

Caer de la cronología. Extrañamientos temporales de la disidencia sexo-genérica bajo la dictadura Chilena

Fernanda Carvajal*

IIGG-CONICET

Buenos Aires, septiembre 2018

fercarvajal21@gmail.com

Resumen

En el presente artículo, me pregunto por la relación entre historia, memoria e imagen en prácticas que desafiaron las normas sexo-genéricas, al irrumpir en el espacio público a partir de los años setenta en Santiago de Chile. Por un lado, busco interrogar las narrativas lineales que hacen ingresar estas prácticas a un espacio de inteligibilidad, estableciendo un paso de la clandestinidad a la legalidad como trayecto lineal e irreversible. A la vez, me interesa pensar de qué manera estas experiencias del pasado, perturban los regímenes dominantes de lo visible y lo decible a partir de la contra-productivización de la injuria, proponiendo cruces entre sexualidad, animalidad y vergüenza (en tanto situación social y subjetiva de abyección). De esta manera busco pensar en la emergencia de otros modos de experiencia y de temporalidades políticas diferenciales, que redefinen las relaciones norte-sur y plantean estrategias divergentes respecto a las políticas de visibilidad impulsadas por los movimientos lgtb inscritos históricamente en una narrativa del orgullo.

Palabras clave: disidencias sexo-genéricas – dictadura – injuria – vergüenza - animalidad

La historia de lo que hoy, en Chile, podríamos llamar activismos y militancias sexo-disidentes, está conformada por saltos, vacíos y silenciamientos, y se sostiene en hitos y cronologías provisionarias, aún muy determinadas por lo que ha sucedido en Santiago, la capital del país. En el presente texto, me detengo en los registros de dos episodios, con la idea de interrogar el trazado de una frontera nítida, subyacente a la historiografía local (Robles 2008, Sutherland 2009), que establece que los movimientos homosexuales surgen en la post-dictadura y que el período dictatorial constituye un vacío sexo-político. Considero por un lado, la que ha sido consignada hasta ahora, como la primera manifestación pública de la disidencia sexo-genérica en la Plaza de Armas de Santiago de Chile (abril 1973), y por otro, los registros de la acción *Refundación de la Universidad de Chile* (circa 1988), del colectivo Yeguas del Apocalipsis, conformado por Pedro Lemebel y Francisco Casas entre 1987 y 1993. Me interesa pensar de qué manera el cruce entre estas imágenes perturban nuestra comprensión de una trayectoria lineal de las disidencias sexuales, en términos del paso de un tiempo de invisibilidad e

ilegalidad a un tiempo de integración y derechos. Busco pensar modos de relación entre el tiempo, las imágenes, y la disidencia sexo-genérica, que hagan posible percibir los contrarritmos anacrónicos que perturban la temporalidad cronológica.

1.

Para los grupos que han estado marcados históricamente por la injuria, el estigma y la violencia, el pasado histórico puede adquirir un peso difícil de sobrellevar. Como señala la investigadora norteamericana Heather Love (2007) (1) el sufrimiento del pasado moviliza y da sentido a la acción política, por lo tanto, es necesario no olvidar. Pero al mismo tiempo, el peso del pasado, el modo en que nos vuelve a exponer con el contacto áspero de la experiencia del daño, nos impulsa a dejarlo atrás, a superarlo. Cuando hablo del pasado, así, genéricamente, estoy presuponiendo un corte temporal que al mismo tiempo quisiera cuestionar. Me refiero al corte que supone, en cada contexto, la conformación de los primeros movimientos de liberación homosexual, que dan inicio a un proceso donde las existencias de gays, lesbianas y de personas trans comienzan a salir de la clandestinidad y del oprobio para hacer propias las retóricas de la visibilidad y del orgullo. Para decirlo un poco esquemáticamente, el surgimiento de los “movimientos de liberación” conformados por personas homosexuales, lesbianas y trans a partir de los años setenta, marcaría una frontera, al menos simbólica y retórica, entre un “antes” ensombrecido, expuesto a la violencia y a placeres clandestinos, habitado por modos de existencia envueltas en el estigma, el secreto, empujadas al disimulo y a la vergüenza, y un “después” marcado por la promesa de la visibilidad y el orgullo, derechos e inclusión.

Por supuesto, la realidad es mucho más compleja y esa frontera entre el antes y el después está lejos de ser algo estable y fijo de una vez para siempre. Menos aún en el contexto latinoamericano, donde las dictaduras o conflictos de guerra interna hicieron que las trayectorias de los movimientos lgtb fueran mermadas o interrumpidas, como la experiencia del Frente de Liberación Homosexual en Argentina que surgió en el año 1967 y se disolvió en 1976 con el inicio de la dictadura. O bien, experiencias que vieron postergada su irrupción, como sucedió en Chile con el Movimiento de Integración y Liberación Homosexual (MOVILH) que surge en el año 1991, ya en período post-dictatorial.

Al hablar de movimientos homosexuales organizados, estoy tomando implícitamente como “modelo” comparativo a las agrupaciones y frentes de liberación homosexual que surgen en el contexto europeo o norteamericano y también en algunos países latinoamericanos a partir de los años sesenta y que luego en los años ochenta, tras la expansión del VIH-sida, van a tender a reformularse como movimientos de lucha por los derechos homosexuales (Preciado, 2009). Como ha apuntado la socióloga argentina Leticia Sabsay (2013), la política sexual basada en la demanda de derechos deja en las sombras otras formas de agrupamiento y otros modos de hacer política: “la política liberal de derechos sexuales se ha ido expandiendo a lo largo y a lo ancho del mundo, y con ella se han expandido todos los presupuestos acerca de quién es este sujeto sexual y cuáles son las formas adecuadas de politizar ciertos temas” (p.108).

Como otras trayectorias políticas, la historia de las disidencias sexuales en Chile, está fuertemente determinada por el “corte histórico” que presupone el periodo dictatorial. Aunque la fundación del MOVILH en postdictadura (1991) ha sido considerada como el punto de inicio de la militancia homosexual chilena, la primera manifestación pública y politizada de la disidencia sexo-genérica consignada hasta ahora por la historiografía local, tuvo lugar el 22 de abril de 1973, todavía bajo el gobierno socialista de Salvador Allende, cuando un grupo de travestis y homosexuales prostitutas se reunieron en la Plaza de Armas de Santiago para protestar contra el acoso policial. Las notas de prensa del período señalaban que el grupo reunido se autodenominaba Movimiento de Liberación Homosexual. Aunque hay posiciones encontradas respecto a si aquel evento fue la expresión de un movimiento en formación o un disturbio aislado (Robles, 2009; Contardo, 2011), esta primera concentración de homosexuales y travestis en el centro cívico de la ciudad ha quedado suspendida, detenida, entre la promesa y fracaso. Como hito insuficiente para marcar un punto de partida y promesa cancelada por el golpe de Estado de septiembre de 1973, este episodio parece haber quedado desactivado en su capacidad de afectar y dar entidad a las genealogías sexo-disidentes locales (2), reforzando la idea de la dictadura como un período clausurado para la acción sexo-política.

La codificación de la dictadura desde la temporalidad de la interrupción y de la incisión, ha sido revisada por el filósofo chileno Willy Thayer, quien ha buscado descentrar el golpe de Estado como forma de corte histórico, señalando que “el golpe no ocurrió *en* la historia de Chile, le ocurrió *a* la historia de Chile” (2006, p.20-21). Desde esta perspectiva, si la dictadura inauguró un nuevo tiempo hegemónico, no fue por efecto de una fractura insuturable, ni tampoco, desde lo que podría codificarse como un “fin” de la historia “nacional” (3). En lugar de visualizar la dictadura como un paréntesis autoritario en la historia republicana de Chile, Thayer plantea que lo que el golpe hizo, en su auto-declarado estado de excepción, fue visualizar la historia de Chile como un paréntesis invertido, es decir, confirmar el excepcionalismo de la historia chilena, sus más de doscientos años de violencia política republicana en nombre de la ley. La “novedad” de la dictadura de Augusto Pinochet, no habría sido la excepción de su golpe, si no el modo en que perpetuó esa violencia política como transición desde el Estado al mercado en tanto principal fuerza organizadora de la sociedad (4), haciendo del país un laboratorio neoliberal.

Lo que quisiera destacar es que el argumento de Thayer permite re-enmarcar las formas de criminalización de la población lgtb que han estado vigentes antes, durante y después del periodo dictatorial. Su argumento permite entender los artículos del código penal chileno que han sido históricamente aplicados para penalizar prácticas sexuales y modos de aparecer en el espacio público, como uno de los vectores de excepcionalidad en el continuo de violencia estatal ejercida en nombre de la ley. Por un lado, el artículo n° 365 tipifica como delito la práctica de sodomía, en relaciones heterosexuales y homosexuales y a partir de 1999, sólo en las relaciones sexuales en que estén involucradas personas menores de 18 y mayores de 14 años de edad. El artículo 373 del Código Penal –referido a ofensas al pudor, la moral y las buenas costumbres- es un tipo penal que ha sido considerado inconstitucional (Corporación

Humanas et.al, 2014) pues no especifica la conducta tipificada y sancionada, lo que hace posible su aplicación arbitraria y discriminatoria por las fuerzas policiales, en contra de homosexuales, lesbianas y principalmente en contra de personas trans y trabajadoras sexuales, que son perseguidas y víctimas de abusos y violencia policial (5). La excepcionalidad del artículo 373 radica justamente en que no condena una conducta, sino un modo de aparecer en el espacio público al que se responde con la detención arbitraria y la tortura. En este sentido, la organización de la acción política de las disidencias sexo-genéricas desde la lucha antirrepresiva y antipatologizante, es una disputa ontológica por otorgar realidad y por expandir las formas de realidad de existencias que solo parecen adquirir inteligibilidad mediante la criminalización y la patologización. Para retomar el hilo, lo que el argumento de Thayer nos permite ver, es que la distinción dictadura/democracia resulta insuficiente, debido a que la vigencia de estos artículos, su persistente aplicación sobre los cuerpos lgtb, reintroduce un momento de represión que regresa, que no termina de dejarse atrás.

¿Qué imagen podemos trazar hoy, con los antecedentes disponibles sobre cómo se vivía la disidencia sexo-genérica entre los años setenta y noventa en Chile? Si volvemos sobre este periodo, podemos ver una serie de estrategias que si bien no se ajustan del todo a la idea de la clandestinidad, o lo “pre-político”, a la vez no logran alcanzar un estatuto de legalidad (6) plena. Desde una mirada mayoritaria, podría decirse que están en un tiempo de postergación, en un tiempo del “todavía no”.

En el año 1977 se formó en Santiago de Chile el Grupo Integración, un colectivo cerrado de orientación católica “interesado en revisar la problemática homosexual a la luz de las ideas religiosas” (Robles, 2008, 19). Por otra parte, la primera agrupación con reivindicaciones de política sexual que apareció en dictadura, fue la colectiva lésbico feminista Ayuquelén (1983), que realizó algunas intervenciones en la prensa de oposición del período pero que, sin embargo, mantuvo el nombre de sus integrantes en el anonimato. Simultáneamente, surgieron algunos espacios en torno al mercado. Por un lado, en la segunda mitad de los años setenta se inauguraron las primeras discotecas abiertamente gay, como *Burbujas* (1976) *Fausto* (1979) y *Anatasuki* (1980) y el bar *La Clave* (1980) orientado a clientas lesbianas. También, en un momento en que comenzaba a desarrollarse una discreta vía médico-legal de “cambio de sexo”, fueron abiertamente promocionados los shows de mujeres trans en cabarets y boites, que adquirieron visibilidad en la prensa sensacionalista de la época, pero que sin embargo, hasta donde sabemos, no dieron lugar a agrupaciones con fines políticos, laborales, antirrepresivos o de reclamo de derechos. Es interesante notar que si en otros países de la región, como Argentina o Bolivia, el carnaval habilitó tempranamente un espacio de posibilidad y visibilidad pública para las subjetividades trans, en Chile (donde no hay carnaval) ese espacio quedó restringido al mundo de las vedettes. Así, estos ámbitos vinculados al mercado nocturno, aunque no constituyeran espacios de clandestinidad y fueran conformando un circuito “gay”, tampoco alcanzaron una “legalidad” social plena. Estuvieron regularmente “sujetos a controles arbitrarios de rutina” (Contardo, 2011, p.335), en un contexto en que el discurso oficial del régimen reforzaba un discurso familiarista y vigorizaba los roles masculinos

y femeninos tradicionales. En 1984 se hizo público el primer caso de VIH-sida, y comenzaron a surgir agrupaciones que dejaron de lado el anonimato, como la corporación Chilena de Prevención del Sida (1987) y el colectivo de intervenciones artístico-políticas Yeguas del Apocalipsis (1987-1993). Como señalábamos anteriormente, recién a partir del año 1991, ya en postdictadura, surge el primer movimiento homosexual masculino de reivindicación de derechos y lucha contra la discriminación: Movimiento de Integración y Liberación Homosexual (MOVILH).

Estas experiencias, no se ajustan a las narrativas de militancias políticas que requieren organizar una acción de oposición o rechazo como un vector lineal. En un contexto dictatorial, organizarse no implica siempre entrar en la visibilidad pública; volverse visible y salir de la clandestinidad no siempre implica asumir las formas ya codificadas de una organización política.

Cuando la frontera entre un tiempo pasado de clandestinidad, violencia, secreto y silenciamiento y un tiempo de politización, visibilidad, inclusión y derechos se plantea como algo fijo y estable, se deja libre el terreno para relaciones instrumentales con un pasado congelado donde solo hay víctimas, un espacio de menoscabo, en todo caso disponible para ser transformado en material para el progreso y la utilidad política. En cambio, lo que intento mostrar es la reversibilidad y ambivalencia de esa frontera.

La tarea de “depurar” los aspectos dolorosos, ambivalentes, vergonzantes o negativos del pasado, no es una tarea fácil de realizar. Los textos de Eve Kosofsky Sedgwick sobre la vergüenza, una figura sobre la que volveremos a propósito de las imágenes que analizamos en este texto, puede contribuir a comprender este punto.

Sedgwick (1999) entiende la vergüenza como un afecto profundamente arraigado a “ese exilio enorme conocido como la infancia queer” (p.202). La autora propone un modo de comprender la vergüenza como una reacción a la pérdida de retroalimentación o respuesta que proviene de otros. La vergüenza sería el efecto de fracaso en la comunicación, “un momento desgarrado, en un circuito de comunicación identificatorio de constitución de la identidad” (p.203). En este sentido, la propia identidad podría ser concebida como “un registro” de la historia de las maneras en que el sentimiento de la vergüenza ha estructurado las relaciones que cada cual tiene con los otros y consigo misma (Halperin, 2009). La vergüenza forma parte integrante y residual en los procesos por los cuales la identidad se forma y sería “un terreno disponible para el trabajo de metamorfosis, reencuadre, refiguración, transfiguración, carga afectiva y simbólica y deformación” (Halperin, 2009), que no puede ser simplemente desechado o superado. En este sentido la vergüenza, como espacio afectivo, permite pensar la relación con un tiempo individual y social de ocusión, silenciamiento, y segregación, que no está en el pasado si no que es una fuerza latente que tiene el poder de regresar.

No es fácil, sin embargo, comprender de qué modo los efectos paralizantes y opresivos de la vergüenza se pueden transformar en posibilidad de autoafirmación. Alejándose de un marco conservador que anuda la vergüenza a la culpa en tanto afectos que vigorizan la represión o que pueden funcionar como sensores para conducir hacia una conducta adecuada, Sedgwick

propone pensar la vergüenza como una forma de performatividad que opera en la frontera entre introversión y extroversión, entre el repliegue y la teatralidad. En este sentido la vergüenza no sólo inmoviliza, sino que tiene un potencial transformacional y un empoderamiento paradójico en la tensión entre ocultamiento y exhibición, que hace que vergüenza y orgullo sean como “dos lados diferentes de un mismo guante” (p.202). La autora piensa la performatividad del propio término queer como el nombre de una estrategia para la producción de significado y de un modo de ser en relación con el afecto de la vergüenza y del estigma. En este sentido, la vergüenza sería un afecto que puede dar forma a la identidad, en términos no esencialistas, a través de distintas formas de identificación y des-identificación:

El lugar de la identidad delineada por la vergüenza, no determina la consistencia o el significado de esa identidad y la raza, el género, la clase, la sexualidad, la apariencia y la disposición, son solo algunas de las construcciones sociales que la cristalizan, desarrollando a partir de este afecto originario, sus estructuras particulares de expresión, creatividad, placer y lucha (Sedgwick 1999: 202).

La dinámica del desecho y de la limpieza ideológica e institucional, como la dinámica del duelo (7), serían para Sedgwick mejor descifrados desde una comprensión de la vergüenza.

En contexto actual, los avances en materia de derechos y las crecientes posibilidades de inclusión social y política de gays, lesbianas y personas trans, vienen en muchas ocasiones de la mano de la tentación de olvidar las agresiones y las humillaciones en la historia pasada. Con esto no quiero decir que el avance en materia de derechos implique sólo normalización. También implica, por supuesto, transformación. Sin embargo lo que me interesa es la pregunta por la vigencia de modos de exclusión y segregación de quienes parecen no calzar con la retórica del progreso y ponen en juego la persistencia de ese pasado que busca ser superado, poniendo en evidencia las fallas, agujeros y regresiones del creciente proceso de inclusión lgtb. Como señalaba al principio, en este artículo busco pensar cómo operan estos modos heterogéneos, no lineales de relación con el pasado a partir de una serie de imágenes. Como ha señalado Georges Didi-Huberman (2018), abrir un campo de interrogación sobre la relación entre las imágenes y el tiempo, implica tener en cuenta que las imágenes no son un simple soporte iconográfico, sino un concepto operatorio que pone en juego “un extraordinario montaje de tiempos heterogéneos que forman anacronismos” (p.39). Las imágenes serían objetos actuantes temporalmente impuros, complejos, sobredeterminados; cuerpos sintomáticos que operan diferenciales de tiempo, introduciendo un contra-ritmo anacrónico al tiempo lineal-cronológico. Al introducir el concepto de síntoma para pensar las imágenes, Didi-Huberman propone una práctica historiográfica antipositivista, que toma como principio activo los modos de organización impuros de la memoria: “La historia no parte de los hechos pasados en sí mismos, sino del movimiento que los recuerda y los construye en el saber presente del historiador. No hay historia sin teoría de la memoria” (p.155).

En el presente artículo, me interesa plantear que los registros de la acción *Refundación de la Universidad de Chile*, de las Yeguas del Apocalipsis, están habitados por retornos hacia la primera manifestación de homosexuales en la Plaza de Armas de Santiago en abril de 1973,

cuya huella histórica quedó inscrita en “las anécdotas sensacionalistas en páginas policiales que nadie ha vuelto a ver” (Campuzano, 2008, p.11). No planteo este vínculo en términos de verificación, como si pudiera aseverarse que en la acción de las Yeguas del Apocalipsis de fines de los años ochenta, fuera posible detectar una cita intencional, demostrable, a las imágenes de la manifestación de 1973. Como señala Didi-Huberman, es la inverificabilidad la que hace posible “el surgimiento de un nuevo objeto” (p.44). Antes bien, postulo que esa acción de las Yeguas del Apocalipsis está atravesada por ese pasado, “como algo vivo y disonante, que está fuera de nuestro control y que puede tocarnos en el presente” (Love, 2007, p.10).

Por otra parte, me interesa pensar cómo la acción de las Yeguas del Apocalipsis ofrece zonas de contaminación entre animalidad, sexualidades disidentes, castigos de vergüenza pública, imaginarios coloniales y violencia política contemporánea exponiendo la memoria del daño al roce con otras imágenes y sentidos, prestando resistencia a la relación instrumental con la historia y a las narrativas lineales y progresivas.

2.

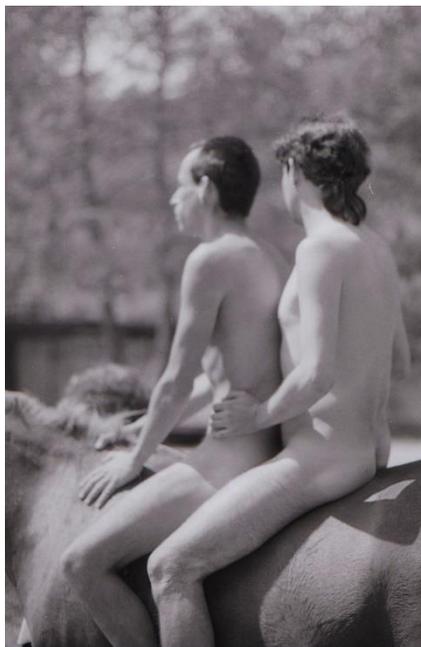


IMAGEN 1: *Refundación de la Universidad de Chile*, Yeguas del Apocalipsis, s/f.
créditos fotográficos: Carlos Berenguer. Archivo Yeguas del Apocalipsis.

A fines de la década de 1980, en años marcados tanto por la violencia dictatorial como por la expansión del VIH-sida, Pedro Lemebel y Francisco Casas -las Yeguas del Apocalipsis-, ingresaron a la Universidad de Chile, como Godiva, desnudos sobre una “yegua de feria, triste, vieja y proletaria” (Casas, 2014, p.232), acompañados de Carmen Berenguer, Nadia Prado y Carolina Jerez. Como han señalado Lemebel y Casas, la cuestión de la “entrada”, quería ser una cita al acto por el cual el conquistador español Pedro de Valdivia fundó la ciudad de Santiago como capital Chile, de ahí el título de la acción: *Refundación de la Universidad de Chile* (8).

La referencia a Pedro de Valdivia no es casual, y abre lugar al trabajo de la memoria como organización impura, como montaje no histórico del tiempo (Didi-Huberman, 2018). Permite pensar que cuando esta acción mira hacia atrás, gira la vista hacia la escena colonial, fundacional del conquistador español (que regresa en el gesto fundacional del golpe, de la dictadura). Pero también, mira hacia la que hasta ahora ha sido consignada por el movimiento lgtb local, como la primera manifestación homosexual y travesti, que tuvo lugar el 22 de abril de 1973 en el centro de Santiago, tomando como punto de concentración, justamente, el monumento a Pedro de Valdivia emplazado en la Plaza de Armas.

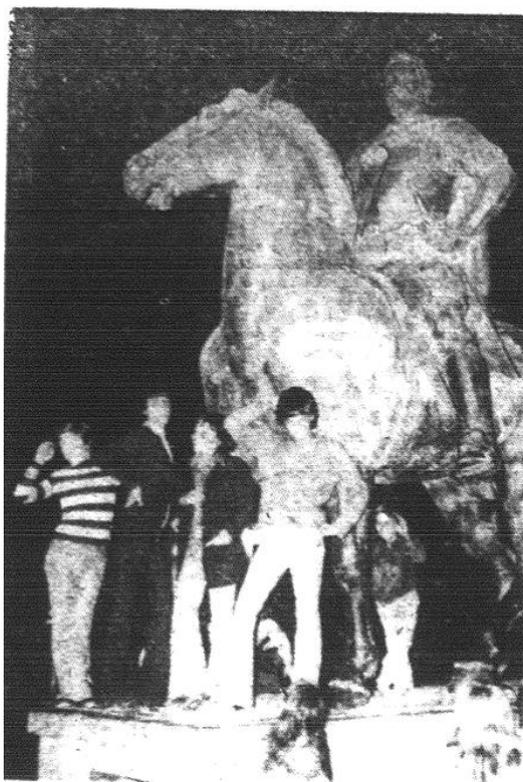


IMAGEN 2: *Primera marcha de homosexuales y travestis en la Plaza de armas, 22 de abril de 1973, Santiago de Chile. Diario Clarín.*

Los principales reclamos de homosexuales, locas y travestis en 1973, era poner fin al acoso policial para poder ejercer el trabajo sexual y la demanda de leyes que les permitan tener sus propios hogares y casarse. Es decir, posibilitar el acceso al trabajo, vivienda, y reconocimiento de sus vínculos sexo-afectivos. Meses antes de que la homosexualidad como categoría médica fuera retirada del Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales (conocido como DSM) (9) en diciembre de 1973, las voces de las manifestantes registradas por la prensa, adherían a una comprensión patologizante de la homosexualidad como un modo de rechazar la codificación de la homosexualidad como un acto delictual o como un vicio.

Esta primera manifestación, olvidada por los relatos heterosexuales de la historia, llega hasta nosotros, en el registro de la prensa sensacionalista, en dos momentos: como el registro de un

primer instante de reclamo público y festivo de homosexuales y travestis, y como la huella de un segundo momento de criminalización.

El punto álgido de la concentración, fue cuando un grupo de manifestantes se subió a la base del monumento de Pedro de Valdivia emplazado en la Plaza de Armas. La descripción de una de las notas de prensa, señalaba lo siguiente:

Comprobando que la policía brillaba por su ausencia, las yeguas sueltas enloquecieron de verdad. Los más lanzados subieron a la base del monumento de Pedro de Valdivia y empezaron a manosear los órganos genitales del pobre caballo. Chillidos de felicidad y de admiración de las locas ubicadas en las baldosas, celebraron la gracia. El repugnante espectáculo había llegado al máximo (Clarín, 1973, 5).

El fragmento remite a la asociación entre la sexualidad excesiva y la locura, así como la erotización marica de la figura militar-patriarcal del conquistador español y del animal. En el discurso de la prensa sensacionalista, esta escena parece terminar de arruinar la “legitimidad” reivindicativa de la acción, al menos desde las codificaciones tradicionales de la política. La irrupción de la animalidad en la figura de la “yegua” como insulto y en el manoseo a los genitales de la estatua del caballo del conquistador, abre un espacio de ambivalencia entre lo humano y lo animal, que atenta contra codificación normativa de cuerpos, deseos y afectos (Giorgi 2014). La irrupción de maricas y travestis despierta el pánico moral poniendo a circular enunciados que apelan a la amenaza física, como exhibe de modo emblemático un hombre que pide “rociarlos con parafina y tirarles un fosforito encendido” para evitar “el mal ejemplo” pues en caso contrario “la degeneración cundirá y no habrá modo de pararlo” (Clarín, 1973, 5). Si bien las notas de prensa que cubrieron la manifestación registraron otros enunciados amenazantes (10), este resulta especialmente significativo pues invoca la figura medieval/colonial del castigo aleccionador y la condena inquisitoria de mujeres y homosexuales a la quema en la hoguera.

A modo de represalia, al día siguiente la Brigada de Delitos Sexuales realizó una razzia deteniendo a 30 homosexuales, apelando a la aplicación del artículo 373 del código penal, que castiga las ofensas a la moral y las buenas costumbres, y que como explicamos anteriormente, era (y sigue siendo) utilizado para criminalizar a las personas que ejercen la prostitución en el espacio público y a quienes desafiaran, desde su apariencia, los modelos sexo-genéricos normativos. De un modo similar a como sucede con los edictos policiales en Argentina, en Chile, el artículo 373 ha sido históricamente uno de los principales códigos de regulación de la relación entre sexualidad y espacio público, con la diferencia de que en el caso chileno esta forma de control se ejerce desde el código penal.



IMAGEN 3: Clarín, jueves 26 de abril de 1973, Santiago de Chile

Tanto el diario *Clarín* como la revista *Paloma*, vincularon la concentración de la Plaza de Armas a un naciente Movimiento de Liberación Homosexual (11). El periodista Oscar Contardo, señalaba que "no existe evidencia de que el grupo tuviera siquiera un nombre ni una orgánica más que el empeño de sus líderes por frenar el acoso policial" (Contardo, 2009, p.299). Sin embargo, no podemos dejar de notar cómo el nombre regresa cuando se conforma el Movimiento de Integración y Liberación Homosexual en 1991, aunque hasta ahora no se haya podido comprobar vínculos entre una y otra experiencia (12). La manifestación de 1973 fue un instante de insubordinación y de deseo de rebeldía que quedó inscrito por la letra de la injuria y el pánico moral, por retóricas de patologización y de amenaza de daño, y que por momentos parece quedar como un hito suelto, fallido, de la historia de las disidencias sexo-genéricas.



IMAGEN 4: Clarín, martes 24 de abril de 1973, Santiago de Chile.

Luego de la concentración de maricas y travestis en la Plaza de Armas de Santiago en 1973, durante los años dictatoriales no es fácil encontrar irrupciones politizadas de sexualidades disidentes a la intemperie, que tomen por asalto lugares estratégicos de la ciudad. ¿Cómo trazar una continuidad entre lo aparentemente discontinuo, entre aquél episodio desatado por maricas y travestis que han permanecido anónimas, y la aparición, quince años más tarde, de Lemebel y Casas entrando a la Universidad de Chile sobre una yegua? El título de esta acción *Refundación de la Universidad de Chile*, tal vez indique una clave en la temporalidad del “re” que remite a la repetición, al movimiento del retorno, de lo que se reinicia, mostrando la dificultad de identificar un punto de origen claro en la cronología local de las disidencias sexogenéricas. Hay una zona de roce entre la provocativa caricia a los genitales de la estatua del caballo de Pedro de Valdivia en 1973 de maricas y travestis (de quienes no sabemos nada, salvo que terminaron en la cárcel) y la escenificación de la montura en el sentido sexual y militar del término que hacen las Yeguas del Apocalipsis en medio de la huelga estudiantil en la universidad pública, aún tutelada por las autoridades del régimen de Augusto Pinochet. Hay una cita oculta entre ambas imágenes que queda inscrita, incluso, en el nombre yeguas donde parece confluir la temporalidad proyectiva del instante de rebeldía de la Plaza de Armas y el decaimiento distópico en el apocalipsis de la “peste rosa”. Pues entre una y otra imagen efectivamente ocurrió algo no menor: la expansión del VIH-sida.

Planteando un cruce entre imaginario colonial y contexto dictatorial, Lemebel y Casas hacían una cita del cuerpo militar que tiene algo de salvaje y frágil, algo de promiscuo y melancólico, en la medida que el cuerpo militar se pone en contacto con el castigo de vergüenza pública, como injuria materializada en el propio cuerpo. El imaginario monumental del conquistador español se roza ahí con la acción minoritaria y desafiante de Lady Godiva (13).

La referencia a Godiva invoca un acto de exhibicionismo, pero un exhibicionismo que no es elegido, que no es completamente desinhibido y fuerte, porque está acechado por el estigma y el escarmiento. El acto de Godiva une exhibicionismo y acción política sin borrar la historia de castigo que esa exhibición lleva consigo. Es aquí donde la vergüenza aparece como un campo de transmutación, como una forma de erotización de la pena infamante. En efecto, la desnudez y la proximidad con lo animal, en la acción de las Yeguas del Apocalipsis, su puesta en acto de “la montura a pelo”, invoca el modo en que la jerga popular nombra la sexualidad anal sin protección y a la vez, es un modo de hacer cuerpo el apelativo “yegua” como insulto. El nombre yegua opera aquí, quizá como en ninguna otra acción de Lemebel y Casas, un modo de la injuria que adopta la animalidad como forma de señalar incubación de un daño, de una culpa que tiene el poder de desalojar a quien la carga del campo de lo humano, y que aquí hace contacto con la negación a “superar” ciertos placeres marcados como peligrosos en tiempos de expansión del VIH-sida. Por eso, a pesar de su gesto exhibicionista, considero que esta acción no calza en la retórica reconfortante del orgullo. Antes bien, el contagio marica con la animalidad, permite pensar este modo de “hacer política con nada”, infectando el gesto heroico, masculino del militar con la vergüenza como pena infamante, produciendo una “combinación de

extraña monstruosidad, erotización y repudio que resulta en un vínculo complejo con el pasado” (Sedgwick, 2003, p. 4)



IMAGEN 5: *Refundación de la Universidad de Chile*, Yeguas del Apocalipsis, s/f.
Créditos fotográficos: Carlos Berenguer. Archivo Yeguas del Apocalipsis.

Quizá no es casual que esta sea una de las pocas intervenciones de las Yeguas del Apocalipsis que aún no ha podido fecharse con exactitud. Los testimonios se contradicen, los fotógrafos no fecharon los negativos, y al ser una de las primeras acciones de Lemebel y Casas, no fue cubierta, como otras, por la prensa del período. Es una acción que, en algún sentido, “se cae de la cronología” (Valderrama, 2013). Una irrupción que se desprende de la temporalidad espacializada y recta de la línea de tiempo haciendo fallar la idea de un avance temporal teleológico y su locus modernizador, recurriendo a la animalidad y al imaginario colonial, como formas de re-conjugar la vergüenza y el estigma a partir de la yuxtaposición de temporalidades heterogéneas. La referencia a la animalidad y al imaginario colonial no son invocadas como un retorno a un tiempo originario o purificado de estructuras de dominación, sino como puntos de opacidad que indican cómo se va fijando y cómo se va moviendo la frontera entre lo humano y sus otros sexualizados. Es una acción que no rehúye el roce con vidas marcadas por la injuria y el castigo físico, pues no ve ahí solo víctimas o solo un daño a ser superado, sino la posibilidad de otros modos de existencia y de desobediencia que no

reparan sino que conviven con el agravio y que no se ajustan a la buena conciencia de la rectitud moral y la crítica política.

3.

En algún momento de 1987 o 1988, aún bajo dictadura, las Yeguas del Apocalipsis trazan una estrategia para hacer una irrupción pública, a la intemperie, del cuerpo homosexual. Esta acción podría ser pensada como una acción “pre” política, como un asalto cultural, una acción que antecede la acción política orgánica “de verdad”, que ingresa en la ritualidad de reclamo de derechos en el centro cívico de la ciudad. Sin embargo, es una intervención que no antecede, sino que hace regresar una imagen de protesta pública desde un pasado interrumpido, que proyecta un futuro todavía por venir. Podría pensarse que la acción de las Yeguas del Apocalipsis exhibe una imagen anacrónica, rezagada, de liberación sexual, en medio de un contexto marcado por la tortura, por la violencia política dictatorial y la expansión del VIH, que por distintas vías anudaron, en el imaginario y en los cuerpos, muerte y sexualidad. Por eso parece una acción fuera del tiempo, que se cae de la cronología, porque en ese contexto, permite que emerja la imagen de una versión distópica de la liberación homosexual que en Chile nunca tuvo lugar (14). Es como si la desnudez de la imagen de Lemebel y Casas montados a una yegua introdujera, como dice Didi-Huberman, una duda de los modelos de inteligibilidad que en un momento dado contiene la palabra historia y nos lanzara la pregunta “¿en qué ‘momento dado’ estamos?” (15). La acción de las Yeguas del Apocalipsis, re-enmarca la amenaza de daño y la detención policial que sellaron la manifestación de homosexuales y travestis en la intemperie democrática de 1973, al hacer ingresar una imagen frágil de liberación sexual, la liberación sexual como una infección, o como “un virus de despedida” al interior de la toma estudiantil, estimulando las zonas erógenas de ese espacio controlado por estudiantes, provisoriamente liberado de la potestad militar, perturbando la frontera clara entre un tiempo de clandestinidad y un tiempo de legalidad.

Notas

(1) Agradezco a Lucas Disalvo, pues fue a través suyo que leí por primera vez a Heather Love a partir de su traducción de la introducción de *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*, en el marco de lecturas del grupo *Micropolíticas de la desobediencia sexual*, del que ambos formamos parte.

(2) Una excepción es la performance y el texto realizado por la CUDS “Los maracos del 73” en diciembre de 2015. Para más detalles ver: <https://disidenciasexualcuds.wordpress.com/2015/12/07/los-maracos-del-73/>

(3) Parfraseo aquí la afirmación de Francis Fukuyama sobre el fin de la historia, en su libro *El fin de la historia y el último hombre*. Da Vinci Continental S.L., Barcelona, 2010

(4) La dictadura chilena articuló el terrorismo de Estado con la implementación de un modelo económico neoliberal. En nombre del progreso, la superación o la modernización como norma histórica, la dictadura de Augusto Pinochet ejerció la gobernabilidad tanto de acuerdo al binomio represión / consentimiento (basado en el monopolio estatal de la violencia y en los instrumentos ideológicos de persuasión), como desde la organización de los cálculos y los afectos de la maquinaria social a través del impulso de libertades y de la autoempresarialidad, de la producción de la desigualdad y endeudamiento (menoscabando la recomposición de los lazos colectivos).

(5) Como señala el informe de Corporación Humanas et.al: “Bajo el amparo de este tipo penal, las policías detienen y agreden a personas de la diversidad sexual por su expresión afectiva o identidad de género que no han cometido delito alguno, aunque no llega a haber un proceso judicial ni condena” (2014, p.5).

(6) Cuando hablo de “legalidad” me refiero a un amplio espectro de situaciones, que pueden incluir desde la adquisición de una personalidad jurídica para las agrupaciones de la disidencia sexo-genérica, su reconocimiento como interlocutoras políticas, hasta la descriminalización, la despatologización, y la inclusión social, legal y económica de la población lgtb.

(7) La autora señala como ejemplo del cruce entre vergüenza y duelo, la culpa en los sobrevivientes del Holocausto.

(8) Francisco Casas describe de este modo la acción: “parodiando al macho usurpador, Diego de Almagro, Pedro de Valdivia, Pizarro, frente a la mirada perpleja de los estudiantes conquistados, seducidos por la cabalgata” (Casas 2014, p. 232).

(9) El Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders en inglés), editado por la Asociación Estadounidense de Psiquiatría, ha sido la principal herramienta de la psiquiatría biológica norteamericana, y sido criticado, por sus fuertes efectos patologizantes y medicalizantes sobre la salud mental, de acuerdo a lógicas de mercado que articulan la práctica clínica, los seguros de salud, la investigación científica, la industria farmacológica, diversas agencias y programas de salud mental estatales y privados.

(10) Por ejemplo la voz de una transeúnte que señala “son unos degenerados ¿qué hacen los carabineros que no los agarran a palos?” («La rebelión...» 1973, p. 4) o la voz de un policía que dice: “si hay algún camuflado por aquí que lo diga nomás. A ver si le enseñamos a desfilar a palos. Son todos unos cochinos y degenerados”. («La rebelión...» 1973, p. 5)

(11) Ver: “Ostentación de sus desviaciones sexuales hicieron los maracos en la Plaza de Armas”, Diario Clarín, 24 de abril de 1973, p.5 y “Homosexuales a la ofensiva”, Revista Paloma, número 13, 2 de mayo de 1973.

(12) Juan Pablo Sutherland, que formó parte del MOVILH Histórico señala, que cuando éste se conformó: “circulaba memoria nocturna, memoria callejera, memoria social, pero no circulaba memoria política, como reivindicar políticamente esa manifestación del 73 (...) no había una memoria politizada como uno podría reivindicar ahora. Porque no estaba tampoco la información, no estaban las condiciones todavía para que nosotros nos empezáramos a

dedicar a ese trabajo, porque no estábamos en el momento de producir conocimiento, porque ese era un momento de política de urgencia. Entonces no estaban las condiciones para que nosotros descubriéramos la manifestación del año 73". Entrevista de la autora a Juan Pablo Sutherland, junio 2015.

(13) Según cuenta la leyenda Godiva fue la mujer de un conde que decide solidarizarse con sus vasallos ante el cobro abusivo de impuestos. Cuando Godiva le exige al conde que baje los impuestos, éste accede desafiándola a que se pasee por el pueblo desnuda sobre un caballo. Godiva toma el castigo humillante para convertirlo en reclamo político. Logra torcer la autoridad del conde, a partir del pacto político-espectatorial con los aldeanos que, con el fin de lograr la baja de impuestos, prometen clausurar puertas y ventanas y apartar la mirada para proteger la honra y el estatus de Godiva.

(14) Como dice Pedro Lemebel "Porque nunca participamos de esas causas liberacionistas, doblemente lejanos del Mayo 68, demasiado sumergidos en la multiplicidad de segregaciones. Porque la revolución sexual hoy remarcada al estatus conservador fue eyaculación precoz en estos callejones del Tercer Mundo y la paranoia sidática echó por tierra los avances de la emancipación homosexual. Ese loco afán por reivindicarse en el movimiento político que nunca fue quedó atrapado entre las gasas de la precaución y la economía de los gestos dedicados a los enfermos" (Lemebel 1998 [1991], p.158).

(15) Parfraseo aquí una frase de Didi Huberman (2018, p.49)

Bibliografía

- CAMPUZANO, Giuseppe. 2008. *Museo Travesti Del Perú*. Lima: Giuseppe Campuzano.
- CASAS, Francisco. 2014. "La Insoportable Levedad de Los (Las) Disidentes Sexuales Yeguas Del Apocalipsis." *Errata* 12 (Junio): 232-35.
- Clarín (1973). "Ostentación de Sus Desviaciones Sexuales Hicieron En La Plaza de Armas" 24 de Abril, p.5-7.
- CONTARDO, Óscar. 2011. *Raro. Una historia gay de Chile*. Santiago de Chile: Planeta
- GIORGI, Gabriel. 2014. *Formas Comunes. Animalidad, Cultura Biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- DIDI- HUBERMAN, Georges. 2018. *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- HALPERIN, David M. 2009. "¿Por qué ahora la vergüenza gay?" en David M. Halperin y Valerie Traub (eds.). *Gay Shame*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CORPORACIÓN HUMANAS, et.al. *Informe alternativo para el examen del estado de Chile ante el comité de derechos humanos en su 111° sesión*, Documento de trabajo, Julio de 2014.
- LEMEBEL, Pedro. 1998 [1991]. "Loco Afán", en Félix Guattari, *El devenir de la subjetividad. Conferencias, Entrevistas, Diálogos (Chile, 1991)*, Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, pp. 157-160.

- LOVE, Heather. 2007. "Introducción". Traducción libre de Lucas Disalvo. Disponible en inglés en: *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*, Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts. London, England.
- PRECIADO, Paul, B. (2009). "Terror Anal" en *El deseo Homosexual (Con terror anal)*. Barcelona: Melusina.
- Revista VEA (1973). "La rebelión de los raros", no. 1765, pp. 4 y 5.
- ROBLES, Víctor Hugo (2008). *Bandera Hueca. Historia del movimiento homosexual de Chile*. Santiago: Cuarto propio.
- SABSAY, Leticia, VITERI, M.A. y CASTELLANOS, Santiago, (2013). "Dilemas queer contemporáneos: ciudadanía sexual, orientalismo y subjetividades liberales. Un diálogo con Leticia Sabsay". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, no. 47, pp. 103-118
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (1999). "Performatividad queer: The art of the novel de Henry James", *Nómadas*, num 10 (abril) 198-214.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (2003). *Touching Feelings*. Durham y Londres: Duke University Press
- SUTHERLAND, Juan Pablo (2009). *Nación marica: prácticas culturales y crítica activista*. Santiago de Chile: Ripio Ediciones.
- THAYER, Willy. 2006. *El fragmento repetido: Escritos en estado de excepción*. Santiago de Chile: Ediciones/ Metales Pesados.
- VALDERRAMA, Miguel. 2013. "Cronología" en: *Human Rights / Copy Rights. Archivos Visuales En La Época de La Desclasificación*, editado por Cristian Gómez Moya, 177-88. Santiago de Chile: Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo. Museo de Arte Contemporáneo. Universidad de Chile.

* Fernanda Carvajal es socióloga, docente e investigadora. Magister en Comunicación y Cultura y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, actualmente es becaria posdoctoral del CONICET. Reside en Buenos Aires e investiga sobre los cruces entre arte, política y sexualidad desde la década de 1970 en Chile. Es miembro de los grupos "Arte, cultura y política en Argentina", dirigida por Ana Longoni, y "Micropolítica de la desobediencia sexual en el arte argentino contemporáneo", dirigida por Fernando Davis. Desde 2017, coordina la Red de Conceptualismos del Sur. Formó el equipo curatorial de la exposición "Perder la forma humana: una imagen sísmica de los años ochenta en Latinoamérica" en el Museo Reina Sofía de Madrid (2012), Lima (2013) y Buenos Aires (2014). Trabaja junto con Alejandro de la Fuente en la constitución del Archivo Yeguas del Apocalipsis.