de los parámetros de la comunidad, este, heterosexual»,³⁶ pero «[...] yo me identifiqué desde que yo tenía 8 años de edad, yo me identifico como mujer transgénero, verdad»,³⁷ y «[...] en la secundaria yo, este, pues, yo ya me vestía de mujer».³⁸

- Antonia, al igual que Alexia, Virginia y Sol, considera que en su proceso de construcción identitaria solo ha tenido un referente:

No, pero yo no tuve el conflicto ese de que había algo malo en mí. No. No, porque yo me sentía que era mujer... me sentía como mujer vamos a decir y como yo a los 16 años me fui de mi casa y decidí. Entonces creo que el empoderamiento que usted tiene en este momento de que decide de que no me interesa más nada, que lo que yo quiero ser ¿ya? Entonces vamos a decir ya a los 16 yo decidía por mí. Y ya ahí empecé como a andar más femenina y más cosas así, desde los 16.³⁹

Muchos de estos referentes identitarios también son utilizados y encarnados por otras mujeres trans en distintas latitudes, por ejemplo: la misma Andrea García Becerra,⁴⁰ mujer trans colombiana, dijo haber asumido a lo largo de su vida tres imágenes: la gay, la *marica* y la trans/tran-

33 Este dato salió del trabajo de campo en el 2016.

34 Estos datos salieron del trabajo de campo en el 2016.

35 Estos datos salieron del trabajo de campo en el 2016.

36 Sol, *Entrevista personal*.

37 Sol, *Entrevista personal*.

38 Sol, *Entrevista personal*.

39 Antonia, *Entrevista personal* (2017).

40 García Becerra, «Tacones, siliconas, hormonas», 57.

sexual/travesti. Además, sus anhelos se orientan a llegar a ser una «mujer total». Por su parte, María Malvárez Diez⁴¹ dijo que muchas de las mujeres con las que trabajó en República Dominicana tenían como único referente identitario a la categoría *gay*, incluso desconociendo lo trans.

Asimismo, sobre estos referentes se puede decir que mientras muchos esfuerzos de los feminismos se orientan a criticar estos modelos (que estereotipan, idealizan, constriñen cuerpos y experiencias y expulsan otras), las mujeres que fueron parte de la etnografía los reproducen y afirman. No obstante, se destaca que su intención no es cuestionarlos, sino intentar cumplir con todos los atributos socioculturales hegemónicos sobre lo «femenino» para corresponderse con lo que sienten ser y también para ser reconocidas así por la sociedad.

Hasta ahora se ha propuesto que predomina en la sociedad y cultura un sistema que ha creado dos categorías clasificatorias con base en el cuerpo: hombre y mujer. Además, las personas con las que se trabajó en esta investigación fueron ubicadas en la categoría hombre, pero se sienten mujeres. A partir de lo anterior y en el proceso de construcción de su identidad a lo largo de su vida, transitan o migran a la dimensión de lo «femenino» y de allí toman elementos clasificatorios de esta área para construirse. Muchos de estos elementos están relacionados en cómo deben verse porque saben que en su cuerpo, ni ellas, ni la sociedad y ni la cultura leen las marcas de lo que se

crea es una mujer. Por último, estando en la dimensión de lo «femenino», no necesariamente encarnan la categoría mujer, sino otras existentes, ya que algunas mujeres suelen transitar entre estas categorías.

Este proceso hace pensar que el cuerpo es plástico, maleable y que se puede adiestrar, ya que los genitales no determinan, para las participantes de la etnografía, lo que son, es decir, mujeres. No obstante, la intervención que hacen de su cuerpo, hacerse crecer los senos, caderas, glúteos, entre otros, sí determina lo que son como mujeres; las sujetas tienen agencia, porque no se quedan atadas a una imposición, sino que deciden sobre su propio cuerpo y demás formas de estar en el mundo para corresponder con lo que sienten ser. Por tanto, hay tránsito identitario porque, para construir su identidad, ellas transitan, migran, se mueven entre las categorías y en el marco que les da el sistema y así se trasladan desde donde fueron ubicadas a otro lugar diferente, pasan de un estado a otro.

Con respecto al tránsito identitario, se desea destacar dos ideas. La primera se relaciona con lo que la etnografía ha permitido conocer; este tránsito no es, en un inicio, «definitivo», es decir, no se «quedan» en la dimensión de lo «femenino», sino que toman unos elementos y se «devuelven». Pero eventualmente, sí se hace «definitivo» y al estar en la dimensión de lo «femenino», algunas dicen seguir transitando entre diversas categorías que ofrece la dimensión. En ese sentido, la migración, en ellas, se instaura

⁴¹ Malvárez Diez, «Cuerpos subversivos», 47.

como una constante. La segunda idea tiene que ver con una de las posibles lecturas que hace pensar sobre este movimiento, se trata de que desplazarse no implica que ellas abandonen los atributos leídos en su cuerpo, aquellos que las hicieron ser clasificadas originalmente como hombres, tampoco dejan atrás lo que adquirieron en su proceso de socialización como tales. En ese sentido, es posible que todo ello haya sido incorporado a su identidad, sumándose a su proceso constructivo, porque en el proceso de construcción de la identidad, todas las experiencias las constituyen. Se dice que el sujeto es todo lo que fue, lo que está siendo y lo que será.

Por otra parte, a partir de lo descrito en esta sección se pueden trazar elementos que tienen en común todas las mujeres que fueron parte de la etnografía. Todas sienten ser mujeres, todas fueron ubicadas en una casilla sexo/género a partir de una lectura sobre sus genitales, pero no se sienten pertenecer a esta, es decir, sus cuerpos fueron signados como hombres, pero no son asumidos como tales; todas transitan hacia la casilla a donde creen pertenecer, todas modifican su cuerpo para hacerlo corresponder con la casilla donde quieren estar y todas utilizan referentes identitarios «femeninos» para construirse.

Ahora bien, ¿qué diferencia, en el proceso descrito, a las mujeres trans de las cisgénero, es decir, a todas aquellas que están conformes con la ubicación que se les hizo en una determinada categoría de sexo/género? Porque las mujeres cisgénero también hacen uso de referentes identitarios «femeninos» para construirse y, con base

en ellos, igualmente intervienen su cuerpo y modelan sus demás formas de estar en el mundo. Por tanto, lo que las distingue es la migración que hacen las trans de la categoría hombre a la categoría mujer, o a formas de lo «femenino». Ese paso no lo hacen las mujeres cisgénero, quienes, originalmente, fueron clasificadas como mujeres.

Por último, se desea destacar que este tránsito y uso de elementos de «otra» categoría distinta a donde fueron ubicadas para construirse, que realizaron las mujeres que fueron parte de la etnografía, les trajo consecuencias sociales. En este texto se ha querido hacer alusión a dos de estas consecuencias y en el siguiente subapartado se muestran.

4.2. La construcción identitaria a partir de las relaciones con los otros

Todo el movimiento descrito en la sección anterior que hicieron las mujeres que fueron parte de la etnografía genera reacciones en los otros; principalmente porque ellas desestabilizan la creencia que dicta que sobre un cuerpo específico corresponde un género particular, es decir, sobre el cuerpo de estas mujeres, originalmente clasificado en la categoría hombre con base en los genitales, deviene una mujer o formas identitarias que emulan a esta última categoría. En este texto se propone que todas estas reacciones coadyuvan en el proceso de construcción de la identidad de estas mujeres. Ahora bien, la etnografía ha permitido conocer algunas de estas reacciones, a partir de lo que las mismas mujeres trans narraron y con base en las

observaciones, en seguida se hace alusión a dos de ellas. La primera está relacionada con actitudes hostiles por parte de los otros hacia las trans, mientras que la segunda está vinculada con actitudes más empáticas, incluso que denotan aceptación.

4.2.1. «¡Asquerosas, extrañas y enfermas!»

Los siguientes tres relatos etnográficos corresponden a actitudes que las mujeres trans han suscitado en los otros a partir de su construcción identitaria. El primero se relaciona con un viaje que hizo el investigador en un bus público, lugar donde se logró observar la conducta de un hombre hacia una mujer trans, el segundo se vincula con la experiencia de Deyanira y cómo las personas leían sus comportamientos en el espacio público, mientras que el tercero alude a la infancia de María y cómo una enfermera interpretó su conducta y apariencia. Al final de la subsección se ofrece una interpretación sobre la construcción identitaria de las mujeres trans a partir de estas reacciones en los otros.

Son asquerosas. Mientras una mujer trans viajaba en bus público fue sometida al juicio de la mirada de un hombre. Ella era una persona de tez morena que vestía una minifalda negra, cubierta de polvo y pelos de animales, una camiseta roja de tirantes, unos mini botines de gamuza negros y todo ello acompañado de un bolso «femenino» negro. Además, tenía sus axilas sin depilar y llevaba sus depiladas piernas manchadas de pintura verde. Ninguno de esos accesorios,

característica fenotípica o forma de tratar el cuerpo respecto a los vellos, podrían «haber delatado» tanto su condición identitaria como sí lo hicieron sus fuertes facciones y prominente caja torácica. Pareciera que se hizo «evidente» que era una mujer trans.

Al subir ella al bus, rápidamente se dirigió al frente, por la puerta de salida, esa que se dispone contiguo a la última hilera de asientos. Su presencia pasó desapercibida por la mayoría de los usuarios del transporte público; cerca de ella se ubicaba un par de adolescentes absortos en sus teléfonos móviles e igualmente dos mujeres que, estando tan consumidas en su plática, ni siquiera la notaron. Sin embargo, un adulto mayor sí la percibió y con una cara seria, que denotaba el malestar de quien ha sido engañado, recorrió con la mirada el cuerpo entero de la mujer trans. La sometió al examen de su mirada.

Después de examinarla cuidadosamente, el anciano se incorporó y dijo: «¡Es un playo!». Rápidamente, su acompañante, una mujer delgada de unos 20 años menor que él, lo censuró diciéndole con voz moderada: «...es un travesti». Este pequeño exabrupto no lo detuvo en absoluto, el hombre continuó examinándola y gritó: «¡Qué asco!». Tras este segundo comentario referido a la mujer trans, su joven acompañante lo volvió a interpelar apuntando a que no debía referirse así de las personas.

Son extrañas. Durante su adolescencia, Deyanira nunca dudaba de ser mujer hasta que la sociedad se lo recordaba. Cuando salía con su primas, sintiéndose y siendo una más de ellas, la gente manifestaba su

incomodidad ante una persona con un comportamiento afeminado. Les resultaba extraño y raro que lo que leían como un hombre actuara de otra forma a la esperada. Hasta ese momento, ella recordaba lo que era para la sociedad: lo que parecía un hombre. Al respecto, Deyanira relató:

[...] yo nunca dudé de ser una mujer, hasta que la gente me lo decía ¿ya? Entonces yo andaba con mis primas, íbamos a Chepe [San José, capital de Costa Rica] y andamos viendo y yo me sentía una de ellas. Hasta que la gente decía: «mire ese hombre, o ese varón, cómo se comporta»; y yo ¡plum! caía en la realidad ¡Uy, qué fuerte, me dijeron hombre! Pero no importa. ¿Pero entiende? Y ya luego borraba eso y seguía siendo yo. Te pinto, te maquillo, te hago, compartimos hasta que alguien me decía: «qué raro ese mae, es como gay, es playo». [...] Entonces ahí era donde yo recordaba: «uy, soy un hombre», y ahí seguía. Entonces nunca dudé de ser mujer hasta que la gente a mí me dijo que era un hombre.⁴²

Son enfermas. Se puede pensar sobre el hecho de que lo que se considera como un hombre, se sienta, actúe y se quiera presentar como mujer, transgrediendo el axioma que tiene la sociedad de que el género es inmutable, invariable y que cada quien está adscrito a uno u otro, siendo un síntoma de alguna afección mental. Lo anterior ha sido alimentado por diversas instituciones médicas que, en efecto, han considerado a

lo trans desde una perspectiva biomédica y patológica como se ha indicado ya en este texto. La presente etnografía ha permitido conocer un intento de esta patologización. Mientras transcurría la infancia de María, la mujer trans que ronda los 60 años, una enfermera amiga de su familia nuclear le recomendó a su madre ponerle bajo control médico respecto a su «anomalía identitaria», pues, la desconcertaba como ella se veía y actuaba, pero la madre no accedió a hacerlo.

Los anteriores relatos etnográficos permiten visibilizar algunas de las formas cómo la sociedad ve a estas mujeres trans. Para la sociedad son asquerosas, extrañas y enfermas, pero ¿por qué dan asco, causan extrañeza y son consideradas como enfermas? Ya se ha adelantado que principalmente porque ellas desestabilizan la creencia que dicta que sobre un cuerpo específico corresponde un género particular. Las mujeres trans, haciendo caso omiso de esa norma, cruzan los límites del sexo/género y para su construcción identitaria utilizan los elementos que no tienen permitidos emplear. Ellas encarnan identidades que no corresponden con su clasificación originaria como hombres, por lo que moverse, migrar y encarnar ciertas identidades resulta ser una ofensa para la sociedad y la cultura.

Por otra parte, las reacciones en los otros frente a lo que consideran una ofensa a lo que creen resultan ser constructoras de identidad. En este sentido, agredir con palabras a las mujeres trans (llamarles asquerosas, raras y enfermas, entre muchos otros improprios) modela, según ellas afirman,

⁴² Deyanira, *Entrevista personal*.

su carácter, su respuesta ante la violencia y su presentación ante los demás. Se puede afirmar que la violencia les constituye.

Mientras el investigador hacía trabajo de campo al acompañarlas por el espacio público, una persona que labora con estas mujeres le comentó de lo sorprendida que estaba de la fortaleza de ellas ante la gran cantidad de injurias que reciben cuando caminan por la calle y también en el momento en que habitan otros lugares muy frecuentados por personas. Según esta persona, muchas de las mujeres trans se presentan estoicas ante ello, otras se intimidan y algunas responden al maltrato, por lo que van aprendiendo a hacer caso omiso a las agresiones, a sufrirlas en silencio o a enfrentarlas con furia. En medio de toda esta dinámica, se puede pensar que modelan su carácter y su respuesta ante el mundo, es decir, construyen su identidad.

Ahora, en la siguiente subsección se propone otra de las reacciones que suscita en los otros el proceso constructivo de la identidad por parte de las mujeres trans.

4.2.2. La injerencia sobre la imagen de las mujeres trans

En esta subsección se aborda otra de las reacciones de los otros ante el proceso de construcción identitario de las mujeres trans. Probablemente, esta reacción es la más consciente y empática de las que ha permitido conocer la etnografía, incluso, denota cierta aceptación de la manifestación identitaria que ocupa este texto, aunque ello no deja ser también una reacción violenta. A continuación, se narran dos

experiencias de mujeres participantes de la investigación en torno a los intentos de los otros de «normar» su imagen. La primera se enmarca en un contexto laboral y relata cómo algunas personas integrantes de ese contexto procuran «corregir» la imagen de una mujer trans que trabaja con ellas. La segunda experiencia alude al momento de la transición y cómo muchas personas intentan aconsejar a las trans sobre su aspecto físico. Por último, al final de la sección se ofrece una lectura acerca de cómo esta reacción las construye en términos identitarios.

Como se ha descrito antes en este texto, Alexia es una mujer trans que supera las cinco décadas de vida. Ella es alta, delgada y morena, generalmente luce una larga cabellera negra, suelta y despeinada. Su ropa deja entrever no solo el paso del tiempo sobre la misma, sino también los olores de la convivencia con sus mascotas. Las personas constantemente le recuerdan que esas características que modela no son compatibles con lo que «debería ser», para la sociedad contemporánea, una mujer. Al respecto, hay un par de episodios en la vida de esta mujer trans que explican cómo la sociedad ha intentado ajustarla a los estereotipos del género femenino.

En este sentido, personas de la organización para la que trabaja Alexia no han perdido la oportunidad, en reiterados intentos, de procurar «normalizar» su imagen. Ella recuerda cómo en años atrás fue convocada por la asistente administrativa, la directora de proyectos y otra colega de la institución para llamar su atención en cuanto a la manera de vestirse y arreglarse. Para ella,

eso resultó ser una humillación por sentirse acosada no solo por la jefatura inmediata, sino por la presencia de otras instancias de la organización. Ella misma reflexiona que los hombres no necesitan de nada de la parafernalia «femenina» como acicalarse el cabello, decorarse la cara, cuidarse los olores, entre otros, y es por ello que su tránsito hacia la feminidad se le ha dificultado. Rememora que en esto ha influenciado su pasado de músico bohemio, siendo el asunto de la presentación personal, ni siquiera considerado por él en aquel entonces.

Tiempo después de este primer acontecimiento, Alexia relató que en otra ocasión, tres personas de la organización redactaron una carta dirigida hacia el presidente de la misma, en donde se quejaban acerca de su presentación personal y el olor que de ella emanaba. Con un gran sentimiento de decepción y frustración rememoró que no quiso leer la misiva. El encargado de la organización le invitó a mejorar su presencia física ante los otros e, incluso, le compró una vestimenta para que la usara en determinados momentos, principalmente al interactuar con las personas que presentaron la queja.

Suerte similar corrió Virginia, una mujer trans a la cual Alexia le duplica en edad, pero que no escapa de los intentos que hace la sociedad por ajustar su subjetividad con las significaciones femeninas ideales y, generalmente, exageradas, es decir, de una mujer maquillada, con definidas y finas facciones, de vestimenta impecable, entre otras. Esta joven mujer relató que cuando una mujer trans empieza su transición,

todas las personas intentan darle consejos relacionados a la imagen: uso del maquillaje, longitud del cabello, entre otros.

Estas alusiones a las experiencias de Alexia y Virginia evidencian los intentos de los otros (esos que no se identifican como trans) por legislar sobre estos cuerpos, buscando ajustarlos, modelarlos y normalizarlos. De esta forma, les han dicho cómo deben verse, vestirse e incluso oler. Por su parte, las trans, conscientes de esto, han respondido a estos intentos de normalización presentando ante la sociedad una imagen acorde a lo esperado. Al respecto, Sol se expresa de la siguiente manera:

[...] cuando voy a eventos sociales, cuando me invitan así, a los eventos sociales, yo voy impecable verdad, totalmente impecable, así como usted me ve. Me pulo porque yo mantengo una imagen intachable, por la más mínima cosa yo tengo que verme bien femenina ante la sociedad.⁴³

Los otros «recomendarán» cómo deben verse las mujeres trans, según sus propios referentes identitarios sobre cómo se «ven» las mujeres. Estos referentes suelen ser estereotípicos e idealizados, siendo esto una intromisión y una forma de violencia, aunque suele ser una práctica habitual en la sociedad y no solo hacia las mujeres trans, sino contra todas las personas. Hay una vinculación con el cuerpo del otro que suele pasar por la agresión, pero disfrazada de buenas intenciones. Por su parte, las trans responderán modelando esas «recomendaciones», no

⁴³ Sol, *Entrevista personal*.

solamente porque se las dicen, sino porque ellas quieren ser reconocidas como mujeres por la sociedad. En este texto se propone que este diálogo, que puede ser armónico o tenso, como ya ha quedado constatado en las experiencias de Alexia y Virginia, construye la identidad de las mujeres trans porque les está dictando cómo vestir, decorar y presentar el cuerpo.

Con la intención de concluir este subapartado sobre la construcción identitaria a partir de los otros, se destaca que las reacciones que suscita en la sociedad una parte del proceso de construcción identitario de las mujeres trans participantes de la etnografía forma parte del mismo proceso constructivo. Estas reacciones modelan elementos no solo cualitativos, sino físicos y de la identidad de estas personas, incluso se puede afirmar que también funciona en viceversa, es decir, la existencia de las mujeres trans trae implicaciones en la construcción identitaria de los otros. Por tanto, ser partícipes de todo este proceso les cambiará, moverá y les hará cuestionarse. Hasta aquí se muestran algunos determinados avances del trabajo de campo etnográfico. Ahora, en la siguiente sección, se presentan algunas reflexiones finales sobre esta investigación.

5. Reflexiones finales

¿Cómo construyen su identidad las mujeres participantes de la enografía? La investigación ha permitido conocer que las mujeres trans participantes de la misma construyen su identidad de sexo/género a partir de un sentimiento que las hace implementar cam-

bios en sus vidas para corresponder con este sentimiento; sienten ser mujeres, por lo que intentarán verse y actuar como tales. Por tanto, se podría pensar que ser mujer significa para las mujeres trans un sentimiento, aunque mucho de lo que hacen para devenir mujer radica en lo físico, en su cuerpo y en la carne humana. A su vez, esto podría hacer reflexionar que lo realizan para que la sociedad ratifique su sentimiento, entonces, las otras personas pueden significar para las mujeres trans la confirmación o no de lo que sienten ser, pero también podrían hacerlo para confirmárselo a sí mismas.

De este modo, sentirse ser mujeres, ¿les hace serlo? Se podría decir que sí, porque la configuración identitaria no solamente deviene del «mandato» biológico, como se cree tan arraigadamente en el contexto cultural, o lo que es lo mismo: el sexo particular no deviene en una identidad de género particular en todos los casos, sino que en la construcción identitaria participan otros factores relacionados con la agencia del sujeto, la cultura y la sociedad, elementos que en conjunto le dan forma a esta, tal como se ha constatado con esta investigación. Por tanto, una gran parte de ser mujer se relaciona con actos reiterativos de género.

Ahora bien, en el plano de la agencia de las mujeres trans se resalta un atributo que comparten todas las participantes de la etnografía: el tránsito identitario. Todas han transitado, han hecho al menos un movimiento entre distintas identidades, puesto que en algún momento de sus vidas han adoptado unas formas de vestir el cuerpo, de decorarlo, de intervenirlo y de moverlo que

no corresponden a la identidad en la que fueron inauguradas socialmente al nacer, pero a la que no se sienten pertenecer. También es cierto que algunas de ellas han hecho más tránsitos a lo largo de su vida, ya que se han movido entre distintas identidades para corresponderse con lo que sienten ser.

Lo anterior, no solamente visibiliza la agencia como sujetas sociales al tomar la decisión y su capacidad creativa, sino que también desafía las normas socioculturales que intentan imponer una única forma estatuaría y fija de la identidad. No obstante, esta construcción identitaria no acaba allí, en realidad nunca acaba. En este sentido, no basta con el declararse ser: «soy mujer», por ejemplo, sino que este decirse debe ir acompañado de la ratificación por parte de otros actores. Es allí donde irrumpen, en este proceso de construcción identitario, otras personas con las cuales estas mujeres interactúan y ante las que ellas presentan una imagen y modelan determinados roles de género ligados a lo que «debería ser» una mujer para la sociedad y para la cultura en el momento sociohistórico y contexto en el cual se desenvuelven. Se podría suponer que uno de los fines de esta representación es, precisamente, ser reconocidas como mujeres por parte de la sociedad. Se trata de actores que buscarán normalizarlas según las imágenes que tengan de cómo se «debería» ver una mujer y también las injuriarán por su proceso constructivo debido a la transgresión que les supone su correspondencia con lo que sienten ser, modelando, de esta forma, su comportamiento. Por lo tanto, en este proceso relacional de sí mismo con las

otras personas, se construye constantemente la identidad. De tal manera que en la construcción de esta identidad de sexo/género no solo participa la propia persona involucrada, sino también lo hace el resto de la sociedad, pudiéndose afirmar que nos construimos en interrelación con los otros, o lo que es lo mismo: somos en común.

Por otra parte, se destaca que la presente investigación es un proyecto exploratorio de la temática en la antropología costarricense, el cual pretende mostrar la construcción identitaria de las mujeres trans, así como ellas la han narrado; además, relata el proceso constructivo de la identidad de estas mujeres de forma lineal para efectos de la presentación de la información, pero en realidad, este es una vorágine.

Por último, durante el transcurso de la etnografía se han detectado varias posibilidades de estudio para otros proyectos, por ejemplo: abordar aquellas identidades y corporalidades que escapan al juego de la clasificación binaria de los cuerpos; ahondar en el significado de ser mujer, tanto con personas trans como cisgénero; leer el proceso constructivo de la identidad de estas mujeres trans (descrito en parte en este texto) desde los feminismos, tanto con aquellos con los que podría entrar en tensión como con los que no; trabajar con interlocutoras ubicadas en otros estratos socioeconómicos diferentes a los de las protagonistas de esta investigación y profundizar en los significados de las distintas identidades que utilizan las mujeres trans para nombrarse, especialmente de aquellas identidades que ellas crean, entre otros.



La otredad insurgente: consideraciones sobre la homosexualidad en el conflicto armado salvadoreño (1978-1992)

ISRAEL CORTEZ RUIZ

Ministerio de Cultura

Resumen

Este breve ensayo estudia las consideraciones sobre la homosexualidad en el conflicto armado salvadoreño por medio de fuentes diversas como testimonios de excombatientes, literatura del conflicto armado y noticias de la época. Se hace también un recuento corto de la discriminación que las personas LGBTI han padecido en distintos momentos históricos. La metodología utilizada es la historia oral y el análisis de fuentes escritas. Se concluye que en el conflicto armado salvadoreño participaron personas LGBTI, tanto como combatientes y como víctimas de la represión. Sin embargo, al igual que en otros periodos de la historia salvadoreña, la existencia de este grupo poblacional ha quedado en el olvido.

Palabras clave: Guerra civil, homosexualidad, LGBTI, heteronormatividad.

Abstract

This short essay probes the considerations on homosexuality in the Salvadoran armed conflict through various sources such as testimonies of ex-combatants, testimonial literature of the armed conflict and news of the time. A short account is also made of the discrimination that LGBTI people have suffered at different historical moments. The methodology used is that of oral history and the analysis of written sources. Concluding that LGBTI people participated in the Salvadoran armed conflict as well as guerrilla fighters as well as victims

* Fecha de recepción: 15 de abril. Fecha de aprobación: 23 de abril de 2020.

of the repression, however, as in other periods of Salvadoran history, the existence of this population group has been forgotten.

Keywords: Civil war, homosexuality, LGBTI, heteronormativity.

Introducción

La anécdota que abre este ensayo se sitúa a inicios de la guerra civil salvadoreña, durante los años más difíciles entre 1975 y 1980, tiempos de masacres, guindas, persecuciones y desapariciones. La anécdota fue contada por un exmilitante del Bloque Popular Revolucionario originario de Berlín, Usulután, se trata de una escuadra del aguerrido frente paracentral, el cual constantemente tenía tiroteos contra los efectivos de la Guardia Nacional de San Vicente.

Resulta que los compas, como se decían entre ellos los guerrilleros, iban en retirada estratégica después de una «acción de hostigamiento» que era común en este periodo de inicios de la guerra, donde las fuerzas insurgentes atacaban sorpresivamente a los cuerpos de seguridad para obtener algún fusil, vengar alguna muerte o distraer la atención de otra acción más importante.

La cuestión es que los compas iban huyendo luego del ataque, corrían por el camino que lleva al río Acahuapa que pasa justo por la entrada del pueblo. Los guerrilleros buscaban llegar a las escarpadas lomas del caserío Cerros de San Pedro, en donde sería imposible encontrarlos. Para ello, se aventuraron a cruzar el ya mencionado río, sin embargo, existía una antigua leyenda

conocida por los vicentinos que decía que el que se baña en el Acahuapa dejaba de ser hombre, perdía su hombría, su valor, o para decirlo según el léxico popular: se volvía «maricón».

En la persecución, ya estaban desesperados los compas, pues los guardias les pisaban los talones, así lograron cruzar el río y del otro lado se apostaron tras unas piedras inmensas. Ahí esperaron a sus enemigos dispuestos a dar la batalla y gastarse las últimas municiones que les quedaban. Sin embargo, tuvieron una gran sorpresa: los guardias se quedaron parados justo antes de cruzar el río... aunque el jefe les arengaba a seguir la persecución, alguno de ellos gritó: «yo ahí no me meto, no me quiero hacer culero». La anécdota finaliza con la explicación de lo sucedido: los guardias tenían fama de religiosos y supersticiosos, mientras que la guerrilla tenía una visión de la realidad desde el materialismo.¹

Lo anterior nos sirve para iniciar esta breve disertación sobre las concepciones de la homosexualidad en el periodo del conflicto armado salvadoreño. Se realizará un breve recorrido histórico sondeando algunas consideraciones sobre la homosexualidad en distintos periodos de la historia salvadoreña hasta llegar al periodo del con-

¹ Anécdota narrada por Narciso de La Cruz Mendoza.

flicto armado, donde se revisarán algunos testimonios sobre el tema.

A pesar de que el tema de la homosexualidad ha sido considerado como un tabú en la sociedad salvadoreña, es decir, un tema del que no se habla, no quiere decir que no hayan existido personas con identidades de género diferentes a la heterosexualidad; precisamente, este no reconocimiento de este sector poblacional es lo que les ha negado sus derechos civiles.

Control social y homosexualidad: de la Ley de Vagos y Maleantes a la carroza gay de Mejicanos (1931-1980)

A partir de 1931, los militares salvadoreños llegaron por medio de las armas al poder estatal, luego de cometer una de las más grandes masacres de la historia contemporánea latinoamericana: la masacre de 1932, contra campesinos e indígenas cortadores de café insurrectos que exigían el pago de su jornal y estaban desesperados por las terribles condiciones de vida.²

Por su parte, la oligarquía salvadoreña había acumulado riqueza durante todo el siglo XIX, producto de la agroexportación, sobre todo, del café. La alianza entre la oligarquía, la Fuerza Amada y la Iglesia católica impuso el orden de la sociedad. Estas instituciones decidieron lo que se enseñaba

en las escuelas, en la universidad y lo que se mostraba en la televisión, radio y prensa.

El orden establecido estaba plagado de anticomunismo, autoritarismo, educación religiosa e ideas higienistas heredadas del liberalismo del siglo XIX. Lo anterior se evidencia en la legislación que desde el siglo XIX contenía el discurso de la moral y la persecución a la vagancia.

La persecución a la vagancia y el sostenimiento de la moral pública estuvieron ya presentes desde la Ley de Policía de 1879, la cual fue reformada en el periodo del general Maximiliano Hernández Martínez y se afianzó en la población con la Cédula Patriótica de Defensa Social que demostraba que su portador poseía «moral y civismo»; además, también existió la Cédula de Vecindad que era expedida por las municipalidades y garantizaba que los habitantes tenían comportamiento «correcto y confiable».³

En el segundo periodo del general Hernández Martínez, que comenzó en 1935, se aprobó la Ley de Vagos y Maleantes, ratificada por la Asamblea Nacional el 17 de julio de 1940. Esta ley buscaba justificar la encarcelación predelictual por 30 días bajo la genérica categoría de «Malvivientes» a todo aquel que fuera observado con conductas diferentes a la moral pública, al civismo, o con un comportamiento incorrecto, así sería llevado a las bartolinas de la Policía Nacional.⁴

2 Carlos Gregorio López Bernal, Eric Ching y Virginia Tilley, *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador* (San Salvador: UCA Editores, 2007).

3 Israel Enrique Cortez Ruiz, «Control social y el problema del alcoholismo en San Salvador, 1948-1955». (Universidad de El Salvador, 2015).

4 Miguel Angel Araniva, «De las medidas de seguridad y la Ley de Estado Peligroso». (Universidad de El Salvador, 1977).

La Ley de Vagos y Maleantes en su artículo 52 rezaba textualmente: «serán perseguidos y castigados como vagos los que no tengan oficio lícito o modo honesto de vivir conocido y, los que teniéndolo, no lo ejerzan diariamente sin justa causa». Entre las ocho categorías de «vagos», llaman la atención las siguientes: «los que se lucren de la prostitución o de oficios atentatorios a la moral, buenas costumbres y orden público; los que transiten en la vía pública fomentando la ociosidad y otros vicios».

Es muy probable que esta haya sido la misma ley la que le aplicaron a Juliana Martínez en 1940, quien fue una mujer trans que fue encarcelada por la Policía de Hacienda en San Vicente por «llevar hermosas peinetas y blusa femenina de color amarillo». Ella era originaria de San Ildefonso, San Vicente, molendera de oficio, criaba gallinas, planchaba y lavaba, tenía 39 años, Julián Martínez era su nombre legal, pero en su pueblo la conocían como Juliana.⁵

Categorías de Estado Peligroso según la legislación de 1953	
1. Vagos habituales.	12. Mendigos habituales.
2. Ebrios o toxicómanos habituales.	13. Rufianes y proxenetas.
3. Sujetos pendencieros (violencia sin motivo o por bebidas alcohólicas).	14. Sospechosos de atentar contra la propiedad ajena (robo).
4. Tahúres.	15. Los que suministren bebidas alcohólicas o drogas a menores, los que en cualquier momento favorezcan o promuevan embriaguez habitual o toxicomanías.
5. Los que ocultaren su verdadero nombre cuando sean citados por la autoridad.	16. Los que presenten conducta reveladora de inclinación al delito.
6. Comercio habitual de armas.	17. Artes ilícitas (brujería).
7. Enfermos mentales agresivos.	18. Mercaderes de pornografía.
8. Los que exploten o ejerzan vicios moralmente reprobables.	19. Mediadores salariales.
9. Los que habitualmente y por lucro se presten como testigos.	20. Los que se lucren frecuentando los tribunales de justicia.
10. Curanderos.	21. Pederastas.
11. Los que realicen actividad política peligrosa.	
Fuente: Tabla de elaboración propia con base en la Ley de Estado Peligroso, 1953.	

⁵ Amaral Arévalo, «Juliana Martínez: una mujer salvadoreña trans de 1940», *El Faro*, 21 de enero de 2018. Consultado en https://elfaro.net/es/201801/ef_academico/21385/Juliana-Mart%C3%ADnez-una-mujer-salvadore%C3%B1a-trans-de-1940.htm

La detención fue registrada por un periodista de la época, quien la visitó en su celda. Cuando se le preguntó si era hombre o mujer, respondió: «Yo soy hombre, porque soy hombre; pero no soy hombre; ni nunca lo he sido ni quiero serlo». Además, dijo que toda su vida había sido así y que se vestía de hombre solo porque las autoridades la obligaban. Asimismo, explicó que había tenido varios amores y entre ellos ninguna mujer.

¿Por qué fue detenida Juliana? Probablemente, la respuesta se encuentre en la siguiente legislatura que sustituyó la Ley de Vagos y Maleantes, se trata de la Ley de Estado Peligroso de 1953. En el Título II de esta Ley (ver tabla anterior) se definen las categorías de estado peligroso.

Esta ley deja claro que «el estado peligroso es personal» y que las personas tipificadas dentro de estas categorías han caído en un estadio del ser humano que representa un peligro para la sociedad y, por ello, deben ser recluidas y tratadas. Nótese que las categorías 8, 13, 18 y 16 son relativas a la moral.

En el caso de Juliana, existe una carga simbólica en su detención, ya que a su persona se le asignaba de manera subjetiva los delitos de generar el vicio público, propagar la perversión sexual y causar la libido a propósito. Es probable que por todas estas acusaciones se llevaran presa a Juliana; sin embargo, ella era una persona con oficio comprobado y reconocida como trabajadora en el lugar donde vivía, lo cual se vuelve una contradicción a la ley.

Para analizar lo anterior, la propuesta de la historiadora E. Moodie resulta interesante, pues podemos afirmar que Juliana fue llevada a la bartolina por formar parte de un sector de la población que para ese momento era considerado como un «peligro para la sociedad», según el *estatus quo* reinante. Era una construcción cultural del enemigo y de la otredad:

En ciertos momentos históricos, ciertas cualidades están bautizadas como estereotípicamente sospechosas o siniestras [...] Se trata de identificar al malo, más que de investigar o comprobar sus hechos, sean robos, asaltos homicidios, violaciones corrupción o estafa, recordemos que lo que se considera crimen también es un concepto cultural.⁶

En algún momento, la otredad la constituyeron los campesinos e indígenas insurreccionados en 1932, a quienes, según la leyenda negra del comunismo, fueron influenciados por ideologías extranjeras (comunismo) que irrumpieron en la mentalidad cristiana, laboriosa y sumisa del indígena, inyectándoles ideas que los corrompieron y los llevaron a la destrucción. En otro momento, fueron los alcohólicos, las prostitutas, los comunistas, los guerrilleros, los pandilleros y, por supuesto, los homosexuales. De este modo, es esa alteridad y esas figuras del enemigo que siempre se han buscado en El Salvador.⁷

6 Ellen Moodie, «Como rastrear al delincuente salvadoreño en el siglo XX», *Memoria del Primer Encuentro de Historia de El Salvador* (San Salvador: Universidad de El Salvador, 2003).

7 Benjamín Moallic, *Las figuras del enemigo: alteridad y conflictos en Centroamérica* (San Salvador: Secretaría de Cultura de la Presidencia, 2012).

Con las leyes antes citadas se definió quiénes eran los enemigos, siendo los alcohólicos y las prostitutas los que saltan a la vista de manera explícita, sin embargo, también se incluyó a todo aquel que no cumpliera con la heteronormatividad reinante. Un ejemplo de lo anterior fue la campaña moralizante que se dio entre 1952 y 1955, ya que al parecer se enfocó en contra de la homosexualidad. La burguesía salvadoreña no se escapa de la historia de la homosexualidad en El Salvador, prueba de ello es el caso del escándalo reseñado en el periódico *El Independiente* en el primer semestre de 1950, el que se denunció a un grupo de hombres pertenecientes a familias de las altas esferas económicas del país que se reunían constantemente para realizar fiestas y efectuar orgías, teniendo varias sedes de un supuesto club gay en todo el país, el cual pertenecía a una red internacional de homosexuales.⁸ De este modo, se publicaron los nombres de 22 personas y sus lugares de reunión. Hasta la Iglesia católica, por medio del arzobispo, denunció y condenó la enfermedad de la lujuria en las esferas sociales altas y, a pesar de que las noticias fueron sensacionalistas, con tintes personales y con riñas entre redactores de periódicos y miembros de la oligarquía salvadoreña, lo interesante de la noticia es que la acusación principal fue la supuesta homosexualidad de los acusados y la doble moral de la sociedad urbana salvadoreña de

mediados de siglo XX; como bien indica el investigador Amaral Arévalo: «todo apunta a que la homosexualidad en estos hombres de la burguesía salvadoreña era un secreto a voces».⁹

Dejando de lado el contexto de las oligarquías, pero siempre en un ámbito urbano, existen registros de un inusitado quiebre en la moral y en las costumbres de los salvadoreños, se trata de la carroza de homosexuales registrada como una tradición en las fiestas patronales de Mejicanos, la cual se presentó durante 14 años desde 1978 a 1992, incluyendo una coronación de reina y un desfile acompañado por la población que era de lo más esperado por sus habitantes.

En Mejicanos existió un grupo de hombres gay conocidos en el pueblo, quienes organizaban la participación de la carroza, según el testimonio registrado por el investigador Amaral Arévalo:

Aquí en Mejicanos ha habido bastantes gays, transgéneros [...]. Algunos que me recuerdo eran Susy, Gisela, Erika, Güicha, Chachita, Pola. Se reunían siempre en el parque de Mejicanos un grupo de 8 a 10. Un comedor en el Mercado 1 era su punto de reunión. Este grupo era el que organizaba la carroza que salía el 16 de agosto. Casi siempre iba decorada con arcos con flores, usaban bastante la creatividad... tiraban dulces. Era de las carrozas más esperadas por la gente todos

⁸ Amaral Arévalo, «“Club de afeminados”: una historia de pánico moral en El Salvador de 1957», *El Faro*, 26 de julio de 2019. Consultado en <https://elfaro.net/es/201907/columnas/23518/%E2%80%9CClub-de-afeminados%E2%80%9D-una-historia-de-p%C3%A1nico-moral-en-El-Salvador-de-1957.htm>

⁹ Arévalo, «Club de afeminados».

los años [...]. Recuerdo que después de la ofensiva de 1989 ya no volvieron a salir. La mayoría de ellas murieron.¹⁰

Lo anterior no es muestra de tolerancia abierta, más bien es muestra de la llegada de los nuevos tiempos a El Salvador, aunque como veremos más adelante, la violencia estaba presente en nuestra sociedad y, aún más, en el tiempo del conflicto armado salvadoreño se demostró de manera cruda no sólo en el campo de batalla, sino también en contra de la comunidad LGBTI.

De víctimas a combatientes: la participación de la población LGBTI en el conflicto armado salvadoreño, 1980-1992

El contexto de la guerra civil es sumamente complicado. Todos los sucesos hay que considerarlos en función del conflicto, es decir, todo tenía motivaciones políticas, ya que cualquier pretexto era bueno para cometer violaciones a los derechos humanos.

¿Cómo vivieron esta época las personas LGBTI? Para dar una respuesta a esta pregunta no se puede obviar el caso de la masacre de por lo menos 12 mujeres trans que eran trabajadoras del sexo a finales de octubre de 1980. Ellas fueron secuestradas por la noche, cuando se encontraban

trabajando en los alrededores de la plaza Salvador del Mundo, siendo llevadas por sujetos con gorros navarones y nunca más se supo de ellas.¹¹

Según los pocos testimonios de ese suceso macabro, algunas de las víctimas eran organizadoras de la ya mencionada carroza de Mejicanos. La versión de los hechos más aceptada es que días antes, dos mujeres trans habían robado un maletín a un cliente estadounidense que al parecer era diplomático, dicho maletín contenía información confidencial y la redada se dio en búsqueda de las ladronas. Los periódicos de la época informaron que la policía estaba realizando batidas para «limpiar esos elementos indeseables de la sociedad», en respuesta a una serie de hurtos recientes. Así aparece otra vez el discurso moralizante, la búsqueda del «enemigo público» como pretexto. Las capturadas fueron asesinadas brutalmente, siendo lapidadas y desaparecidas. A pesar de que sus familiares las buscaron, nunca encontraron rastro de sus cuerpos. No hay registros escritos, ni denuncias, únicamente los testimonios orales.¹²

Es importante mencionar que en la guerra civil salvadoreña se dieron más de 75,000 muertes y un número similar de desaparecidos, entre ellos se encuentran los nombres de las mujeres trans de este relato, quienes al igual que la demás población

10 Amaral Arévalo, «Carroza de homosexuales de Mejicanos: ¿una historia olvidada?», *El Faro*, 23 de agosto de 2019. Consultado en <https://elfaro.net/es/201908/columnas/23586/Carroza-de-homosexuales-de-Mejicanos-%C2%BFuna-historia-olvidada.htm>

11 J. Lester Feder y Nicola Chávez Courtright, «Lo que les pasó a las mujeres trans que desaparecieron en El Salvador». Consultado el 4 de abril de 2020, en <https://www.buzzfeed.com/lesterfeder/lo-que-les-paso-a-las-mujeres-trans-que-desaparecieron-en-el>

12 Lester Feder y Chávez Courtright, «Lo que les pasó a las mujeres trans que desaparecieron en El Salvador».

sufrieron los riesgos y peligros de este contexto. Asimismo, hubo otros sectores de la población que tuvieron víctimas que fueron masacradas y que son recordadas pero, a diferencia de esos otros sectores poblacionales, este caso es todavía menos conocido y menos recordado; ni siquiera los organismos humanitarios lo tienen en sus registros, sufriendo así una marginación extrema, como si los derechos humanos estuvieran aún más alejados de ellas.

Luego de la anterior relación se adentrará al análisis del periodo del conflicto armado, se hará énfasis en el contexto de las organizaciones que perseguían objetivos revolucionarios; así se buscará reseñar la experiencia de la población homosexual organizada.

La relación de las organizaciones de izquierda revolucionaria en América Latina con el tema de la homosexualidad ha sido escabrosa, ya que va desde la condena abierta, pasando por el rechazo, hasta llegar a la indiferencia. Un ejemplo de lo primero es la experiencia de la Revolución cubana y su condena total a la homosexualidad hasta el punto de decretarla como un delito; aunque, posteriormente, el Gobierno cubano se retractó de esta condición reconociéndola como una discriminación de tipo sexual.¹³

En El Salvador, el desarrollo de las organizaciones político-militares revolu-

cionarias fue en un contexto diferente, pues se volvieron masivas a partir de 1975, cuando el número de sus militantes era ya significativo. Para entonces, las influencias de la cultura *hippie*, el rock and roll y la revolución sexual estadounidense y europea habían marcado a la juventud salvadoreña, lo cual permitió cierta apertura a la norma heterosexual.

Hablando específicamente de la figura del militante revolucionario, del guerrillero como modelo de masculinidad diferente, se debe tomar en cuenta que un combatiente se formaba de acuerdo con la socialización en un contexto de guerra y de una vida con múltiples restricciones que eran producto de la clandestinidad. ¿Había espacio en este modelo para la masculinidad del guerrillero gay? Ante cualquier respuesta que podamos dar, es importante decir primero que toda persona que se integró a las filas insurgentes vivió o padeció los riesgos de ese momento sin distinción, aunque de manera diferente.¹⁴

Para esta parte del ensayo se citarán entrevistas realizadas a excombatientes guerrilleros de las Fuerzas Populares de Liberación, la mayor de las cinco organizaciones político-militares que conformaron el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional en 1980. A los entrevistados se les hizo la pregunta abierta sobre si tuvieron o conocieron algún compañero

13 Tomás Borge, *Un grano de maíz: Entrevista concedida por Fidel Castro a Tomás Borge* (Caracas: Alba Cultural, 1992), 224.

14 Para más información sobre el conflicto armado salvadoreño puede consultarse: Mauricio Menjívar Ochoa y Ralph Sprenkels, *La revolución revisitada. Nuevas perspectivas sobre la insurrección y la guerra en El Salvador* (San Salvador: UCA Editores, 2017) y Jorge Juárez, *Historia y debates sobre el conflicto armado salvadoreño y sus secuelas* (San Salvador: Instituto de Estudios Históricos, Antropológicos y Arqueológicos, 2014).

combatiente homosexual. Las respuestas a esta pregunta son las que a continuación se citan en este escrito.

¿Qué hacía falta para ganarse el respeto en las filas guerrilleras? Según los testimonios, la disciplina venía dada por la contextura y esta daba el temple para aguantar las condiciones. El siguiente testimonio da fe de esto:

Sí, por supuesto que la vida en unas organizaciones más que en otras, verdad, era una cuestión de disciplina, de temple, que había que tener, que estar preparado para todo, para una vida que no era... sobre todo para uno en un momento de juventud, que uno renunciaba prácticamente a todo para estar en la clandestinidad: a su familia, a su novia, a lo que fuera pues, y en el caso nuestro que estábamos en una zona clandestina era todavía más difícil... Era una cosa bien difícil, había que tener mucha disciplina, mucho temple, y para una persona indisciplinada difícilmente... de hecho, muchos compañeros cayeron.¹⁵

Por otro lado, encontramos el siguiente testimonio que nos habla de la disciplina y de la conciencia histórica sobre el momento que se estaba viviendo:

La contextura era: uno, el momento histórico en que estábamos, las decisiones que se habían tomado en ese momento y sostenerlas, y la disciplina, ese era el contexto. Una disciplina enorme, vertical, que había que responder en ese momento

a los planes y programas establecidos para la acción militar o política que iba a ocurrir después de la acción militar de nosotros. La contextura revolucionaria significa firmeza, disciplina, no vacilación en lo que tiene que hacer, actuar con certeza, estar seguro de que van a ocurrir dos cosas: va a vencer al enemigo, o lo vencen a uno, o lo matan a uno, o usted mata al enemigo. Es una de las cosas de tal manera que el plan que tiene trazado no vaya a variar una vez colocadas las posiciones, analizadas las ventajas, y todo lo que uno tiene para poder atacar, para poderse defender, esa es la contextura: mantenerse firme en el entorno del proceso que usted tiene para salir adelante en la decisión establecida.¹⁶

Otra manera de ganarse el respeto en las filas insurgentes era el grado de compromiso que una persona mostraba para que fuera incluida poco a poco en las tareas revolucionarias. El grado de disposición a correr riesgos en pro de las acciones de calle se entiende mejor en el siguiente testimonio:

En la medida en que uno se involucra y se compromete, por ejemplo: hay una diferencia entre un estudiante universitario que va a manifestaciones y otro que no va, o sea puede que sea un estudiante universitario que simpatice con el proceso revolucionario pero que sabe pues «bueno, si yo voy a una manifestación voy a correr el riesgo de entrar en una represión», o

¹⁵ Jorge Adalberto Ramírez, *Entrevista personal* por Israel Cortez (15 de marzo de 2012). San Salvador.

¹⁶ Óscar Ramón Rosales, *Entrevista personal* por Israel Cortez (18 de marzo de 2012). San Salvador.

sea que va llegar la policía a disparar a los manifestantes, entonces alguna gente decide no correr el riesgo. No se va a culpabilizar ni a ver de menos a esta persona, cada uno tiene el derecho de decidir cómo vive su vida; pero obviamente, aquellas personas que toman la decisión de participar en manifestaciones son gente que va demostrando un mayor grado de compromiso con un proceso político revolucionario. Entonces, ese tipo de cosas son las que van en un momento determinado decantando quien va a tomar la decisión y la responsabilidad de participar en la seguridad de una manifestación, lo que significa que yo voy a tener algún tipo de arma, desde armamento popular hasta un arma de fuego, y que tengo el compromiso de que si viene una represión, yo voy a enfrentar a los que vienen a reprimir para tener la posibilidad de cubrir la retirada de las otras personas.¹⁷

Como ya se dijo, todos los integrantes de las organizaciones tuvieron que vivir estas condiciones. En el caso de los compañeros homosexuales que integraron las filas del movimiento guerrillero, también tuvieron que cumplir estas condiciones para formar parte del movimiento y ser aceptados, más adelante se verán otros testimonios específicos.

Es importante mencionar que el contexto patriarcal y machista se mantenía presente en los hombres organizados, en sus imagi-

narios y en su léxico popular. Por tanto, la valentía ante el peligro en los momentos duros de los combates se expresó en las entrevistas con símiles de la virilidad sexual atribuida culturalmente al hombre:

Yo sentía aquello como un arañazo, así cuando iba caminando y de presto un bergasello (*Sic.*) pero cuando ya comenzábamos a disparar peor que la fuerza de San Vicente donde yo andaba, el mismo jefe de pelotón nos comprometía a nosotros: «¡jaa, mi mara que ando llevando yo, le vale verga!», por eso que solo de choque nos tiraban a nosotros y hoy el baboso allá está en Suecia, Luis Méndez era el propio nombre, nosotros le decíamos El gallo. Él comandaba 25 combatientes, era un pelotón.¹⁸

En el siguiente extracto se muestra cómo se diferenciaba el valor de los combatientes con respecto al valor de un niño o de una mujer, según el testimonio:

Ajá, mire que esa fuerza donde yo andaba, a saber que puyas será pero no eran caramelos que tirábamos nosotros, ni los que nos tiraban a nosotros pero al comenzar el desvergue era gritolera que nos agarraban a nosotros a gritar: «ajay cabrones aquí no están con niños ni mujeres, aquí están con va... ¡puta!» gran gritolera, y esto a uno como que le levantaba la moral y al ejército como que lo ahuevaba sí.¹⁹

¹⁷ Rafael Mauricio Paz Narváez, *Entrevista personal* por Israel Cortez (26 de abril de 2012). San Salvador.

¹⁸ Isidro Valladares, *Entrevista personal* por Israel Cortez (4 de marzo de 2012). San Salvador.

¹⁹ Valladares, *Entrevista personal*.

A pesar de los símiles de la valentía con la virilidad y hombría, podemos decir que la figura del combatiente homosexual existía, esto se comprueba en el siguiente testimonio que habla de lo que sucedió en un combate:

¡Sí! Conocí a un par que eran homosexuales, uno de ellos era combatiente, el otro era brigadista, pero el otro si andaba, de hecho lo vacilaban porque... por la voz de él, en uno de los combates dicen que no sé qué les gritaba a los soldados y pensaban que era mujer quien les estaba hablando.²⁰

Con el siguiente testimonio ya se habla expresamente de un combatiente que era «abiertamente homosexual»:

En el (frente) Paracentral nunca se vio un caso. En Santa Ana sí, pero al inicio de la guerra. Andaba un homosexual, que era abiertamente homosexual, pero era de allí, de la zona, la guerra lo agarró allí, y ni modo, imagínate andar en ese mundo rural, cómo salir de ese mundo machista; y pasar a una estructura militar igualmente complicada, igual de machista y sumado a eso una cosa vertical, así me imagino que ha de haber sido...²¹

A pesar de lo anterior, el discurso oficial siempre buscó imponer pseudomoralismos

políticamente correctos, tal y como veremos en el caso siguiente, ya que el discurso oficial lo representó en algunas veces la misma comandancia del partido insurgente. Según el siguiente testimonio, la comandancia no permitió que existiera un mando guerrillero homosexual:

Recuerdo que una vez se dio una discusión en el área de San Vicente, donde había un compañero que la gente de la comunidad lo quería de dirigente, entonces la comandancia no lo quería poner porque era culero, entonces se armó la gran discusión.²²

Se puede inferir que la comandancia no permitió que el combatiente homosexual fuera el jefe guerrillero de la zona, previniendo así que la opinión pública no acusara a los insurgentes de «corromper» a la población al poner un dirigente con esas características.

El testimonio continúa diciendo que no toda la comandancia estuvo de acuerdo con la decisión, siendo una de las disidencias la que impuso Dimas Rodríguez, alto comandante guerrillero en aquel momento:

Yo inclusive, entonces, escribí un artículo que citaba a Dimas porque una vez le preguntaron acerca de la homosexualidad y Dimas le respondió: «mire, es un

²⁰ Ramírez, *Entrevista personal*.

²¹ Jorge Juárez Ávila, *Entrevista personal* por Israel Cortez (27 de marzo de 2012). San Salvador.

²² Julio Alfredo Molina, *Entrevista personal* por Israel Cortez (30 de marzo de 2012). San Salvador.

compañero, y nosotros tenemos que respetar eso aunque otras revoluciones no lo hagan», en el fondo refiriéndose a Cuba.²³

La interioridad del revolucionario no heterosexual

Los temas abordados en este ensayo han sido desde la subjetividad de los informantes, quienes en las entrevistas contaron sobre el pasado, pero desde la visión del presente. Ahora, se utilizará otra fuente: la literatura. La novela histórica es un género rico en detalles y pistas valiosas sobre el contexto en el cual fue escrita, pues conlleva una investigación y conocimiento profundo por parte del autor para situar los personajes en circunstancias específicas.

En esta oportunidad, se citará la novela *Más allá del horizonte*, de Julio Leiva. Esta obra pertenece al género de literatura testimonial del conflicto armado salvadoreño, pues el autor no solamente realizó una investigación, sino que él mismo fue protagonista del conflicto armado, ya que formó parte de las filas guerrilleras. En su obra, decidió abordar el escabroso tema de la homosexualidad en el conflicto, lo que la vuelve un documento de referencia importante.²⁴ La obra cuenta la vida de Salvador, un joven originario del departamento de Sonsonate, quien fue criado en la fe católica, siendo muy tranquilo, aficionado a la lectura y a la vida pueblerina, hijo único, aferrado a la madre y criticado por el padre mujeriego por no tener novia.

Salvador se ve envuelto en el torbellino de las nuevas ideas de izquierda que llegaron a su pueblo de la mano de la Iglesia católica y de jóvenes universitarios. Esos ideales lo llevaron a ser perseguido por la Guardia Nacional de su pueblo hasta el punto de verse obligado a huir para integrarse plenamente a las filas guerrilleras por su conciencia y por su sobrevivencia. La obra desarrolla la interioridad del personaje y retrata muy bien los conflictos adolescentes que el protagonista sentía al descubrir que no le atraían las muchachas sino que los jóvenes. Esa situación le genera conflictos, dudas, pero no impide que desarrolle su conciencia de clase, que estudie marxismo y descubra la realidad de la explotación que viven los campesinos. Así se convierte en un valioso cuadro insurgente que ocupa muchos cargos importantes en la organización clandestina en la cual llega a militar. Por otro lado, su identidad no heterosexual la mantiene en secreto.

La doble discriminación que sufre Salvador en su pueblo se nota en los años de juventud por sus ideales y por su identidad de género cuando un miembro de la Guardia le grita en la vía pública a la mamá del protagonista:

¡Mira vieja! —le dijo gritando y en tono despectivo, enfrente de un grupo de feligreses— el próximo capturado será ese maricón que vive en tu casa. De inmediato, mi madre supo a quien se refería. —Lo llevaremos donde está su amiguito

²³ Molina, *Entrevista personal*.

²⁴ Julio Leiva, *Más allá del horizonte* (San Salvador: Editorial Arcoiris, 2002).

Andrés, pero antes le zamparemos una gran cogida para que nunca en su puta vida se le olvide que en este pueblo jamás permitiremos comunistas.²⁵

La decisión de organizarse es tomada por Salvador, pero siempre hay quienes dudan de su capacidad, a pesar de su evidente talante intelectual:

Máximo estaba convencido de que los homosexuales eran cobardes, no era de extrañar porque casi todo el mundo piensa igual, o sabía que apreciaba mis capacidades intelectuales, pero le desagradaba mi aversión al machismo y dudaba de mi capacidad de adaptación fuera de mi casa y lejos de mi madre.²⁶

La historia de la obra transcurre narrando las peripecias de la vida en el clandestinaje y las tareas de los comandos urbanos a los que pertenece el protagonista hasta el punto de tener cargos de dirigente, aunque se mantienen las constantes preguntas de por qué «no tenía novia».

Cuando a uno de sus amigos más cercanos le menciona de manera vaga su identidad homosexual, este le responde: «si fueras pipián, fueras el guerrillero más famoso»,²⁷ lo cual hace reflexionar a Salvador:

[...] me sentía dolido y un poco desilusionado con el machismo en la guerrilla,

que no era diferente al existente en la sociedad, no me queda duda que era bastante ingenuo cuando a mis 18 años me incorporé a la guerrilla [...] Ser guerrillero, de izquierda o revolucionario, no hace ser diferente al resto de la población sobre este tema. Me ha sido difícil ir descubriendo que la nueva sociedad por la que nos estábamos matando no sería tolerante como lo pensé en mis primeros años. Empecé a entender que cuando se hablaba de una nueva sociedad, se referían a una sociedad con instituciones diferentes.²⁸

El autor hace una clara referencia al «hombre nuevo», propuesta desarrollada por el Che Guevara, entre otros autores, y que hace alusión al individuo educado en un contexto socialista producto de la revolución con valores diferentes a los del capitalismo. Sin embargo, para Salvador, el cambio en las mentalidades de las personas estaba lejos y aun cuando triunfara la revolución, el cambio no sería automático.²⁹

Por efectos de espacio, se terminará la referencia a la obra con una anécdota muy similar a las narradas en otros espacios de este escrito. Se trata del relato de un combate abierto entre la escuadra guerrillera comandada por Salvador y los soldados de la Fuerza Armada:

Ante la emboscada puesta por los guerrilleros a los soldados, uno de los insurgentes gritó:

25 Leiva, *Más allá del horizonte*, 73.

26 Leiva, *Más allá del horizonte*, 78.

27 Leiva, *Más allá del horizonte*, 116.

28 Leiva, *Más allá del horizonte*, 117.

29 Ernesto Che Guevara, *El socialismo y el hombre en Cuba* (México: Ocean Sur, 2011).

—¡Ríndanse, soldados culeros, que los tenemos rodeados!

—¡Que se rinda tu abuela! —Le contestó una voz, que apenas oíamos por el estruendo de las balas.

—¡Si no se rinden, van a morir! —Les dije.

—Pues, nos morimos. —Fue la respuesta del otro lado de la línea de fuego

—¡Aquí no hay maricas, guerrinches culeros! —Respondieron, nuevamente, los soldados.

[...] En lo personal y sin comentarlo con nadie, el derroche de machismo y el desprecio al marica me tenía aludido y ofendido, pero el instinto me llamaba a pensar en el combate y olvidar por un instante las ofensas [...] herimos y capturamos cinco soldados [...] el resto se fue huyendo en la oscuridad de la noche, seguramente arrepentidos de intentar sorprendernos y sin imaginarse que un culero les había ganado el combate.³⁰

A manera de cierre

En la historia de El Salvador, la exclusión de sectores poblacionales y la búsqueda de un «enemigo público» han sido constantes. Fue a partir de 1992, con la nueva institucionalidad generada a partir de los Acuerdos de Paz, cuando se comenzó a hablar de los derechos humanos de las mujeres, de la niñez y, más recientemente, de la población LGBTI.

El conflicto armado salvadoreño permitió que en El Salvador se implantara, finalmente, la democracia y el estado de derecho de manera plena, con el ser humano al centro. Estos logros costaron la sangre de miles de personas que creyeron que valía la pena morir por un país diferente, entre estas personas también está el aporte de la población LGBTI. Este ensayo es una aproximación a esas experiencias de vida.

³⁰ Leiva, *Más allá del horizonte*, 162.

Fuentes



LA POLICIA DE SANTA TECLA DESCUBRE UN ANTRO DE VICIO

Escándalo en la Santa Tecla de 1969

RICARDO MENJÍVAR
Universidad de El Salvador

El Salvador de la década de 1960 fue marcado por el continuismo militar, así como por la injerencia estadounidense por medio de su Alianza para el Progreso, con la que se pretendía promover un cambio social y económico, garantizando la continuidad del sistema de control y represión social. Todo esto con miras a palear el avance comunista en la región. Como parte del programa de la Alianza para el Progreso, se reformó la legislación laboral y la del salario. Posteriormente, se impulsó una profunda reforma educativa desde 1968, con el objetivo explícito de formar los mandos medios y la mano de obra calificada necesaria para echar andar el utópico proceso de industrialización.

Ya en 1969, comenzaba la era Nixon en Estados Unidos y se recrudecía la guerra en Vietnam; de ahí que se propagaran las protestas contra esta acción militar. El movimiento *hippie* fue el principal abanderado en dichas protestas, movimiento que tuvo una enorme resonancia alrededor del globo, tal como ocurrió en el territorio salvadoreño, donde era significativa la cantidad de individuos con cabello y barba notablemente más largos que lo considerado «normal» en la época, así como con una vestimenta que rompía con los patrones estéticos existentes. Por lo general, a estas personas se les llamaba *hippies*, *nuevaoleros*, afeminados o fumadores de marihuana.

Cabe señalar que en la jurisprudencia nacional de aquella época, se tenía en vigencia la Ley de Estado Peligroso (o Ley de Peligrosidad), creada «por razones de defensa social», aplicable a «los sujetos que, por su actividad antisocial, inmoral o dañosa, revelen un estado peligroso y ofrezcan riesgo inminente para la sociedad o para los individuos», dicha ley colocaba a la «identidad pederasta» como una categoría de peligrosidad.

Paralelo a lo anterior, un conflicto bélico contra Honduras estaba gestándose, conflicto que iría a marcar el final de una época caracterizada por el crecimiento económico, la modernización social y el inicio de la década de gestación de la guerra civil. Precisamente, al año siguiente se fundarían las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí.

* Fecha de recepción: 14 de abril. Fecha de aceptación: 4 de mayo de 2020.

Capturados en antro



Descripción: La fotografía hace referencia a cuatro jóvenes travestidos que fueron detenidos por la policía tecleña durante la noche del sábado 3 de mayo de 1969. Estas reuniones se realizaban todos los sábados en la noche, según manifestaron los detenidos; específicamente, en la esquina formada por la 4ª calle Oriente y la 3ª avenida Sur de la ciudad de Santa Tecla, La Libertad.

Fuente: Aldana, «Capturados en antro», *La Prensa Gráfica*, 5 de mayo de 1969.

Fue en este escenario donde se dio un escándalo de proporciones mayores contra la moral y las buenas costumbres de la sociedad salvadoreña. El lunes 5 de mayo se dio a conocer la noticia en los principales periódicos del país: «¡Policía desmantela un antro de vicio!». La noche del sábado 3 de mayo de 1969, la Policía Nacional desmanteló un recinto de Santa Tecla, en donde varios jóvenes se encontraban simulando casamientos, unos cuantos, con indumentaria femenina, cuya edad no llegaba a los 23 años.

El miércoles 7 de mayo, el *Diario Latino* publicó la llegada de los jóvenes al tribunal tecleño; tal como lo afirmaron los medios impresos, fueron ocho los capturados, cuatro de ellos vestidos de mujer y cuatro normalmente de hombre. Al ser llevados a la orden del Juez 2º de Paz, Br. Rolando Mauricio Granillo, solo se juzgó a los cuatro que portaban vestimenta femenina, dejando en libertad a los restantes. Los cuatro reos mostraron signos de arrepentimiento, mientras que en los corredores del lugar se daban cita gran cantidad de curiosos. Otros ocho se dieron a la fuga el día de la redada, entre ellos estaba el profesor de educación primaria, Raúl Joya, quien presuntamente organizaba dichos encuentros.

El jueves 8 de mayo, Raúl Joya se defendió, justificando su inocencia desde una carta publicada tanto en el *Diario Latino* como en *El Mundo*. En dicha carta, Joya argumentó que no fue él quien organizó tal evento, sino el Sr. Félix Molina, quien era compañero de habitación. De igual forma, Joya sostuvo que en las horas en que se desarrolló la detención, él no se encontraba ahí, sino en la casa de una amiga suya. Pese a este esfuerzo por aclarar su situación, el jueves 29 de mayo, el *Diario Latino* publicó que Joya fue destituido del magisterio al cancelársele su nombramiento de profesor. Cabe aclarar que, según lo expuesto por las autoridades de Educación, la destitución de Joya correspondía al abandono de sus labores en una escuela de Colón, y no al escándalo; puesto que hasta esa fecha seguía abierta la investigación.

El pánico moral se apoderó de los medios de comunicación escrito, en donde eran

muchas las publicaciones sobre este hecho, enumerando las causantes de esta debacle de valores. La literatura pornográfica, las novelas radiofónicas, las películas —de cine y televisión—, así como el clandestino uso de drogas, formaban parte del decálogo de vicios juveniles, según algunos columnistas de la prensa salvadoreña que relacionaron este hecho a la influencia del movimiento *hippie* en el país.

Por el contrario, se tiene registro de una voz disonante en este entramado de opiniones; se trata de un abogado anónimo, quien dijo a la redacción de *El Diario de Hoy* que «el hecho de que un hombre se pinte y vista como mujer no constituye ningún delito e igual cosa puede decirse de las mujeres aficionadas a usar pantalones, botas vaqueras y camisas masculinas», además, añadió: «esperemos que hablen los sociólogos, los psicólogos y los psiquiatras con relación a los clubes de homosexuales que ahora están proliferando en San Salvador, Santa Ana y Santa Tecla». Esto último es particularmente interesante, considerando que dichos centros eran un secreto a voces para la época.

Ahora bien, dos semanas después de la redada, el sábado 17 de mayo, se conoció por parte del mismo periódico que se estudió la posibilidad de aplicar la Ley de Peligrosidad a los jóvenes. Esta ley determinaba que era potestad del juez «retener a una persona cuando haya incurrido en un vicio moralmente censurable (*Sic.*)». Por otra parte, algunos de los detenidos confesaron que fueron invitados personalmente por Joya, a lo que él llamó «un carnavalito». De

igual forma, aseguraron que Raúl Joya era el «director del centro».

Con respecto a estos hechos, se registraron en fuentes hemerográficas, concretamente en los periódicos de mayor circulación para esa época (*El Mundo*, *El Diario de Hoy*, *Diario Latino*, *La Prensa Gráfica*), los cuales hoy arrojan luces específicas sobre este evento. Lo anterior se entiende mejor en relación al número de entradas por cada periódico, así como el trato que se le da a las mismas.

Por su parte, *El Diario de Hoy* le dedicó tres entradas, con un discurso parco y extrañamente desfasado, puesto que fue el único periódico que notificó el suceso un día después que los demás, el martes 6 de mayo. Asimismo, este periódico incluyó la opinión discordante del abogado anónimo. Similar número de entradas tuvieron *El Mundo* y *La Prensa Gráfica*, con un discurso igualmente parco, pero con un tono satírico, acentuado por tiras cómicas referentes a Raúl Joya en el caso de *El Mundo*. *El Diario Latino*, por su parte, contó con ocho entradas, constituyéndose, de esta forma, como el insumo más provechoso para reconstruir el suceso. Acá se evidenció un discurso enteramente conservador, encaminado a la salvaguarda de la moral y las buenas costumbres.

Las fuentes referidas acá fueron recuperadas de la Biblioteca Especializada y Hemeroteca del Museo Nacional de Antropología Dr. David J. Guzmán, específicamente los periódicos: *El Mundo*, *El Diario de Hoy*, *Diario Latino* y *La Prensa Gráfica*, correspondientes al mes de mayo de 1969.

Finalmente, estos hechos adquieren especial relieve en razón de que sentaron un precedente en la jurisprudencia nacional, puesto que en las consideraciones sobre la liberación de los jóvenes se estimó que la Ley de Peligrosidad no gozaba de fundamento jurídico para su detención, dado que su situación no cabía dentro de los alcances de dicha ley. Lo anterior, pese a que uno de los detenidos haya declarado que era homosexual. La Corte Suprema de Justicia convino en que la Ley de Peligrosidad solo tenía jurisdicción en «pederastas reconocidos, perversos de menores o bien que explotaran o ejercieran conocidamente vicios moralmente reprochables».

Por otro lado, la detención no procedía según la ley ya referida, porque los detenidos se deberían de colocar en establecimientos apropiados a dicho estado peligroso; por el contrario, se carecía de establecimientos adecuados en el interior del país. En cuanto a los jóvenes, se dijo que precisaban «trata-

miento psiquiátrico, médico, educacional» y no la sobreexposición mediática que se hizo en su momento. Al final del mes de junio de 1969, sobrevino la guerra con Honduras, dejando en el olvido todo este caso.

Este caso es interesante para investigadores de diferentes áreas. Por una parte, este fue un hecho histórico que retrató la forma de concebir la orientación sexual, identidad y expresión de género al interior del país, lo cual se vuelve una fuente de mucho interés para historiadores. Para investigadores del área de ciencias jurídicas, se pueden realizar mayores análisis sobre el primer razonamiento de la Corte Suprema de Justicia sobre un caso que discute concepciones de homosexualidad en el país. En el área de las ciencias de la comunicación es interesante para estudiar la forma de tratamiento que los medios de comunicación dieron al caso. En el campo de la antropología puede existir un interés en el estudio de las concepciones de masculinidad, sexualidad y género de esta época.



Historia y geografía LGBTIQ en *Días del Olimpo* de Miguel Huevo Mixco¹

CARLOS ALEJANDRO FUENTES VELASCO

Departamento de Inglés, McGill University

La columna vertebral del país está formada por una cadena de conos explosivos que surgen entre coladas de escoria, ceniza y lava seca. Las principales ciudades se asientan en los valles interiores de esa sarta de volcanes que de tiempo en tiempo explotan, coléricos, arrojando rocas candentes y riadas de fuego, y desplomando las construcciones humanas. Nuestra historia parece hecha a imagen y semejanza de esa geografía.²

En este pasaje de *Días del Olimpo*, novela de Miguel Huevo Mixco, el autor replantea a los volcanes, usualmente benignos componentes de la iconografía nacional, como impredecibles agentes de destrucción. Sus palabras exponen una relación codeterminante entre historia y geografía y sus implicaciones para la vida humana en un El Salvador que emerge dolorosamente del conflicto civil. Este tira y encoge entre lo narrado (historia) y en donde toma lugar (geografía) hace de la novela un documento que recolecta experiencias particulares en este momento de transición.

Días del Olimpo toma lugar en los años de la posguerra y tiene como centro neurálgico El Olimpo, la discoteca gay que representa las nuevas posibilidades de liberación palpables en el fugaz espacio de optimismo luego de la recién alcanzada paz. El Olimpo, ubicada en un sótano de la alameda Juan Pablo II donde «se citaban hombres y mujeres acomodados para bailar y emborracharse con parejas de su mismo sexo para pasar noches fantásticas»,³ es el epicentro de la geografía LGBTIQ en San Salvador, producto de una historia atormentada y errática, trazada en la novela con amplios detalles:

¹ Miguel Huevo Mixco, *Días del Olimpo* (México: Alfaguara, 2019), 239.

² Huevo Mixco, *Días del Olimpo*, 145.

³ Huevo Mixco, *Días del Olimpo*, 39.

* Fecha de recepción: 15 de abril. Fecha de aceptación: 4 de mayo de 2020.

Antes de las primeras discas, los maricas, los travestis y las lesbianas eran vistos en la calle como personajes salidos de los bajos fondos. Uno se los encontraba en la zona de mayor comercio sexual de toda la ciudad, ubicada entre el barrio Concepción y la avenida Independencia, la calle Celis y la plaza Zurita.⁴

Luego, a fines de la década de los 50, el escándalo sobre un «club de jovencitos afeeminados reveló que los “anormales” crecían también en el seno de las clases pudientes».⁵ Hay una escena también en la que «entre La Fuente y los Héroeos un grupo de travestis se apiñaba en derredor de un automóvil aparcado con los cristales a medio bajar».⁶ Huevo Mixco hace también mención honorífica a Oráculos, legendaria discoteca abierta a fines de la década de los 70, en donde «se hicieron los primeros eventos de travestismo con bellezas locales y chicos guapos traídos de Miami que desfilaban en biquini por el escenario».⁷ En sus páginas, entonces, el novelista expone el cúmulo de la experiencia LGBTIQ, desde el trabajo sexual de sus elementos más desprotegidos hasta el hedonismo estetizado del segmento burgués, formando un compendio que recoge las impresiones y sensaciones de la época.

Estas vivencias las ofrece un protagonista sin nombre, un narrador que descubre en

El Olimpo cómo la ciudad vuelve a la vida luego de la guerra, iniciándose en los ritos nocturnos y amorosos de una comunidad a la que aún no decide si pertenecer. Entabla amistad con Diamela, una mujer que le hace descubrir lo endebles y arbitrarios que son los límites atribuidos a la sexualidad humana. Diamela, luego de concluir la relación con una mujer llamada Bea —romance que la hace comprender que «las cosas que más deseamos son las que fingimos no desear»—⁸ es conocida como la Dante. Nombrada así por el poeta florentino, a quien su enamorada Beatriz conduce al paraíso, Diamela hace las veces de Virgilio para nuestro narrador. Ella le acompaña mientras él sorte el purgatorio de sus indecisos afectos.

Diamela y el narrador dramatizan mediante sus exploraciones sexuales las bocanadas de aire fresco que se respiran en El Salvador luego de concluida la guerra civil. Antes de Diamela y El Olimpo, el narrador vivía bajo la sombra del matrimonio fracturado de sus padres, una unión forzada que terminó en miseria para todos los involucrados y que representa las facciones irreconciliables del conflicto.

Eran tan diferentes. ¿Cómo pudieron obligarlos a estar juntos? Papá solía hacer discursos sobre la justicia social, aunque sospecho que lo hacía por molestarla.

4 Huevo Mixco, *Días del Olimpo*, 37.

5 Huevo Mixco, *Días del Olimpo*, 38.

6 Huevo Mixco, *Días del Olimpo*, 103.

7 Huevo Mixco, *Días del Olimpo*, 38.

8 Huevo Mixco, *Días del Olimpo*, 41.

Mamá, hija de una militar y de una madre piadosa, creía que la pobreza era el resultado de la pereza de las personas.⁹

Él es, entonces, producto de la dialéctica ideológica que condujo a la guerra civil. Es una herencia que ha restringido su propia vida al obligarlo a considerarse a sí mismo en absoluto blanco o negro, nunca con matices, como obligado siempre a tener que definir un bando. Es solo a través de su amistad con Diamela y con los demás moradores de El Olimpo que comienza a replantearse las cosas: «Me cuento, eso sí, entre quienes creen que en materia de sexo todo lo que se haga de manera voluntaria no cause daño se vale».¹⁰ El pasado, sin embargo, no lo soltará tan fácilmente. El exesposo de Diamela se reusa a aceptar su nueva y ampliada sexualidad. Él la acosa constantemente hasta el punto en que Diamela empieza a temer por su vida. El narrador decide tomar cartas en el asunto y consigue que un excombatiente, contratado mediante los contactos militares de su familia, le dé una lección al acosador. La situación se sale de control, siendo el desenlace de esta acción, la suerte del exesposo y las acciones inspiradas en el violento pasado del país —realidad que se vislumbra también como su futuro— lo que termina el proceso de descubrimiento del protagonista.

Las mañas de la guerra y el instinto asesino forjados en más de una década de conflicto no desaparecen con la firma de un armisticio. La relativa libertad que la comunidad LGBTIQ empieza a disfrutar en los años de posguerra sufre a manos del crimen y la persecución. Los espacios de libertad son «cada vez más asolados por robacarros y pandilleros. Las autoridades entraban por sorpresa a las discotecas con gran despliegue de fuerza, como si fueran a detener a un jefe narco».¹¹ De esta forma, El Olimpo también cierra sus puertas.

Días del Olimpo captura una breve pausa en el proceso histórico, un respiro en el que se vislumbran nuevas posibilidades para una comunidad perseguida y para la sociedad en general, justo antes de que todo el peso de la tradición de violencia en El Salvador asuma su nueva expresión. Este impulso de destrucción encuentra en la creciente visibilidad de la comunidad LGBTIQ un nuevo blanco, siendo la prensa amarillista una de las nuevas armas blandidas en su contra. «Luego, aparecían los putos periodistas para exhibir a los detenidos con las bocas despintadas y el rímel corrido en los noticieros».¹² Esto conduce al narrador a alejarse de los espacios que él caracteriza como «resumideros del mundo homosexual vergonzante».¹³ Se limita a encuentros furtivos y relaciones precarias que no

9 Huevo Mixco, *Días del Olimpo*, 68.

10 Huevo Mixco, *Días del Olimpo*, 23.

11 Huevo Mixco, *Días del Olimpo*, 208.

12 Huevo Mixco, *Días del Olimpo*, 207.

13 Huevo Mixco, *Días del Olimpo*, 208.

suplen sus necesidades afectivas, ya que «en este pequeño violento valle henchido de hipocresía lo mejor es mantenerse fuera del alcance de la mirada de los curiosos».¹⁴ Huezo Mixco no cuenta sobre estas formas de represión, sino que esclarece cómo la represión social conduce a la homofobia internalizada, señalando así una realidad histórica más allá de sus personajes.

Novelas como esta —desarrolladas en un tiempo y lugar específicos en El Salvador— son potenciales herramientas para una comprensión más amplia de la comunidad LGBTI+ del país. *Días del Olimpo* recrea las condiciones materiales de un círculo de disidencia sexual a mediados de los 90. Estos amigos, además de bailar hasta el amanecer en la discoteca, se dan cita en una torre de apartamentos en la colonia Escalón para

beber licores importados, practicar yoga, ver películas de Orson Welles y Rainer Werner Fassbinder, y darse unos «pases de perico».¹⁵ Pero la novela también descubre procesos y asociaciones mentales. Una mujer atractiva es caracterizada como Frida Kahlo, un guapo joven en la discoteca evoca a Benicio del Toro en *Veintiún Gramos*. El atractivo sexual y la *celebrity culture* van de la mano, mientras que quienes no cumplen con estos estándares de belleza y el capital económico para entablar este comercio social son relegados a los espacios precarios de la ciudad que no los escudan del odio. El lector descubre que el clasismo y la distancia social son también endémicos en el seno de esta comunidad vulnerada. Una pieza literaria, entonces, complementa las fuentes históricas que no siempre revelan toda la verdad al investigador.

¹⁴ Huezo Mixco, *Días del Olimpo*, 209.

¹⁵ Huezo Mixco, *Días del Olimpo*, 161.

Reseñas





¿Es justificable discriminar? Discusión sobre Estado de Derecho, libertades y orientación sexual

En momentos donde las democracias de los continentes americano y europeo se ven amenazadas por una vuelta al totalitarismo (sea de derecha, izquierda o dizque no alineados) hemos presenciado, en los últimos años, crisis humanas alrededor de la migración forzada, de la igualdad entre hombres y mujeres, de la xenofobia y, más reciente, sobre la salud pública entre otras; lo cual nos enfrenta nuevamente ante una de las constantes en la historia de la humanidad: la discriminación.

Herman Duarte nos trae una inagotable discusión alrededor de este tema y de cómo el Estado y sus instancias, la sociedad, medios de comunicación y la religión han sido instrumentalizados para discriminar y, dentro de esto, negar el derecho —y otros relacionados y derivados— de la unión civil de forma igualitaria.

Es necesario advertir que el fin de este trabajo no es señalar ni acusar con el mismo lenguaje de odio aún imperante hacia la diversidad sexual, sino de plantear y promover una discusión acerca de las reacciones, discursos y los recursos legales y morales mal utilizados, innecesarios e irrelevantes (aquí sí, llenos de odio) que han promovido precisamente una sistemática y hasta sofisticada discriminación, impidiendo con ello la realización del derecho inalienable al matrimonio civil igualitario.

Este trabajo contiene interesantes discusiones jurídicas que amplían para el lector que lo desee —con enfoque legal pero con un lenguaje accesible y colocado al pie de página—, los casos emblemáticos de varias latitudes pero no lejanos a las realidades de nuestro entorno nacional y regional.

La primera de las discusiones es en torno al Estado de Derecho y la institucionalización jurídica a través de la democracia, así como la relación intrínseca entre el primero y la protección de derechos humanos. Nos presenta los instrumentos, instancias y resoluciones de

¹ Herman Duarte, *¿Es justificable discriminar? Discusión sobre Estado de Derecho, libertades y orientación sexual* (Pamplona: Editorial Aranzadi, 2018), 331.

* Fecha de recepción: 15 de abril. Fecha de aceptación: 22 de abril de 2020.

derecho internacional para el continente americano, siendo éste un apartado rico de ejemplos de cómo éstos recursos han reafirmado el respeto a los derechos humanos.

En una región como América Latina, cuyos procesos democráticos recientes datan de la década de 1990 en su mayoría, tras un periodo de alternancia donde las izquierdas tomaron el protagonismo y la posterior crisis de las mismas, estamos viendo en los últimos años el regreso de las derechas u otras corrientes donde vale la pena revisar las prácticas democráticas y el Estado de Derecho para comprender cómo ha sido la tutela de los derechos humanos en países con sistemas democráticos más consolidados como Costa Rica y en otros como El Salvador, cuyo sistema se acerca a su tercera década de construcción.

Encuentro en los capítulos III, IV y V los más intensos a nivel emocional y teórico, respecto a las posturas que impiden el matrimonio civil igualitario y, en general, a toda expresión del amor igualitario en nuestras sociedades. Esto nos lleva a reflexionar y profundizar en cómo se ha estructurado el lenguaje, las instituciones, los espacios de participación, la comunicación y el acceso a los servicios y derechos básicos donde aún no caben las mujeres, indígenas, afrodescendientes, inmigrantes, personas con discapacidad y la diversidad sexual.

La construcción del odio tiene profundas raíces relacionadas en la denigración «del otro» y el peligro que representa para el «orden social» las personas que no encajan en la normatividad. Nuestra historia antigua, moderna y contemporánea está llena

de ejemplos de cómo el aparato estatal, los discursos y las prácticas han estado al servicio de aceptar la violencia en todas sus expresiones y grados como reflejo y a la vez mecanismo para ejercer —y sobre todo— para mantener el poder.

La degradación humana según el color de piel, rasgos, etnicidad y religión, marcó una organización social en nuestro territorio durante varios siglos. Todo intento de reclamar derechos o denuncia de abusos fue en su mayoría brutalmente contenido y apagado. Estas «diferencias» pretendieron ser disueltas o, más bien, invisibilizadas a través de los textos legales en el siglo XIX durante el nacimiento de las repúblicas americanas. Sin embargo, las condiciones poco o nada cambiaron, incluso se agravaron aumentando las diferencias entre los actuales campesinos (sin tierra, sin educación, sin salud y sin justicia), los pequeños, medianos y grandes propietarios ladinizados, mestizos y blancos criollos e inmigrantes europeos.

En el siglo XX, la diversidad de pensamientos políticos y sociales durante el auge de las economías industriales y liberales, prontamente fue disuelta violentamente con el avance del autoritarismo de corte militar. En nuestras sociedades americanas ya no era el «indio» sino el «comunista» quien representaba el peligro para el orden social, mientras que en otras naciones era el indio, el negro, el indio/negro comunista e inmigrantes del continente asiático los enemigos o amenazas.

Esta desigualdad ha sido construida históricamente como un Estado de Derecho incipiente, el cual ha sido debilitado

prontamente y la democracia constantemente ha sido utilizada para mantener «el orden social» que es el telón de fondo para fundamentar el odio hacia el color de piel, la etnicidad y las diferencias de pensamiento político en nuestro contexto. Veamos algunos sucesos como la manifestación de mujeres –en su mayoría vendedoras de mercados– en 1922, el levantamiento campesino de 1932, movimientos y las organizaciones sociales entre las décadas del 60 y 80 del siglo pasado. Todos ellos fueron reprimidos por el Estado, no solo con el uso de la violencia desmedida, sino también por discursos que degradaban a sus participantes, tildándolos de amenaza al orden y llamando al resto de la sociedad a rechazarlos e incluso colaborar en su disolución. ¿Acaso no son también expresiones de odio y ausencia de Estado de Derecho como en el holocausto judío, en el movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos y en el apartheid en Sudáfrica?

La heteronormatividad o heterodoxia sexual, entonces, forma parte de ese orden social, junto a lo étnico, religioso, político y de estratificación social. Con todos los matices entre los países, regiones y épocas, lo que hay en común en todas las manifestaciones de discriminación y odio es la debilidad del Estado de Derecho. La democracia y, por ende, el ejercicio de los derechos humanos en los dos últimos siglos, como bien plantea Duarte en su primer capítulo y al final del cuarto: el primer paso es identificarla, entenderla y luego desarmarla.

Precisamente, en lo último residen los grandes aportes de los estudios para

enfrentar el racismo, violencia de género y xenofobia, estudios que son cada vez más necesarios y relevantes, a lo que hay que sumar el miedo y odio hacia inmigrantes, hacia la diversidad sexual y hacia las personas por su condición de salud (por ejemplo, las personas con VIH y COVID-19).

Si bien, la masculinidad tóxica es la que oprime y alimenta la homo, lesbo y transfobia, además causa la violencia hacia las mujeres y hacia la niñez, cito en palabras del autor:

Es la incomprensión de la naturaleza humana, la falta en aceptar la diversidad dentro de la misma especie, ha sido la causa para la instauración de normas que afectan a la población LGBTIQ. A ello es de sumar la indebida interpretación de las normas jurídicas, lo cual ha permitido justificar acciones discriminatorias que van desde el simple reproche, hasta llegar a la sanción punitiva del Estado.

A estas valiosas conclusiones de los primeros capítulos es necesario agregar el factor de la influencia y presión que grupos conservadores ejercen en los legisladores, magistrados y Gobierno en la garantía del Estado de Derecho, así como el cumplimiento de las resoluciones y opiniones del derecho internacional a favor de la diversidad y del matrimonio civil igualitario. ¿Cuál es el pensamiento y postura de los legisladores hacia este tema y cuál es su sintonía o vinculación con los sectores que se oponen a la igualdad?

En el quinto capítulo, Duarte nos presenta casos emblemáticos de todas las facetas

diarias y fundamentales de la vida moderna y libre en los que el Estado ha violado los derechos humanos de la diversidad sexual y las resoluciones judiciales en cada caso. Todo ello lleva a plantear una de las preguntas principales del autor en este trabajo: ¿por qué es importante el matrimonio civil? Las respuestas son muchas y no dejan de ser una fuerte sacudida emocional y técnicamente justificada para cualquier persona al comprender que la formalización del amor de una pareja ante el Estado persigue el goce de este derecho fundamental para la realización y seguridad de cualquier persona con su pareja, la formación de una familia (independientemente de la procreación), así como la aceptación e integración de la orientación sexual en la vida personal y demás ámbitos de la sociedad que nos permitan participar de la vida colectiva como todos los demás.

Duarte nos deja esta interrogante para reflexionar: ¿por qué razón, el Estado no potenciaría que sus ciudadanos puedan cumplir con este anhelo? Responder a esta gran interrogante nos lleva a resolver los anteriores capítulos sobre el Estado de Derecho y a pensar cómo se ha construido el «orden social» en una sociedad democrática que aspira a garantizar el cumplimiento de los derechos humanos para sus habitantes. Sin ello, difícilmente los Estados como el nuestro cumplirán las sentencias y opiniones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos y organismos similares del contexto continental e internacional.

Sin duda alguna, el cumplimiento de este derecho fundamental permitirá, por

una parte, reconocer los nuevos modelos de familia que por muchos años han funcionado en total clandestinidad, como si se tratara de una actividad ilegal y, además, aceptar que la familia, si bien es la base de la sociedad, no se puede limitar a un único modelo, sino al que se defina por el anhelo del amor, del consentimiento, de la protección entre sus integrantes y de la aceptación general sin ningún remordimiento; tampoco debe significar un estigma como lo han sido, por ejemplo, los hijos concebidos dentro o fuera del matrimonio civil o la ausencia de uno o los dos progenitores, quienes aún en la actualidad se enfrentan a estas limitaciones debido a una imposición legal injusta o cánones morales inhumanos que niegan a las personas su derecho al amor, protección y reconocimiento.

Entonces, se trata de entender que esas reglas son obsoletas debido a que fueron concebidas cuando no existía el Estado de Derecho, la democracia y los derechos humanos que reconocen la libertad, igualdad y la dignidad de los seres humanos en su diversidad y sin distinción alguna, los cuales sientan las bases para una convivencia pacífica, plural y de realización de las personas, tal como sucede con los pueblos originarios, las mujeres, los afrodescendientes, las etnias y las naciones que en el pasado se vieron excluidas totalmente al ser objeto de estigmas y de odio, pero que siguen en pie de lucha por su debido reconocimiento.

Esto lleva a preguntarse como plantea el autor: ¿qué tipo de sociedad es la que queremos formar?, ¿una que acepte?, ¿una que excluya? A lo cual podemos añadir:

¿qué clase de personas queremos que dirijan nuestras instituciones democráticas, las que incluyen o las que excluyen?

Los capítulos VI al XI nos permiten identificar todas las discursivas peligrosas que impiden la aceptación, reconocimiento y respeto de la igualdad en la diversidad sexual. Desde el ámbito religioso, está claro que no debe haber imposición de la religión —que es un ámbito privado— en la esfera pública, pero es importante señalar, además, que los actores políticos no deben dejarse imponer estos discursos, ya que como se ha señalado antes, el Estado de Derecho, los valores democráticos y los derechos humanos no necesariamente se sintonizan con los discursos religiosos, siendo una de estas las razones para el surgimiento del Estado-Nación moderno frente al Antiguo Régimen. Por otra parte, el conocimiento de la naturaleza humana en las últimas décadas nos ha permitido comprender mejor la diversidad de la misma y con ello una mejor convivencia respecto al pasado de segregación y degradación que buena parte de la humanidad sufrió por ser considerada diferente o peligrosa. Por lo tanto, la educación religiosa y la educación sexual no tienen por qué ser antagónicas, sino que deben ser entendidas dentro de la esfera privada y pública, respectivamente.

En cuanto a la libertad de expresión, el trabajo de Duarte nos señala la necesidad de identificar los límites en una sociedad con sobreinformación sin calidad para construir opiniones libres y constructivas para una mejor convivencia, ya que ha sido sustituida por el valor de la diversión sobre toda la

expresión e información. Cabe agregar a esta discusión, la importancia de construir y fortalecer un sistema informativo que fomente la libertad de opinión, el debate y la crítica entre posturas para evitar los fanatismos, discursos vacíos o la falta de discursos que ponen en peligro nuestras frágiles democracias y nos pueden llevar de nuevo a los autoritarismos del siglo XXI, el siglo de la (sobre)información.

Todos los factores anteriores como la incomprensión de la diversidad sexual, el sesgo religioso, la fragilidad del Estado de Derecho y la democracia, así como los abusos y excesos de la libertad de expresión, el autor nos los describe en el capítulo VII mediante el proceso de construcción de discursos peligrosos por su contenido denigrante, desde las expresiones ligeras hasta las ingenuas, sobre las cuales debemos centrar la mayor atención por su capacidad de pasar inadvertidas, ya que de esa manera permean mentes y corazones que generan odio e incomprensión hacia las diferencias, entre ellas, la diversidad sexual y, por ende, afectan el ejercicio de nuestros derechos.

En una sociedad como la salvadoreña, tenemos casos ilustrativos de estos discursos peligrosos alrededor de los cuales se construyó no solo un lenguaje sino una serie de mecanismos de discriminación, odio y denigración de las personas en dos momentos claves de nuestra historia contemporánea: primero, el levantamiento campesino de 1932, junto a la masacre de sus supuestos participantes bajo la amenaza del comunismo, y segundo, la represión contra los movimientos y organizaciones

político-sociales que desencadenó la guerra civil entre 1980-1992, además de otros casos como la aspiración de Prudencia Ayala a participar en los comicios de 1930 que desató en los medios escritos varios comentarios burlescos y despectivos por ser mujer y por sus orígenes humildes.

Como último antecedente de los discursos peligrosos está el actual lenguaje peyorativo construido alrededor del movimiento feminista. Por tanto, se necesita adoptar como estrategia en los diferentes niveles tanto del sistema educativo como de la sociedad en general, el señalar y erradicar al enemigo común: la masculinidad tóxica. Esto sumado a la ya señalada ignorancia de la naturaleza humana y a la prevalencia de la esfera privada por encima de los valores humanos y democráticos de un Estado de Derecho.

Como bien señala Duarte en este capítulo, la homogenización de estos discursos fomentan la incompreensión de las mujeres y de la población de la diversidad (que claman por la igualdad y aplicación del derecho), señalándolos como un enemigo de la sociedad, basado en el miedo a la destrucción del actual orden de las cosas en lugar de visualizar una oportunidad de felicidad y fortalecimiento de la familia y de la cohesión social.

Estas discursivas han tenido desde expresiones de rechazo y burla tanto en el ámbito familiar y escolar —razón de sufrimiento de muchos menores de edad— hasta el atentar contra la vida de las personas a raíz de la expresión de su orientación e identidad sexual, las cuales deben ser señaladas, investigadas, sancionadas y reparadas por el

Estado para evitar que esto quede impune y se perpetúe el estigma y el sufrimiento de una sociedad que está fragmentada, ya no por el fantasma del comunismo como en el siglo pasado, sino por el de la diversidad y feminismo que amenaza a la familia como actualmente se maneja y se plantea en el capítulo X.

Los extremos ideológicos y el fundamentalismo conservador, cuya discusión se plantea en el capítulo XI, amenazan sin duda al Estado de Derecho, pero este riesgo es mayor en una democracia frágil donde las instituciones públicas no son transparentes, ni participativas y con altos índices de impunidad, donde la educación con calidad, igualdad y equidad siguen esperando convertirse en la prioridad, pero quedan relegadas por los presupuestos destinados a los cuerpos de seguridad. Lo anterior sumado a la convicción general de la separación entre la esfera privada y la pública con las garantías de que ninguna de ellas debe imponerse a la otra, aspectos que aún se ven lejanos en nuestra realidad salvadoreña.

Finalmente, el activismo al que nos llama el autor en su último capítulo, no deviene en un discurso reaccionario hacia quienes promueven el odio, sino en una plena convicción de solidaridad, humanismo y de respeto a los derechos humanos y a los valores democráticos, basándose en la información científica y en la promoción del diálogo y debate crítico, a lo cual me permito sumar la exigencia hacia nuestros gobernantes por el cumplimiento del Estado de Derecho, transparencia y mayor compromiso con la educación. No podemos permitir que la

expresión del amor y la igualdad se conviertan en el nuevo fantasma, tal como lo fueron en el pasado el comunismo y otras discursivas que fracturaron nuestra sociedad al ponerla al servicio del «orden establecido» que excluye, ignora, mata vidas y, peor aún, mata sueños.

No quiero cerrar esta reseña sin señalar el gesto de humildad del autor al plantear las limitantes de su estudio,² las cuales considero que son una invitación para abordar este tema desde las ciencias sociales —o cualquier otra ciencia humanística—. Por tanto, este trabajo se convierte en

un punto de partida y referencia necesaria para promover un diálogo cada vez más ineludible entre los diferentes sectores de la sociedad, cuyos verdaderos enemigos son la ignorancia y el temor infundido e injustificable, que dejan como resultado la promoción del odio y la discriminación que nos impiden celebrar el derecho más grande de todos: el amor, la unión de dos seres; con ello se garantizará la sobrevivencia de nuestros seres amados en una país donde hoy más que nunca nos enfrentamos a nuestra desigualdad social con su cara más cruda.

ÓSCAR CAMPOS LARA³

Instituto de Acceso a la Información Pública
Unidad de Gestión Documental y Archivos

² Duarte, *¿Es justificable discriminar?*, 33 (penúltimo párrafo).

³ Correos del autor: ocapos@iaip.gob.sv y oscarcamposlara@hotmail.com



Géneros. *Impúdica* n.º 2. Morena Herrera (Ed.) (San Salvador: *El Faro* y Centro Cultural de España en El Salvador, 2018), 67.

La revista *Impúdica* es un esfuerzo conjunto entre el Centro Cultural de España en El Salvador y el periódico *El Faro*, en el marco de la conmemoración de los 20 años de ambas instituciones. El proyecto cuenta con cuatro números, el segundo de ellos es el reseñado en este texto y está dedicado a la temática de género. La edición estuvo a cargo de Morena Herrera, activista feminista y defensora de derechos humanos, quien articuló trece escritos de diversos autores que reflexionan sobre género, desigualdad, exclusión y violencia, dejando de manifiesto la existencia de un sistema colapsado sin voluntad de cambiar.

La obra no pretende ser una entrega académica con alta rigurosidad o hipótesis en busca de respuestas, pero logra -sin darnos cuenta de inmediato- problematizar la identidad de género presentando diversas perspectivas críticas de una realidad cotidiana, convirtiéndose así en caldo de cultivo para futuras investigaciones.

Las autoras y autores presentan la problemática de género y diversidad desde la óptica heterosexual, homosexual, bisexual y transexual. De este modo, ponen sobre la mesa la desigualdad naturalizada, a veces imperceptible, que sufren las mujeres y la comunidad LGBTI+ en el país.

De esta manera, la editora de este segundo número de la revista, Morena Herrera, rompe el hielo con el texto titulado «Géneros». Como era de esperarse, la autora hace una inmediata conexión del concepto de género con el ámbito político. Morena Herrera también pone en la palestra el género como categoría de análisis, vinculándolo al espectro histórico, identificando *ipso facto* la teoría feminista.

Magistralmente, Herrera salta de la descripción teórica a la praxis del movimiento feminista. Aquí, expone la lucha de la mujer desde la arena social, política, económica y cultural, abordando experiencias ajenas que se vuelven propias, resaltando la fragilidad del sistema y la

* Fecha de recepción: 15 de abril. Fecha de aceptación: 4 de mayo de 2020.

complicidad de sus actores. Documentada, gracias a su experiencia y trayectoria en los movimientos sociales, Herrera provee datos y cifras que sustentan el análisis. Al final de su artículo da crédito a la acción proveniente de las organizaciones que se pronuncian desde la diversidad sexual y cierra su análisis posicionando la identidad de género como una herramienta que interpreta, analiza y lucha contra las realidades de desigualdad.

En esta reseña destaco los siguientes dos textos vinculados a la comunidad LGBTI+, ya que ambos proveen información relevante y precisa para futuros estudios sobre la comunidad. El primero, presentado por Ligia Orellana, se titula «La orientación sexual invisible». La autora inicia el análisis con la pregunta: ¿qué es la orientación sexual y por qué se invisibiliza? Como ella, muchos salvadoreños crecemos con muy poca información sobre la orientación sexual, por lo que invisibilizarla es el puerto seguro en ese mundo desconocido.

«Ser bisexual no es ser mitad hetero, mitad gay. La bisexualidad es una orientación sexual en sí misma», apunta Ligia Orellana con la legitimidad que le otorga ser abiertamente bisexual. Más que proponernos una experiencia propia, la autora prepara el escenario para presentar el verdadero problema: la ausencia de educación sexual. Orellana sostiene que la identidad de género se ha invisibilizado en nuestras sociedades tradicionales porque no ha existido un interés en aceptar la diversidad sexual. Lo complejo de la bisexualidad como orientación sexual, apunta Orellana, es que las y los bisexuales sufren estigmatización y

exclusión tanto del lado heterosexual como del homosexual.

Para Ligia Orellana, «salir del clóset» después de los 30 años la obligó a vivir tardíamente su adolescencia bisexual, sin embargo, la complejidad se acentúa. Orellana comparte lo difícil que es ser bisexual en la comunidad LGBTI+, ya que su apariencia heterosexual y sus relaciones amorosas con hombres heterosexuales la alejan del ideario reivindicativo de la comunidad.

Finalmente, Orellana pone en contexto la realidad del país, piensa que el problema comienza por la incapacidad de aceptar la diversidad y la sexualidad. Por lo anterior, la autora se atreve a proponer una agenda bisexual, que más que otra cosa es una crítica a la falta de voluntad política del sistema conservador de incluir estos temas en la agenda pública.

¿Qué rescato del texto de Ligia Orellana? Primero, su intervención con conocimiento de causa y, segundo, la capacidad de poner en contexto los múltiples escenarios a los que se enfrenta la comunidad LGBTI+ en El Salvador.

El segundo texto relacionado con el estado de la comunidad LGBTI+ en el país es «Plasticidad genital de la vestida», escrito por Nadie y NadiA (en adelante NadiA). Este texto abre la puerta a un tema escabroso y muy (muy) pocas veces tratado, la identidad de género trans.

La manera con que NadiA inicia su texto es provocadora. La crítica hacia la homosexualidad por repetir y reproducir las mismas prácticas de rechazo hacia lo que no conocen es el centro de su escrito. Por

lo anterior, la autora se pregunta: ¿es tan grande la distancia con el sexo femenino en la comunidad de hombres homosexuales que la manera más aceptable de acercarse a ella es solamente si otro hombre representa las feminidades convencionales? Tras esta controvertida pregunta, NadiA introduce la imagen de la vestida, el travesti o, en términos técnicos, lo trans.

La historia presentada por NadiA es tan importante para la comunidad LGBTI+, como también lo es para la sociedad en general, porque presenta la cosmovisión de, en palabras de ella, «un hombre que negó su identidad asignada». Transformarse todos los días en una mujer implica hacer desaparecer -de la vista humana- sus genitales masculinos. La manera tan fina y detallada como NadiA describe el proceso que sigue para desaparecer sus testículos es perturbadora. Al resultado, ella le llama una «pupusa origami de piel», que sella con cinta tapagoteras de calidad industrial.

Por si el proceso no podía ser más doloroso, en un pequeño párrafo, NadiA describe los otros sufrimientos que está dispuesta a soportar para presentar a la sociedad una mujer muy bien diseñada: «Yo soy el hombre que cosifica», dice NadiA, «y además la cosificada».

Del artículo de NadiA rescato todo, desde la forma tan natural y auténtica de presentar un tema tabú, hasta la capacidad de describir a detalle su transformación genital, pasando por la problematización de un sector minoritario como lo es la comunidad de travestis en El Salvador, convirtiéndose en un parteaguas de abordaje de

la realidad trans. Aplaudo la valentía con la que acepta la tarea de visibilizar el sector al que representa, sabiendo de antemano que un tema como este no puede ser tratado con paños tibios.

Los demás textos de la revista se circunscriben exclusivamente a la temática de género desde la perspectiva feminista. Sin embargo, cuando creemos que hemos leído todo y no puede haber algo más, aparece un nuevo autor golpeándonos con otra realidad inesperada, y definitivamente nos supera.

Un artículo destacable a lo largo de las trece entregas es el de Magdalena Henríquez: «ser mujer en El Salvador».

Henríquez pone en evidencia la realidad cotidiana de una familia rural, pobre, con altos niveles de hacinamiento que sufre de violencia intrafamiliar, sexual y de género. Describe con detalle cómo las mujeres de su entorno interiorizan, naturalizan y reproducen los patrones de conducta asignados a la mujer: «que debe ser de un solo marido, que una mujer con hijos no vale lo mismo que una virgen, que una casa en la que no hay hombre no hay respeto, que la mujer que quiere tener un hogar tiene que sufrir».

La autora presenta la realidad de una mujer confrontada con la edad, el fracaso y la impotencia de no poder hacer las cosas de manera diferente, de repetir, a veces sin percibirlo, patrones machistas heredados de sus padres.

A pesar de presentar fielmente la realidad cotidiana de la mujer en contextos urbano-rurales, de pobreza, de violencia intrafamiliar, violencia de género, sexual y económica, Henríquez no concluye

explícitamente su relato, quizá de manera intencional, dando al lector la posibilidad y libertad de seguir escribiendo una realidad que no tiene fin.

El texto de Henríquez crea una inmediata conexión con el escrito de otra artista, Luisa Fuentes Guaza, titulado: «¿Qué significa ser mujer y artista en Centro América hoy?». Fuentes Guaza parte de la premisa de que una mujer artista no se puede cosificar y no se puede ajustar a patrones patriarcales. La autora coloca a la mujer artista en un peldaño de libertad y desobediencia frente al poder. Mientras desarrolla la historia del exterminio de las brujas, sustenta su idea de la necesidad de emancipación y autonomía femenina. Fuentes Guaza termina enumerando los logros y deudas de las mujeres en Centro América e invita a todas a un espacio de igualdad con la superación de las etiquetas del género, un horizonte postidentitario.

El texto titulado «Mi –nuestra– genealogía de la agresión sexual», de Lucía Rojas, es una autobiografía de abusos, acosos y agresiones sexuales. El objetivo del artículo es desnaturalizar las pequeñas –invisibles– muestras de violencia sexual, presentando el verdadero calvario de las víctimas silenciadas por mucho tiempo.

El artículo de Lucía Rojas es uno de esos detonantes globales que anteceden olas de

apoyos y protestas en la sociedad. Ella pone en perspectiva el origen y las consecuencias de una violación en un entorno que poco se preocupa por considerarlas y evitarlas, mucho menos por castigarlas. Presenta, sin anestesia, la realidad que viven las mujeres en una sociedad que normaliza la agresión, los tocamientos y las violaciones sexuales, y transfiere la responsabilidad hacia el agredido, dejando sin culpa al agresor.

Como la intención de la autora es construir una genealogía, Lucía Rojas separa el artículo en subapartados, asignando una temática correspondiente a cada edad en particular: «Estructuras de Riesgo, La Pedagogía de Choque, La Pequeña Guarra, Los Pactos con la Normalidad, Inadecuada, y Rabia Sexual», todas develan las diferentes

formas de agresión sexual a las que se enfrenta la mujer. Lucía Rojas presenta la normalidad con la que las autoridades toman la agresión y la incapacidad del sistema de tomar acciones concretas. Es un importante escrito que recomiendo para reconocer las formas sutiles y explícitas en que las mujeres son violentadas y agredidas sexualmente, donde en la mayoría de los casos, todos guardamos silencio.

María Candelaria Navas presenta el enfoque histórico-político del Movimiento de Mujeres y Feminista (MMyF) en El



Salvador. El objetivo de la autora es, efectivamente, mostrar el desarrollo y evolución de los MMyF en el país, presentándolos como sujetos de análisis.

La autora le atribuye al movimiento la capacidad de poner en la agenda pública la problemática de la desigualdad de género, misma que ha sido naturalizada y ocultada, con cierta complicidad por los poderes políticos y económicos. A medida que avanza en la contextualización del movimiento, la autora le otorga un sentido político a la desigualdad y a la lucha por la reivindicación.

María Candelaria Navas presenta los criterios que le dan pertinencia al MMyF y que lo legitiman como un movimiento social. Además, la autora describe una serie de logros del MMyF y deudas políticas en el país. Dentro de los logros, resalto la construcción de un marco legal robusto en materia de género, diversidad y no discriminación. Por otro lado, las deudas políticas resaltadas son la aprobación de la ley que permita el aborto, el sexismo en la educación y medios de comunicación, acciones para eliminar la violencia contra las mujeres y la incorporación del análisis de género en las universidades.

Emilia Gallegos presenta un escrito descriptivo de gran aporte metodológico, «De víctimas a Medusas». La autora se apoya en el mito griego de Medusa para presentar la realidad de la satanización de la mujer violada. Utiliza como fuente para su análisis las resoluciones en casos de violación que quedaron sin condena tras su judicialización.

De una forma muy creativa, pero consistente, Gallegos construye el relato a partir

del mito de Medusa para vincular las etapas en el proceso de judicialización de las mujeres violadas, en su mayoría menores. La autora separa el escrito en actos, al primer acto lo denominó «Poseidón desea a Medusa y la viola»; al segundo acto, «Atenas castiga a Medusa por el templo profanado»; al tercer acto lo llamó «nace un monstruo»; y al cuarto, «nadie ve a Medusa».

El texto de Emilia Gallegos devela, de nuevo, un problema estructural del sistema. Presenta las fisuras de un sistema judicial por donde se diluyen y escapan las esperanzas de las víctimas de violación en el país, mientras priva del castigo a los culpables.

Un relato que me causó controversia es «Polvo de gallo, o ¿cómo quitarnos la maldita corona?» de Benjamín Schawb, quien, partiendo de la experiencia cotidiana de la masculinidad, relata una anécdota en el baño de hombres de un teatro.

El contexto en el que se da este hecho es a la salida de la obra de teatro *Polvo de Gallo*, en la cual se representa una sociedad machista y violenta, que desenmascara el comportamiento del «macho» en un país ficticio.

Benjamín Schawb pasa por el baño de hombres y reina un silencio poco común. No hay saludos, no hay bromas, ni nada que decir. El silencio es la consecuencia de sentirse desenmascarados como hombres. Schawb sugiere que ese silencio es de aceptación. Aquí estoy en desacuerdo con el autor, ya que el silencio que reina en el baño del teatro es un silencio de vergüenza, de impotencia, por no poder cambiar la realidad misógina y de pena, por verse inmersos a diario en constantes bromas y acciones que

aumentan la brecha de desigualdad entre hombres y mujeres. Un silencio cómplice de lo que no va a cambiar en mucho tiempo.

Benjamín Schawb pasa de contar su experiencia a describir el comportamiento del hombre en la sociedad. Para él, los hombres tenemos una «maldita corona» que nos posiciona sobre las mujeres y nos da privilegios no pedidos. Para Schawb, esta es una corona que no podemos quitarnos, que solamente podemos deconstruir, pero también difiero con el autor en este planteamiento. Deconstruir los conceptos y actitudes culturalmente arraigadas toma mucho tiempo, pero podemos emprender acciones que signifiquen quitarnos la corona. Las acciones políticas deben ser un «quitarnos la corona», así como también las acciones económicas. La cuota de género electoral en el país, por ejemplo, fue un «deconstruir», que pudo haber sido un «quitarnos la corona», permitiendo de tajo la paridad.

Lo que resalto del escrito es la precisión de anotar acciones que nos permitan deconstruir los conceptos de macho y hombre y de iniciar un largo camino para perder el miedo de que nos llamen «culeros», esto es una verdadera deconstrucción que tomará varias generaciones.

A Benjamín Schawb agradezco haber puesto en perspectiva la identidad de género desde el hombre heterosexual y blanco privilegiado, que creció con la corona, como todos, pero que ha decidido deconstruirla, como muchos; y a quien invito a quitársela de tajo, como pocos.

En el último artículo que forma parte de *Impúdica* n.º 2, Miguel Molina se hace

una pregunta que seguramente nos hemos hecho todos en algún momento: ¿por qué las mujeres aún necesitan ayuda para subir el garrafón?

Lo primero con lo que Miguel Molina confronta al lector es con la existencia de un discurso en el ideario social de empoderamiento de la mujer que difiere con la realidad. Si bien es cierto, la idea original de Molina fue contrastar esas realidades, pero en un par de párrafos se pierde en, lo que me parece, una justificación pública.

Más allá de este desvío, la contextualización de la sociedad salvadoreña es precisa: en un país donde el aborto es ilegal, el criterio religioso prima en muchos círculos públicos, los movimientos feministas son estigmatizados, el abuso sistemático a la mujer es normalizado, los padres se siguen asegurando de que los niños jueguen con carros y vistan de azul y las niñas jueguen con muñecas y vistan de rosado. En fin, la precisión con la que Molina contextualiza la sociedad en materia de identidad de género y diversidad es plausible.

La respuesta a la pregunta original de Molina se disgrega en todo el artículo, pero no se precisa explícitamente. Sin embargo, resalto la aproximación que hace a la temática de género desde la perspectiva publicitaria y creativa. Molina concluye en que la sociedad seguirá reproduciendo y repitiendo las mismas prácticas —la mujer seguirá necesitando ayuda para subir el garrafón— porque el conjunto social no está preparado, ni dispuesto, a ceder los espacios para que alguien más los gane.

El editorial con que cierra este segundo número de *Impúdica* continúa dando

elementos de debate, así como todos los textos que lo componen. En el editorial se expone la desigualdad con que es tratado el movimiento LGBTI+ respecto al movimiento feminista en la región.

¿Hay deuda? Sí, hay muchas deudas en materia de derechos de la comunidad LGBTI+, sobre todo en el reconocimiento como iguales y no como ciudadanos de segunda categoría. También hay deuda en los abordajes científicos sobre los problemas que aquejan a la comunidad, en las perspectivas heterosexuales de la diversidad, en la comprensión de los roles de géneros, en el avance en la educación sexual, en la inclusión y no discriminación, en el acceso al mercado laboral, en la recolección de datos de la comunidad que devengan a una focalización de políticas públicas nacionales y municipales, entre otras.

Esta segunda edición de *Impúdica* incluye dos muestras artísticas particulares. La primera es *Matria*, de Alexandra Lytton Regalado. Esta entrega artística recopila tres poemas de tres autoras diferentes. «Sangre», de Elena Salamanca; «Las mujeres», de Elsie Rivas Gómez, y «La Cachiporra», de Alexandra Lytton Regalado. Estos textos reflejan la frivolidad a la que se enfrenta la mujer en su cotidianidad. La pintoresca pluma de las autoras busca un objetivo común: «expresar narrativas que configuran una matria: una visión femenina de nación y sus procesos de identidad y memoria».

La segunda entrega artística de la revista se titula *Ilustrando feminismos (o Feminismos ilustrados)*. Es una selección fotográfica de

varias obras de arte pertenecientes a la exposición que lleva el nombre de la sección. La edición de la revista seleccionó ocho imágenes que, a su criterio, reflejan la realidad de la mujer en la región iberoamericana. De las obras presentadas resalto dos, la de Merlina Annunaki, cuya pintura representa la complejidad de la mujer a la que se le asignan y, adquiere sin objeción, una cantidad infinita de roles, tareas y obligaciones a lo largo de su vida; y la obra de Paula Bonet, que refleja el silencio sombrío de la mujer, quien mantiene una tenue esperanza en su cabeza de ser escuchada.

Finalmente, Eloísa Vaello, como representante del Centro Cultural de España en El Salvador, presenta un proyecto que lleva por nombre *Géneros.As*. Este proyecto, según Vaello, busca visibilizar, promocionar y actuar en temas de incidencia en géneros y feminismos, el cual se enfoca en deconstruir conductas machistas y misóginas desde la cultura.

La revista *Impúdica* n.º 2 es un trago amargo que debemos tomar. Desde las primeras líneas confronta al lector con una realidad invisible, a la que poco se presta atención, a la que cerramos los ojos para no verla, para no problematizarla, sin embargo, existe.

Celebro la iniciativa de *El Faro* y el Centro Cultural de España en El Salvador de abrir este espacio de debate sobre géneros, aplaudo también la valentía de las autoras y autores de tocar temas espinosos y políticamente incorrectos. Además, resalto la importancia de este número que sirve de parteaguas en la producción preliminar de textos relacionados con la comunidad

LGBTI+. Por lo anterior, recomiendo la lectura de este número de *Impúdica*, para que la sociedad modifique sus paradigmas sobre la identidad de género y se comiencen a llamar las cosas por su nombre; asimismo, para que se hable de sexualidad y diversidad como se habla de fútbol o de política.

Finalmente, invito a académicos e investigadores a teorizar y analizar, desde la

interdisciplinariedad, los temas referentes a identidad de género y diversidad sexual; a los políticos, a tomar postura y construir agendas públicas que integren los derechos de la comunidad LGBTI+; y a la sociedad en general, a participar con tolerancia en discusiones teóricas, como las presentadas en esta revista, que inviten a la deconstrucción de conceptos que violentan la diversidad.

LUIS NAPOLEÓN QUINTANILLA¹
Universidad Centroamericana
José Simeón Cañas (UCA)

¹ Estudiante de la Maestría en Ciencias Políticas, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA).
Correo del autor: luisnquintanilla@gmail.com



Demencia Nefanda. Estudios sobre la homosexualidad en Guatemala del siglo XVII al XXI

La historia la escriben los vencedores. Ellos deciden lo que recordaremos y lo que ocultaremos. Así ha sido con el eros masculino. Al mirar cualquier libro de texto de historia, podríamos creer que ninguna sociedad celebró el amor entre hombres, que jamás un pintor, un poeta o un papa abrieron su cama o su corazón a otro hombre. Las pruebas del amor homosexual fueron discretamente suprimidas, como se hizo con los griegos y romanos, o rápidamente destruidas, como se viene haciendo en la actualidad con las muestras de arte inca y maya que se han encontrado recientemente. El resultado de este engaño ha sido una polarización innecesaria de la sociedad y un sufrimiento jamás reconocido que lo han padecido las personas que se enamoran de otras personas de su mismo sexo. En general, el amor entre hombres formaba parte del tejido social y religioso desde las ciudades-Estado de la Antigua Grecia o desde Roma y sus emperadores hasta los chamanes siberianos, o los sanadores de los espíritus de los indios norteamericanos, o los miembros de las tribus africanas, pasando por los emperadores o los eruditos chinos. Así, gente de todo el mundo entendía y respetaba la existencia de la vulnerabilidad del hombre frente a la belleza de otros hombres.

De esta forma, el eros circuló con igual intensidad en el Reino de Guatemala, dejando fuera la excepción a estas costumbres, tal como lo evidencian los casos en los que discurriremos en esta temática desde el siglo XVII al XXI: el caso de Agustín de Vargas, de doce años, aprendiz de Pedro de Liendo, de veinticinco años, presentado al oidor de la audiencia, el doctor García de Carvajal Figueroa, en diciembre de 1611; el caso de don Juan Joseph Quintanilla, acusado de *inquietar a la torpeza de la sodomía* a dos jóvenes de la ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala, en 1775: «Delito nefando y otros excesos cometidos por José Victoriano Ambrosio contra Joaquín», en 1806; el de José Miculax Bux, «El Estrangulador», en 1946, y el caso de Jared, en pleno siglo XXI.

No hay mejor manera para conocer una época y una cultura que indagando en los archivos, en esa perpetua fuente del saber que esconden los anales de la historia, escarbando en sus

* Fecha de recepción: 12 de marzo. Fecha de aprobación: 4 de mayo de 2020.

curiosidades, no en los «grandes eventos», más bien en los menudos, en aquello que a los ojos de los grandes compiladores no marca el devenir de una civilización; en esos pequeños vericuetos de la vida cotidiana, en los que va surgiendo lo que en buen chapín decimos: *trapitos sucios*, los que nos enseñan que en todos lados y en todos los tiempos se cuecen y se seguirán cociendo habas. Por ello y con el fin de presentar la vida cotidiana, acerca de cómo se afrontaba cada época con sus avatares, se traen estos casos, el de los homosexuales. Se trata de casos que desde la Colonia y aún a la fecha causan rechazo, en el mejor de los casos, y violencia en el común. Dicho abordaje permite a la vez un acercamiento a lo homosexual, contrastando desde de nuestra escopia *siglo-veintiunence*,¹ la visión que de dicha conducta se tenía hace más de 300 años.

Como se podrá apreciar en el abordaje de cada caso, psicosis y perversión serán dos los términos que hilvanarán nuestro análisis, puesto que: *locura es el veredicto*. La locura se puede entender bajo el concepto de la psicosis. En este sentido, Lacan dice: «La psicosis corresponde a lo que siempre se ha denominado y sigue denominándose locura, no hay razón para negarse el lujo de esta palabra». De este modo, lejos de verla como un término despectivo, se valoran sus resonancias poéticas y se aprueba su uso con la condición de que se le asigne el sentido preciso de psicosis. La psicosis es definida como una estructura caracterizada por la operación de la *forclusión*. En dicha operación, el Nombre-del-Padre no es integrado

en el universo simbólico del psicótico (es *forcluido*), con el resultado de que en el orden simbólico queda un agujero. Hablar de un agujero en el orden simbólico no equivale a decir que el psicótico no tiene inconsciente; por el contrario, en la psicosis, el inconsciente está presto pero no funciona, de modo que la estructura psicótica resulta en una cierta disfunción del complejo de Edipo, una falta en la función paterna; más específicamente, en la psicosis, la función paterna se reduce a la imagen del padre (lo simbólico es reducido al imaginario).

Lo anterior deja entrever que la homosexualidad no es una psicosis, no es una locura, es más bien una perversión. Según la definición de Freud, la perversión era toda forma de conducta sexual que se desviaba de la norma de cópula genital heterosexual. Sin embargo, esta definición es problematizada por las propias ideas de Freud sobre la perversión polimorfa de la sexualidad humana, la cual se caracteriza por la ausencia de un orden natural dado de antemano. Lacan supera este *impasse* de la teoría freudiana al definir la perversión, no como una forma de conducta, sino como una estructura clínica. La perversión no es simplemente una aberración en relación con los criterios sociales o una anomalía contraria a las buenas costumbres, aunque este registro no esté ausente ni es algo atípico según los criterios naturales, es decir que menosprecie en la mayor o menor medida la finalidad reproductiva de la unión sexual, sino que es otra cosa en su estructura misma. Una estructura perversa sigue siendo perversa

¹ *Sic.*

incluso cuando los actos asociados con ella sean socialmente aprobados.

Por lo tanto, Lacan considera que la homosexualidad era una perversión, incluso cuando se practicara en la Antigua Grecia, donde era ampliamente tolerada. Esto no se debe a que la homosexualidad, o cualquier otra forma de sexualidad, sea naturalmente perversa, por el contrario, la naturaleza perversa de la homosexualidad depende por completo de infringir los requerimientos normativos del complejo de Edipo. La neutralidad del analista le prohíbe tomar partido respecto a esas normas, sin defenderlas o atacarlas, el analista trata sólo de exponer su incidencia en la historia del sujeto. Es el deseo de esta intervención puntualizar sobre la cuestión de la homosexualidad, ya que se sitúa en el centro del debate actual sobre las perversiones, en su reconocimiento social y en la nueva presentación de sus síntomas. En la misma medida en que se avanza hacia el reconocimiento, el sujeto se ve confrontado más directamente a las paradojas propias de su posición en lo que se refiere al deseo sexual y el amor. El síntoma encuentra un terreno mucho más claro donde formularse y el hecho de que en la presentación de la demanda tenga un peso creciente el síntoma hace más necesario tener criterios claros para diferenciar distintas modalidades de homosexualidad, la propiamente perversa y la que no lo es.

El análisis histórico de la vida cotidiana nos permite encontrar en el uso, desuso y abuso del lenguaje, la forma en que los guatemaltecos vivían su día a día, desde cómo expresaban su cotidianidad, sus miedos y preocupaciones hasta el consumo de bebidas embriagantes y el manejo de sus pasiones. Estos patrones

siguen vigentes en el hecho de que hoy los ciudadanos de las repúblicas centroamericanas siguen necesitando del uso y abuso de bebidas alcohólicas para manejar los malestares del alma y el malestar de la cultura, de esa cultura globalizante y globalizadora que nos mata el deseo y nos convierte en objetos de goce del otro, lo que Kantianamente nos impone un imperativo imposible, el imperativo del padre gozador: *consume a los otros como quieras que te consuman a ti mismo*. Pero la figura del otro que se asoma detrás del afecto de angustia tiene matices propios en el caso de la perversión. En el camino de la efectuación de su deseo, sostenido inevitablemente por el fantasma en un tramo de su recorrido, el sujeto perverso puede tropezar con la angustia en la medida en que más allá de su escenario se dibuja la figura de otro, sobre cuyo goce decidido no cabe duda y en algunos casos puede traspasar el límite.

¿Qué ha pasado desde hace, no digamos trescientos años sino más bien treinta años, en la sociedad occidental y en la sociedad guatemalteca para que sujetos alternativamente calificados de sodomitas, invertidos, perversos o enfermos mentales deseen ahora no sólo ser reconocidos como ciudadanos con todas las de la ley, sino adoptar el orden familiar que tanto contribuyó a su infelicidad?, ¿Por qué existe ese deseo de familia, sabiendo que la homosexualidad siempre fue rechazada de la institución del matrimonio y la filiación, al extremo de convertirse, con el paso de los siglos, en el gran significante de un principio de exclusión?

En 1973, contra toda clase de prejuicios, varios filósofos, escritores y psicoanalistas

reivindicaban para los homosexuales un derecho a la diferencia, ellos señalaban:

La maquinación homosexual rompe con cualquier forma de adecuación posible a un polo parental identificable [...]. Decimos simplemente que, entre algunos otros, el homosexual puede ser, puede convertirse en el lugar de una gran ruptura libidinal en la sociedad, uno de los puntos de surgimiento de la energía revolucionaria deseante de la cual sigue desconectada la militancia tradicional. No perdemos de vista, empero, que también existe una locura de asilo infinitamente desdichada, o una homosexualidad infinitamente vergonzosa y miserable.

Entre los firmantes estaban Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean Genet y Felix Guattari. Los signatarios se erigían en los herederos de la larga historia de la raza maldita, magníficamente encarnada, a sus ojos, por Óscar Wilde, Arthur Rimbaud y Marcel Proust. La familia era entonces impugnada, rechazada, declarada funesta para la expansión del deseo y la libertad sexual. Además de ser asimilada a una instancia colonizadora, parecía transmitir todos los vicios de una opresión patriarcal: prohibía a las mujeres el goce de su cuerpo, a los niños el de un autoerotismo sin trabas y a los marginales el derecho a desplegar sus fantasmas y prácticas perversas. Edipo era visto en esos días, junto con Freud, Melanie Klein y Lacan, como el cómplice de un capitalismo burgués del cual era preciso liberarse *so pena* de volver a caer bajo el

yugo del conservadurismo. El antiedipismo (apoyado en la obra *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, de Deleuze y Guattari) hacía furor apoyado, por otra parte, en la gran tradición de los utopistas o libertarios que, de Platón a Campanella, habían soñado con una posible abolición de la familia.

El gran deseo de normatividad de las antiguas minorías perseguidas sembraba el desorden en la sociedad. Todos temen, en efecto, que no sea otra cosa que el signo de una decadencia de los valores tradicionales de la familia, la escuela, la nación, la patria y, sobre todo, de la paternidad, el padre, la ley del padre y la autoridad en todas sus formas. En consecuencia, lo que perturba a los conservadores de todos los pelajes ya no es la impugnación del modelo familiar sino, al contrario, la voluntad de someterse a esta. Excluidos de la familia, los homosexuales de antaño eran al menos reconocibles, identificables y se les marcaba y estigmatizaba. *Integrados son más peligrosos por ser menos visibles*. Todo sucede como si hubiera que rastrear en ellos lo inefable, lo idéntico o la diferencia abolida. De allí, el terror del final del padre, el terror de un naufragio de la autoridad o de un poderío ilimitado de lo materno que ha invadido el cuerpo social en el momento mismo en que la clonación parece amenazar al hombre con una pérdida de su identidad.

Sin orden paterno, sin ley simbólica, la familia mutilada de las sociedades posindustriales se vería, dicen, pervertida en su función misma de célula básica de la sociedad. Quedaría librada al hedonismo, la ideología de la «falta de tabúes»; monoparental,

homoparental, recompuesta, deconstruida, clonada, generada artificialmente y atacada desde adentro por presuntos negadores de la diferencia de los sexos, ya no sería capaz de transmitir sus propios valores. En consecuencia, el Occidente judeocristiano y, más aún, la democracia republicana estarían bajo la amenaza de la descomposición. De allí, la evocación constante de las catástrofes presentes y venideras: los profesores apuñalados, los niños violadores y violados, los automóviles incendiados, los suburbios librados al crimen y la ausencia de toda autoridad.

De tal modo y con respecto a la familia, nuestra época genera un trastorno profundo, uno de cuyos reveladores sería el deseo homosexual que está convertido en deseo de normatividad, esto en el momento mismo en que los poderes del sexo parecen estar más extendidos que nunca en el corazón de una economía liberal que tiende cada vez más a reducir al hombre a una mercancía.

El terrible temor que sienten los hombres ante la homosexualidad es lo que Freud llamaba la homosexualidad latente en el varón; muchos lo han malentendido como si Freud hubiera dicho que todos «somos» homosexuales, aunque sí hay parte de cierto en esto, el punto no es que todos «somos», ya que la homosexualidad se escoge tanto como la heterosexualidad, pero a los hombres nos enseñan a temerle a lo femenino, a eso que los homosexuales no temen demostrar

tanto hombres como mujeres. Le tememos a lo diferente porque finalmente nos damos cuenta de que no es tan diferente. La historia de Jared la podemos compartir en la medida en que todos somos seres atravesados por el lenguaje, atravesados por la cultura y, finalmente, seres humanos. Jared es solo un caso de muchos que aún faltan por contar, ya que quienes se han significado como homosexuales aún temen revelarse, precisamente, porque se sienten marginados y sin voz, pero como nuestros hermanos es nuestro deber tenderles la mano y ser su voz, ser su rostro para que poco a poco, cuanto mejor de golpe, vayan saliendo del *closet*, como se dice comúnmente, para exigir a los otros, sus hermanos, igualdad ante la ley e igualdad ante los demás como hijos de la misma madre y del mismo padre.

Todos estos casos pueden ser consultados a profundidad en nuestro libro *Demencia Nefanda. Estudios sobre la homosexualidad en Guatemala del siglo XVII al XXI*, el cual puede ser adquirido en Amazon tanto en formato digital como impreso.²

CARLOS SEIJAS³

Procuraduría de los Derechos
Humanos de Guatemala

JOHANN MELCHOR⁴

Universidad Francisco
Marroquín, Guatemala

² Carlos Seijas y Johann Melchor, *Demencia Nefanda. Estudios sobre la homosexualidad en Guatemala del siglo XVII al XXI* (2019). Consultado en <https://www.amazon.com/Demencia-Nefanda-Estudios-homosexualidad-Guatemala-ebook/dp/B082T31JFR>

³ Correo de Carlos Seijas: cseijas@ufm.edu

⁴ Correo de Johann Melchor: militenj@ufm.edu

ÍNDICE DE IMÁGENES

Campana publicitaria familias diversas. Fotografía cortesía de Fundación Igualitos, 2018.	13
«Ni un paso atrás: orgullo y libertad». Marcha del orgullo. Fotografía de Tatiana Sibrián, San Salvador, 2019.	37
Banner de William Pavón Espinoza basado en el cartel de Johnny Villares que fue elaborado para la puesta en escena <i>Doña Rosita la soltera</i> , obra de Federico García Lorca, dirigida por el nicaragüense Alberto Ycaza y estrenada en septiembre de 1972, en el Teatro Nacional Rubén Darío de Managua, Nicaragua.	68
Dos banderas arcoíris ondean en el viento en el PrideFest 2018 frente al Monumento del Divino Salvador del Mundo. Fotografía de Annalise Gardella, 30 de junio de 2018, San Salvador.	95
Luis Alonso Rojas Herra (Pherra Divancci). 8M/2019. Fotografía de Cristina E. Díaz. Publicado el 10 de marzo de 2019, en https://www.facebook.com/crisEdiaz17/	120
Golden Girls vs. Los hechos de la vida. Fotografía de Bret Kavanaugh, 13 de agosto 2019. Consultado en Unsplash-- https://unsplash.com/@bretkavanaugh	147
Karla Avelar inaugurando la XXI Marcha por la Diversidad 2017, en la fachada principal del Mercado Cuscatlán. Fotografía de Amaral Arévalo, 2017.	186
<i>Esos</i> , serie: «El peso de tus palabras». Fotografía cortesía del autor, 2019. Material: Cerámica.	202
Clanci Rosa. Mujer trans trabajadora sexual en su lugar de trabajo y vivienda en el centro de la ciudad de San Salvador. Revista <i>La Brújula</i> , 16 de mayo de 2020. Consultado en https://revistalabrujula.com/2020/05/16/poblacion-lgbti-las-otras-violaciones-de-ddhh-en-la-emergencia-covid-19/	226

Rebeldías lésbicas en el PRIDE, 2019. Bloque Lesbofeminista. Fotografía de Mariana Leticia Iraheta, 29 de junio de 2019.	244
Mujeres trans en Marcha de la Diversidad en San José, Costa Rica. Fotografía de Keller Araya Molina, 26 de junio de 2016.	256
Por nuestros compañeros caídos... ¡Estamos cumpliendo!. Fuerzas Populares de Liberación FPL-Farabundo Martí. Fotografía cortesía de Israel Cortez Ruiz. Postal de la celebración de la firma de los Acuerdos de Paz durante el 16 de enero de 1992, en la Plaza Gerardo Barrios, San Salvador.	278
Escándalo en la Santa Tecla de 1969. «La policía de Santa tecla descubre un antro de vicio», <i>Diario Latino</i> , 5 de mayo de 1969, 3.	293
Miguel Huevo Mixco, <i>Días del Olimpo</i> (México: Alfaguara, 2019).	297
Diversidad. Fragmento de la sentencia n.º 7262- 2006. Sala de lo Constitucional de la Corte Suprema de Justicia de Costa Rica. Herman Duarte, <i>¿Es justificable discriminar? Discusión sobre Estado de Derecho, libertades y orientación sexual</i> (Pamplona: Editorial Aranzadi, 2018), cita 156, Cap. V. Fotografía editada por Óscar Neftali Guzmán, mayo de 2020. Consultado en https://www.google.com/amp/s/elintranews.com/america/2019/07/10/rige-el-matrimonio-homosexual-en-ecuador/amp/	302
Portada de revista <i>Impúdica</i> n.º 2. Géneros. <i>Impúdica</i> n.º 2. Morena Herrera (Ed.) (San Salvador: <i>El Faro</i> y Centro Cultural de España en El Salvador, 2018).	309
Portada del libro <i>Demencia Nefanda. Estudios sobre la homosexualidad en Guatemala del siglo XVII al XXI</i> (2019). Consultado en https://www.amazon.com/Demencia-Nefanda-Estudios-homosexualidad-Guatemala-ebook/dp/B082T31JFR	317

NORMAS EDITORIALES

Las propuestas de artículos para cualquiera de las secciones de la Revista de Ciencias Sociales y Humanidades Identidades deberán ser enviadas por correo electrónico a la siguiente dirección electrónica: revistaidentidades@cultura.gob.sv, en formato RTF o Word 97, 2003 o 2007, letra Times New Roman, 12 pts. (Las citas textuales de más de tres líneas deberán ir en párrafo independiente en 10 pts.).

Los materiales no deben haber sido publicados con anterioridad.

La revista se toma la libertad de arbitrar los materiales a través de un comité científico y de un comité editorial conformado por especialistas, tanto internos como externos a la institución.

Todos los textos de los artículos deberán cumplir las siguientes especificaciones. De lo contrario, no serán tomados en cuenta para su publicación:

Sección «Para el debate»

- Los artículos no deberán sobrepasar los 75,000 caracteres (incluyendo notas de pie de página y sin contar espacios).
- Datos sobre el/la autor/a (institución a que pertenece y dirección electrónica).
- Un resumen máximo de 150 palabras, en español e inglés.
- Cinco palabras clave, separadas por coma, en español e inglés.
- Referencias bibliográficas a pie de página, estilo Chicago 16 (<http://www.chicagomanualofstyle.org/16/contents.html>).
- Solo se admitirán gráficos tipo pastel en formato Excel, tomando en cuenta que la impresión será realizada en blanco y negro.
- Solo se publicará un máximo de cinco (5) fotografías/imágenes.
- Las fotografías deben ser enviadas en formato JPG con resolución mínima de 300 ppi, poseer pie de foto indicando el lugar exacto (párrafo y /o palabra) donde se quieran colocar. Además, deberán tener concordancia con el tema tratado, calidad documental y artística.
- Todas las fotografías/imágenes deberán poseer la siguiente información:
 - Nombre de la fotografía/imagen.
 - Breve descripción de la fotografía/imagen.
 - Fecha y lugar en el que fue tomada la fotografía/imagen.
- Si se incluirán fotografías descargadas de Internet, favor colocar el nombre exacto del sitio web, la URL de cada una de las imágenes y la fecha exacta en la que fueron descargadas.

Sección «Dossier»

- Los artículos no deberán sobrepasar los 50,000 caracteres (incluyendo notas de pie de página y sin contar espacios).
- Datos sobre el/la autor/a (institución a que pertenece y dirección electrónica).
- Un resumen máximo de 150 palabras, en español e inglés.
- Cinco palabras clave, separadas por coma. Igual deben traducirse al inglés.
- Referencias bibliográficas a pie de página, estilo Chicago 16 (<http://www.chicago-manualofstyle.org/16/contents.html>).
- Solo se admitirán gráficos tipo pastel en formato Excel, tomando en cuenta que la impresión será realizada en blanco y negro.
- Solo se publicará un máximo de cinco (5) fotografías/imágenes.
- Las fotografías deben ser enviadas en formato JPG con resolución mínima de 300 ppi, poseer pie de foto indicando el lugar exacto (párrafo y /o palabra) donde se quieran colocar. Además, deberán tener concordancia con el tema tratado, calidad documental y artística.
- Todas las fotografías/imágenes deberán poseer la siguiente información:
 - Nombre de la fotografía/imagen.
 - Breve descripción de la fotografía/imagen.
 - Fecha y lugar en el que fue tomada la fotografía/imagen.
- Si se incluirán fotografías descargadas de Internet, favor colocar el nombre exacto del sitio web, la URL de cada una de las imágenes y la fecha exacta en la que fueron descargadas.

Sección «Avances de investigación»

- Los artículos no deberán sobrepasar los 35,000 caracteres (incluyendo notas de pie de página y sin contar espacios).
- Datos sobre el/la autor/a (institución a que pertenece y dirección electrónica).
- Un resumen máximo de 150 palabras, en español e inglés.
- Se deben incorporar cinco palabras claves, en español e inglés.
- Referencias bibliográficas a pie de página estilo Chicago 16 (<http://www.chicago-manualofstyle.org/16/contents.html>).
- Solo se admitirán gráficos tipo pastel en formato Excel, tomando en cuenta que la impresión será realizada en blanco y negro.
- Solo se publicará un máximo de cinco (5) fotografías.
- Las fotografías deben ser enviadas en formato JPG con resolución mínima de 300

- ppi, poseer pie de foto indicando el lugar exacto (párrafo y /o palabra) donde se quieran colocar. Además, deberán tener concordancia con el tema tratado, calidad documental y artística.
- Todas las fotografías/imágenes deberán poseer la siguiente información:
 - Nombre de la fotografía/imagen.
 - Breve descripción de la fotografía/imagen.
 - Fecha y lugar en el que fue tomada la fotografía/imagen.
- Si se incluirán fotografías descargadas de Internet, favor colocar el nombre exacto del sitio web, la URL de cada una de las imágenes y la fecha exacta en la que fueron descargadas.

Sección «Fuentes»

- Vinculado a la temática desarrollada en el Dossier, en esta sección tienen cabida documentos o materiales utilizados por los investigadores, que pueden ser herramientas para otros investigadores y estudiantes interesados, a la vez como documentos de referencia y como un elemento clave de una propuesta metodológica.
- Pueden ser propuestos por los autores del Dossier y por otros investigadores que tengan propuestas de fuentes relacionadas al tema del Dossier.
- Se deberá incluir una fotografía/imagen que debe ser enviada en formato JPG con resolución mínima de 300 ppi y que deberá poseer la siguiente información:
 - Nombre de la fotografía/imagen.
 - Breve descripción de la fotografía/imagen.
 - Fecha y lugar en el que fue tomada la fotografía/imagen.
- Si se incluirán fotografías descargadas de Internet, favor colocar el nombre exacto del sitio web, la URL de cada una de las imágenes y la fecha exacta en la que fueron descargadas.

Sección «Reseñas»

- Presentan novedades editoriales de los ámbitos de las ciencias sociales y las humanidades.
- El artículo deberá contener, además, los siguientes elementos:
- Tener entre 15,000 y 20,000 caracteres.
- Referencia bibliográfica completa del libro reseñado (autor, título, ciudad de publicación, editorial, año y número de páginas).
- Nombre del autor o de la autora de la reseña y sus datos (institución a que pertenece y dirección electrónica).

- Una fotografía/imagen en formato JPG con resolución mínima de 300 ppi y que deberá poseer la siguiente información:
 - Nombre de la fotografía/imagen.
 - Breve descripción de la fotografía/imagen.
 - Fecha y lugar en el que fue tomada la fotografía/imagen.
- Una imagen de la portada del libro reseñado con resolución mínima de 300 ppi (formato JPG).
- Referencias bibliográficas a pie de página, estilo Chicago 16 (<http://www.chicagomanualofstyle.org/16/contents.html>).

Identities es una revista especializada en la divulgación de estudios de Ciencias Sociales y Humanidades. Adscrita a la Dirección General de Investigaciones, del Ministerio de Cultura. *Identities* contribuye al debate académico en El Salvador sobre problemas complejos que interpelan a la sociedad de hoy.

La revista se publica dos veces al año, en números temáticos cuya convocatoria es abierta a artículos inéditos de acuerdo al tema convocado.



MINISTERIO
DE CULTURA

