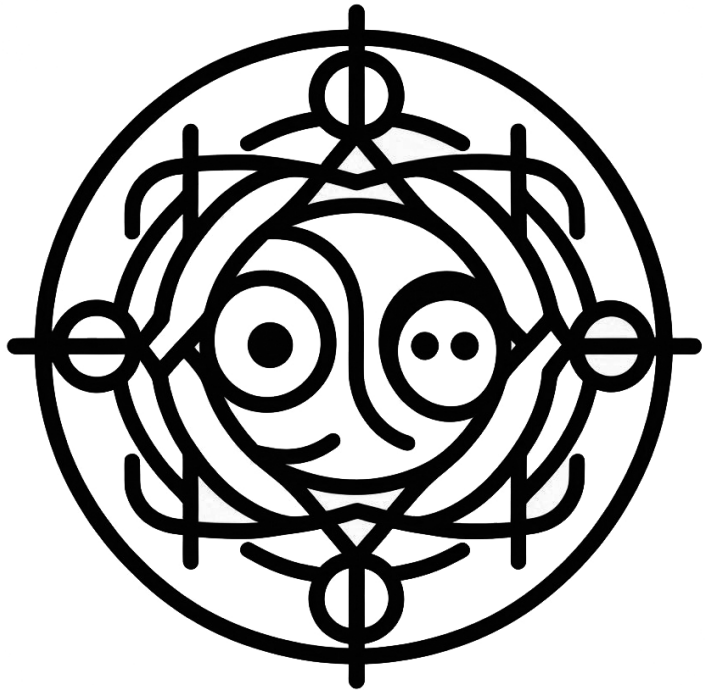


MEMORIAS y CORPORALIDADES

SUBJETIVIDADES DESDE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO
Y LAS TEORÍAS *QUEERS*

María Guadalupe Flores Grajales
(coordinadora)

Corpus
UNIVERSITARIO



Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es). Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial. La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

MEMORIAS Y CORPORALIDADES

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

MARTÍN GERARDO AGUILAR SÁNCHEZ

Rector

JUAN ORTIZ ESCAMILLA

Secretario Académico

LIZBETH MARGARITA VIVEROS CANCINO

Secretaria de Administración y Finanzas

JAQUELINE DEL CARMEN JONGITUD ZAMORA

Secretaria de Desarrollo Institucional

AGUSTÍN DEL MORAL TEJEDA

Director Editorial

MEMORIAS y CORPORALIDADES

SUBJETIVIDADES DESDE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO
Y LAS TEORÍAS *QUEERS*

María Guadalupe Flores Grajales
(Coordinadora)



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

Clasificación LC: PN56.G45 M45 2025
Clasif. Dewey: 809.933521
Título: Memorias y corporalidades : subjetividades desde los estudios de género y las teorías queers / María Guadalupe Flores Grajales (Coordinadora).
Edición: Primera edición.
Pie de imprenta: Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección Editorial, 2025.
Descripción física: 147 páginas : ilustraciones (algunas en color) ; 21 cm.
Serie (Corpus Universitario)
Nota Incluye bibliografías.
ISBN: 9786072621787
Materias: Identidad de género en la literatura.
Teoría Queer.
Identidad de género--Aspectos sociales.
Cuerpo humano--Aspectos sociales.
Autores relacionados: Flores Grajales, María Guadalupe.

DGBUV 2025/28

Primera edición, 6 de junio de 2025

D.R. © Universidad Veracruzana

Dirección Editorial

Nogueira núm. 7, Centro, CP 91000

Xalapa, Veracruz, México

Tels. 228 818 59 80; 228 818 13 88

direccioneditorial@uv.mx

<https://www.uv.mx/editorial>

ISBN: 978-607-2621-78-7

DOI: 10.25009/uv.2621787

Este libro fue editado bajo un proceso certificado por la Norma ISO 9001:2015



Diseño de colección y forros: Aída Pozos Villanueva

PRÓLOGO

COAGULACIÓN, LO SALVAJE Y LA DESOBEDIENCIA

JOSÉ LUIS MARTÍNEZ SUÁREZ
CÉSAR RICARDO AZAMAR CRUZ

Los ritmos frenéticos que caracterizan nuestros tiempos disminuyen las posibilidades para hacerse de un tiempo y de un sitio para pensar, pero si queremos mantenernos *contracorriente* es preciso desacelerarnos. Pues como afirma Leonardo Viniegra (1999, p. 19): lo primero en el camino de la crítica es una actitud hacia la reflexión y el cuestionamiento. Por eso es preciso ganarnos para sí la oportunidad de reflexionar sobre los distintos andares recorridos que nos permita prestar atención a lo leído, escuchado, escrito, experimentado, es decir, lo vivido cotidianamente en colectividad: la coagulación social necesaria para mantener la voluntad de vivir manifestándose que dijera Reinaldo Arenas.

En este sentido, enfrentamos el reto y el riesgo que implica introducir a lectoras y a lectores a una obra coral que es, a la vez, voz y testimonio de múltiples reexistencias. Y resistencias. Este volumen acoge el concierto de distintas expresiones en torno a temas relacionados con la conformación de memorias, corporalidades y sujetos en momentos de frenesí voraz que deja obsoleta, con rapidez, toda pretensión de objetividad, certezas y el deseo de permanecer.

MEMORIAS Y CORPORALIDADES. SUBJETIVIDADES DESDE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO Y LAS TEORÍAS *QUEERS* que integra Flores Grajales, conjunta los resultados de investigación de participantes de España y de México, fruto del trabajo académico que suma varios años, realizados desde las aristas del género y lo *queer*, ambos en plural.

Escritos desde un “lugar de enunciación” (Ribeiro, 2023) reapropiado, los textos destacan los cuerpos presentes y sus disidencias, ora abyectas, ora provocadoras, incómodamente visibles desde sus resistencias artísticas y sus acciones cotidianas de sujetos situados en geografías particulares, circunstancias específicas e intencionalidades múltiples que atraviesan fronteras nacionales, de género, sexuales, entre otras, cuya articulación, publicación y lectura plantean un desafío a lo local, la unidad, lo normal y el olvido.

En este sentido, la obra nos remite a la necesidad de replantearnos y entender “qué coagulación de afectos históricos da cuerpo a lo *queer* y prestar atención a lo que sucede con estas historias afectivas cuando lo *queer* viaja a lugares históricos, geopolíticos, conceptuales y demográficos novedosos” (Amin, 2016, pp. 180-181).

Asimismo, nos resulta central hacer énfasis en la tensión entre naturaleza y cultura en Occidente en donde el cuerpo constituye un blanco de la racionalización moderna, pues se convierte en el objeto del poder y del saber (Turner, 1989, p. 15) ya que en él coinciden, no sin conflicto, lo que es posible conocer y decir sobre ciertos saberes y lo que puede o no hacer un cuerpo las más de las veces racializado, generizado, marcado.

En los textos de Sebastián Cottenie Bravo y Adrián Sánchez Pérez May se plantea aquello que los sujetos, en tanto cuerpos, tienen permitido realizar o se espera que lleven a cabo y su contraparte, lo indeseable, lo incorrecto, lo que se debe evitar por medio del ejercicio de “pedagogías crueles” y “procesos de patologización”, respectivamente.

En este sentido, Turner destaca que el cuerpo ha sido una metáfora persistente de las relaciones sociales (1989, p. 9); el cuerpo incomoda aún silente porque su mera presencia desafía lo deseable contra lo manifiesto, lo bello y lo desagradable, lo puro y lo sucio. Por ello, ante sus provocaciones (desviaciones), se le somete a tecnologías de recuperación que lo devuelvan al camino recto: sea a través de las violencias de género como refiere el texto de Alejandra G. Acosta Mota a propósito de la obra de la escritora Ida Gramcko; el reclamo a la tradición y las costumbres de lo que da cuenta Jairo Adrián Hernández en el análisis que realiza sobre el proyecto familiar del imperio británico en Kerala; frenar la articulación de performatividades y travestismos literarios como plantean Elsa Leticia García Argüelles, Claudia Liliana González y Mariana Aracely Flores Torres en la producción literaria de Ana Clavel.

Ya que, si bien somos individuos, nuestra individualidad es socialmente producida (Turner, 1989, p. 297). Ello explica (que no justifica) por qué a los cuerpos se los controla, gestiona, organiza, clasifica, modifica, reeduca, castiga y premia, esto último, cuando uno se conduce como un cuerpo obediente.

En el marco de un sistema patriarcal, definido como la manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre mujeres, niñas y niños de la familia y la ampliación de ese dominio sobre las mujeres en la sociedad en general (Lerner, 1986), los cuerpos son marcados sin su consentimiento en el régimen binario que clasifica objetos y sujetos en dicotomías opuestas más que complementarias. De suerte que se celebra, promueve y sostienen unas dinámicas de control que mantienen a raya el ser-hacer-decir-sentir-desear de los cuerpos forzados a contener sus manifestaciones de género, afectivas y sexuales. Una colonialidad del género y el sexo expresado en aquello que se puede y debe saber y que mantiene la opresión, de manera diferencial, según el innúmero de variables que atraviesan la materialidad de los sujetos y sus subjetividades.

Pese a todo, el cuerpo resiste. Los cuerpos persisten a través del desacato a algunos convencionalismos sociales que abarcan diversas vías, métodos y estrategias para celebrar su diferencia en distintos contextos, ya para celebrar, resistir o provocar, ya para reclamar el derecho a existir sin violencias. Este accionar desafía al imperio de la *normalidad* anteponiendo la *desobediencia*, entendida por Saidiya Hartman (2019, p. 227) como la práctica de la diferencia social, el terreno insurgente que permitió nuevas posibilidades y nuevos vocabularios.

Si bien la autora destaca esta acción como un recurso *queer* de supervivencia negra, negarse a obedecer forma parte de la experiencia corporal de los sujetos considerados como parte de grupos minorizados. En este sentido, contravenir supone reconocer el movimiento de extraviarse como una relación desordenada con la historia y el deseo (Halberstam, 2020, p. 70).

De este modo, desde lo *queer* recuperamos el desvío como una forma de contestar al cumplimiento de la norma rígida, única, impuesta sobre aquello que es posible nombrar, desear y alcanzar en tanto cuerpos en-forma, hormados. De suerte que la teoría *queer* convierte toda conceptualización jerárquica y esencialista en inservible para la designación: *queer* solo tiene sentido como autodenominación. Solo utilizado en primera persona el concepto *queer* se recontextualiza adquiriendo un carácter subversivo (Ortega, 2008, p. 48).

Estas otras nuevas representaciones son necesarias en los procesos de memoria que se centran, entre otros aspectos, en la relación de poder y conocimiento (López, 2018, p. 185); la querella entre lo que se debe olvidar frente aquello que merece reconocimiento y recuerdo como una disputa por el poder simbólico y material (López, 2018, p. 186). En esta batalla, el cuerpo reaparece como un lugar de memoria que se conforma no solo de manera individual sino en conjunto. Pues como afirma Halbwachs (2004), la memoria es siempre un acto colectivo porque está condicionada por marcos sociales que funcionan como puntos de referencia.

Lugares y espacios habitados son los textos de esta antología en los cuales leemos la acción política “hecha carne” en comunidad. El cuerpo presente avergonzado que se expone y reclama ser visto con su “propia” vergüenza: yo soy el objeto, así como el sujeto del sentimiento [de vergüenza se entiende] (Ahmed, 2017, p. 168). En este giro de significados, el sujeto *avergonzado* toma la palabra y moviliza, desestabiliza como se lee en las “Reflexiones (emocionales) desde el cuerpo avergonzado” de Ariadna Maestre Gutiérrez.

Las acciones de los sujetos *queer* ponen en un brete a las múltiples normalidades que lo (nos) habitan y desalojan; pues si bien la vergüenza se convierte en un sentimiento domesticador y de domesticación (Ahmed, 2017, p. 170), cabe la posibilidad de invertir los significados negativos que pesan sobre las corporalidades y las subjetividades no normativas mediante el descolocamiento de las arcaicas categorías y marcos de referencia pretendidamente fijos para (re)situarnos en el mundo social. Girar, torcer, desviar, reapropiarse el insulto son parte de un accionar desobediente.

En tales reacomodos la vergüenza confirma a la vez que niega el amor que nos mantiene unidos (Ahmed, 2017, p. 171) desde la *queeridad*. Lo anterior con el riesgo que conlleva pretender cambiar el antiguo orden sin haber comenzado del todo el nuevo.

Toda aventura conlleva riesgos; enfrentarse a la lectura de los siguientes textos supone abrazarse a la contingencia y reconocer las reacciones y las respuestas propias a medida que se avanza en el camino, sabidos de que en la literatura propiamente dicha (poesía, ensayo, novela) se da, en nuestro tiempo, la más vigorosa corriente crítica del pensamiento (Viniegra, 1999, p. 6).

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2017). *La política cultural de las emociones*. UNAM-Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Amin, K. (2016). Haunted by the 1990s: Queer Theory's Affective Histories. *wsq: Women's Studies Quarterly*, 44 (3-4), pp. 173-189.
- Halberstam, J. (2020). *Criaturas salvajes. El desorden del deseo*. Editorial Egales.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensa Universitaria de Zaragoza.
- Hartman, Saidiya (2019). *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval*. W. W. Norton.
- Lerner, G. (1986). Patriarcado. *Glosario para la igualdad*. <https://campusgenero.inmujeres.gob.mx/glosario/terminos/patriarcado>
- López, H. (2018). Memoria. H. Moreno y E. Alcántara (coords.). *Conceptos clave en los estudios de género* (2). UNAM-Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Ortega, C. Concepción (2008). Aportaciones del pensamiento *queer* a una teoría de la transformación social. *Cuadernos del Ateneo*. (26), 42-56.
- Ribeiro, D. (2023). *Lugar de enunciación*. Lenguaraz Editorial.
- Turner, B. S. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. FCE.
- Viniegra, L. (1999). *Materiales para una crítica de la educación*. Instituto Mexicano del Seguro Social.

DIVINIDAD FEMENINA Y TEATRO DE MITOS EN *MARÍA LIONZA*, DE IDA GRAMCKO

ALEJANDRA G. ACOSTA MOTA

INTRODUCCIÓN

Ida gramcko y la mitología femenina

La escritora Elizabeth Shön describe así a nuestra autora en su *Relato sentimental de Ida Gramcko*:

Siendo Puerto Cabello un medio aplastante, porque lo duro aplasta, debilita, en Ida se transformó en poder y constancia creadora. Además, yo creo que si tú la hubieses encerrado en un cuarto y nunca le hubieras permitido abrir la puerta, cuando la abrieras volarían los libros encima de ti, porque ella era una niña realmente genial (2018, p. 10).

La pasión por la escritura encuentra sus caminos siempre y en el caso de Ida Gramcko (Puerto Cabello, 1924-Caracas, 1994), quien creció en un puerto militarizado del centro de Venezuela y en plena dictadura, lo hizo a través del autodidactismo. Empezó a escribir desde niña y con apenas quince años ya colaboraba en periódicos locales y preparaba guiones para la radio. Como joven periodista llegó a convertirse en la primera cronista policial del diario *El Nacional* y entrevistó a numerosas personalidades de la intelectualidad venezolana.

Mientras Gramcko trabajaba en el periodismo conoció al escritor y político Rómulo Gallegos, un novelista controvertido y exiliado que había comenzado su carrera a muy temprana edad militando contra el dictador Juan Vicente Gómez. Gallegos se

convertiría en el primer presidente elegido en democracia, aunque solo pudo gobernar por nueve meses durante 1948. Bajo su presidencia, Gramcko, con apenas 24 años, trabajó como Encargada de negocios en calidad de embajadora, en Rusia. Para ese entonces ya había publicado cuatro libros, incluyendo el poemario *La vara mágica*, que se traduciría al ruso y al francés. Todo esto lo hizo antes de siquiera cursar el bachillerato, del que logró graduarse a los 38 años (Gackstetter, 2008, pp. 209-210).

Una vez obtenido el bachillerato no tardaría en egresar de la universidad con una licenciatura en filosofía, en 1968. A partir de ese momento pudo diversificar su carrera hacia la docencia, escribiendo libros mientras dictaba la Cátedra de Poesía y Poetas en la Escuela de Letras de la Universidad Central de Venezuela. En 1977, el conjunto de su obra fue reconocido con el Premio Nacional de Literatura y durante los años ochenta se dedicó también a dictar talleres de poesía. Publicó libros de distintos géneros hasta casi el final de su vida, permaneciendo siempre la escritura como el hilo conductor de su carrera. En conjunto, su obra se compone de más de una treintena de títulos de poesía, teatro, novela y ensayo, además de sus colaboraciones para la prensa y para la *Revista Nacional de Cultura* (1947-1963).

Se considera que Gramcko es, junto a Enriqueta Arvelo Larriva y Ana Enriqueta Terán, una de las pioneras de la poesía moderna venezolana. También fue una de las primeras mujeres en destacar en la escena teatral, junto a Elizabeth Schön, Vicky Franco o Elisa Lerner (Márquez, 2007, pp. 138-142). Estudios de corte generalista han señalado como característica fundamental de su escritura teatral la relación entre drama y poesía, así como los tintes memorialistas y las reminiscencias personales. Gramcko, como César Rengifo, dio un paso más adelante para romper con los viejos esquemas del costumbrismo y del realismo imperante en los años cuarenta y cincuenta, sin perder la sensibilidad hacia el “carácter idiosincrásico del venezolano”, y como Arturo Uslar Pietri fusionó, de manera libre, en su teatro “lo poético, lo religioso y lo telúrico” (Dimeo-Álvarez, 2022, pp. 75-108).

La mujer es uno de los temas fundamentales que atraviesa toda la obra de esta escritora, que muestra también, en sus primeros libros y piezas teatrales, un acusado interés en la mitología, la religión y la historia. En *La vara mágica* (1948) reescribe los relatos mitológicos europeos desde la perspectiva femenina y a partir de las narraciones de Perrault y de los hermanos Grim. A este libro siguió un ciclo de teatro de mitos compuesto por diversas piezas: *Belén Silvera* (1955), adaptación de una

leyenda autóctona de Barlovento; *María Lionza* (1956), que basa su protagonista en el mito nacional homónimo y su culto; *La dama y el oso* (1959), influenciada por *Lisis*, el diálogo de Platón sobre la naturaleza y la amistad, y escrita a partir de un mito de la región de Mérida; *La rubiera* (1957), en la que la explotación social se interpreta a través de los rituales exorcistas y las creencias africanas; y, por último, *Penélope* (1961), en la que el mito griego sirve para tratar el tema amoroso.

Todas estas piezas teatrales protagonizadas por personajes femeninos exploran temas como la belleza, el erotismo y el amor a través de revisiones de la mitología, la religión y la historia. Dentro del conjunto, *María Lionza* destaca por su homenaje a la divinidad femenina a través de uno de los mitos nacionales más importantes de la tradición autóctona venezolana y de los más influyentes en la producción cultural del país durante los años cuarenta y cincuenta.

María Lionza está ambientada en un “umbroso lugar de la selva” adornado por una “tupida red de lianas milenarias y bejucos jóvenes”, en el que conviven humanos con espíritus (Gramcko, 1961, p. 9). El argumento es relativamente simple: una mujer ha sido escogida para ascender al trono de reina divina de su patria, pero se encuentra indecisa sobre si quiere dejar o no su vida terrenal para convertirse definitivamente en la Diosa.

María, cuando era simplemente María, tenía un marido joven y hermoso con el que podía realizar ampliamente sus deseos carnales, y no llevaba sobre sus hombros el peso de sosegar al pueblo azotado por la pobreza o de mantener vivas las siembras y florecidos los campos. Pero la experiencia terrenal, a pesar de los frutos que le ofrecía, no la llenaba del todo, y cuando es escogida para convertirse en Diosa empieza a escabullirse por las noches para vivir una doble vida. Encontrarse entre dos mundos pronto hace mella en el rendimiento de María, puesto que ni Froilán, su esposo, ni los adoradores están del todo contentos con ella. Él se resiente porque no la encuentra por las noches en el chinchorro, los seguidores porque no atiende debidamente a sus ruegos. La obra se inicia cuando ambos frentes de la doble existencia de María empiezan a derrumbarse. A continuación los espíritus de la corte mediarán entre la reina y su amante, poniendo en evidencia los motivos de la indecisión de María y las razones por las que finalmente decide ascender a su trono.

MARÍA LIONZA REESCRITA: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

El origen de la deidad femenina María Lionza se encuentra en dos narrativas de distinta naturaleza: una que le atribuye una génesis indígena y otra que señala una procedencia española. La mujer blanca de rasgos europeos María Alonzo o Leonza obtiene su poder gracias al dinero asegurado con la propiedad y el trabajo de la tierra; es una reina terrateniente, rica en morocotas (antigua moneda española) que tiene capacidad de hacer tratos para proporcionar riqueza a los que la adoran. Frente a esta mujer que tiene afinidad con la dama decimonónica se encuentran las figuras amerindias que alimentaron a la Diosa de la tradición indígena oral: Mayurónza, fuerza telúrica ancestral, y Yara, mujer de la mitología aborígen de Brasil relacionada con una de las posibles deidades de los indios yaracuyes. Ambas representaciones, la española y la amerindia, se encuentran presentes en la pintura, la escultura y la literatura producidas en la Venezuela de los años cuarenta y cincuenta, así como en los rituales del culto a María Lionza, que se practicaban en los más diversos grupos sociales de las clases medias y populares urbanas (Barreto, 2020, pp. 51-62).

El de *María Lionza* es un mito de suma complejidad, en el que se integran las culturas indígena, africana y europea. Diversos matices se han acumulado en la figura de esta Diosa gracias a un sincretismo cultural que se encuentra en constante evolución, incluso hasta nuestros días. Las distintas prácticas rituales para su adoración, por ejemplo, han multiplicado las cortes de espíritus del panteón nacional que aparecen ligadas a su poder divino y la han enriquecido considerablemente. De ahí que, a pesar de ser histórica, por su anclaje en la colonización y el pasado indígena, esté constantemente actualizándose en el presente, a través de un culto urbano que tiene apenas un siglo y que mezcla elementos del espiritismo, el catolicismo, la masonería, el gnosticismo, el ocultismo y la cábala (Pollak-Eltz, 2004, pp. 39-41).

Las fuentes orales del mito amerindio son antiguas y datan al menos del inicio de la colonización, pero, en pleno siglo xx, la versión que más influenció la creación literaria y artística fue la recogida y difundida por el arqueólogo y etnólogo Gilberto Antolínez, a través de la prensa, en mayo de 1945. De acuerdo con esta versión, poco antes de la invasión española, la hija de un cacique Nívar, una doncella jirajara, había nacido, de manera insólita, con los ojos verdes. Creyendo que traería la ruina de la tribu, por una antigua leyenda que había anunciado la

llegada de una niña con ojos vacíos que despertaría a una monstruosa serpiente, los tributarios del cacique le pidieron que la ofreciera en sacrificio a la anaconda que vivía al fondo del lago y que era su espíritu guardián. Pero el padre, en vez de entregarla, decidió esconderla, y la niña creció confinada, sin que nadie, excepto la madre y sus veintidós guardianes, pudieran verle los ojos, pues también le habían prohibido a ella acercarse a cualquier superficie que pudiese servirle de espejo. La serpiente no tardará, sin embargo, en ejercer sus poderes para dormir un día a los guardianes y reclamar como sacrificio anual a la niña, que se había convertido con los años en una moza de “belleza fatal y sonámbula”. La joven deambuló hasta la orilla del lago, para ver por primera vez la copia de su cara y encontrar en sus ojos el reflejo del mundo de los dioses y de los muertos. El rostro pronto fue tomando, en el agua, la forma de la anaconda que la esperaba al otro lado de la superficie. Allí mismo, donde se encontraron las dos imágenes, la del monstruo y la de la doncella, se formó el hoyo por donde la jirajara desapareció. El espíritu del lago se llenó entonces de una fuerza incontenible, que de tanto crecer arrasó con las casas, los templos y las siembras, convirtiendo el lago en un gran río que enlazaría las regiones de Sorte y Tacarigua (Barreto, 2020, pp. 19-22). El relato de Antolínez vino a reivindicar el pasado aborigen de esta Diosa mestiza incorporando al relato de su origen las creencias sagradas autóctonas y dotándolas de un valor universal al asimilarlas a los valores de la naturaleza arquetípica (Barreto, 2020, p. 74).

María Lionza preside una religión de la naturaleza similar a las que se han desarrollado en otras partes del continente americano y que asignan un ámbito sagrado a cuevas, montañas, lagunas y cursos de agua. Con los espíritus que habitan esta naturaleza animada pueden comunicarse los iniciados. En estas religiones también se encuentra con frecuencia la representación de la mujer en asociación con el agua, la tierra, la luna y la serpiente, todos símbolos subyacentes en los mitos que proceden de antiguas sociedades matriarcales. La diosa “Yara”, nombre indígena de María Lionza, protectora de las aguas y diosa de las cosechas, tiene un trono protegido por leones, serpientes y cabras. En la mitología griega se asemeja a la diosa Cibeles o Rea, que es representada rodeada de bestias y sus sacerdotes celebran sus fiestas con danzas al son del tambor (Camacho-Rivas, 2021, pp. 28-29).

Las principales características de la fémina mitificada que se trasladan a María, la protagonista de Gramcko, son, además de su nombre: la belleza cautivante; el poder para influir a través de la magia en el mundo de los vivos y de los muertos; el rango

de reina suprema de una corte de espíritus que trabajan para ella; y la comunicación con los adoradores a través de rituales. Estas y otras relaciones entre la tradición del mito y la reescritura de la autora se han tratado principalmente en estudios más generalistas sobre las mujeres en el teatro venezolano, el teatro contemporáneo de Venezuela en general o en panorámicas sobre las representaciones de María Lionza.

En su introducción a la edición del *Teatro completo* (1961), Pineda se alinea con las primeras reseñas periodísticas de la obra, que describen a la protagonista como una Diosa enamorada que alcanza la redención consumando su cuerpo al trono, la religión y el amor. Esta reina asume sus “obligaciones universales con los hombres” o, en términos más precisos, con la humanidad (xix). La misma autora, dice Pineda, apoyó esta lectura afirmando que la pieza retrataba no “nuestra sacerdotisa provinciana sino nuestra posibilidad universal” (xx). Estos primeros acercamientos no relacionaron la complejidad simbólica de la obra o su manejo ficticio de la mitología autóctona con un particular interés por la mujer o su representación; tampoco definieron los rasgos de esa “universalidad” que simboliza María más allá de ciertos valores reconocidos como comunes a todas las personas, como la persecución de la libertad.

Posteriormente, la crítica de raigambre feminista abordará la presencia de la mujer en el teatro contemporáneo de Venezuela e iluminará aspectos más irreverentes de la obra de Gramcko. Para Castillo, María destruye “las absurdas dicotomías demonio/ángel, santa/bruja, casta/puta”, de manera que “los llamados ‘irracionales’ que se dan en esta diosa enamorada” ya no se interpretan solo como causantes de un conflicto existencial humano sino como “rectificación de las falsas imágenes [femeninas] interiorizadas por el creador hombre”. Respecto a la relación entre el personaje y la divinidad femenina señala que María es una mujer “encarcelada” por la tradición, a la que se le ha asignado el sacrificio como característica “natural para reducirla a recintos limitados” (1992, pp. 75-76). Este análisis supone que la divinización de María al final de la obra, su conversión definitiva al estatus de Diosa, simboliza la “represión que, en nombre de tantos mitos, se le ha impuesto a la mujer a través de la historia” (Castillo, 1992, p. 66).

En el contexto del teatro contemporáneo que se apoya fundamentalmente en el imaginario religioso, *María Lionza* destaca por hacer de su tema la divinidad femenina acudiendo a una tradición mítica indígena. Sin embargo, los estudios que abordan este tema insisten en que se trata de un recurso literario que permite representar de

manera más libre la sexualidad de la mujer. La reinterpretación de la tradición religiosa se entiende, en este sentido, como común a un teatro “verosímil-maravilloso” que es, al mismo tiempo, “extremadamente cultural” (Rodríguez, 2013, pp. 225-246).

Para Barreto, la insistencia de los investigadores en interesarse por la “atmósfera misteriosa de magia y mito”, el lirismo de los diálogos y, especialmente, el drama de la protagonista, “enloquecida por el anhelo vehemente de gustar pasión de hombre y no de dioses”, ha opacado el mayor mérito de la pieza, que radica en la verosimilitud con la que la autora ha retratado las prácticas del culto marialioncero.¹ Gramcko había estudiado las fuentes literarias del mito y de la creencia, pero la importancia de ese imaginario “pasa inadvertida para los críticos”. La Diosa de Gramcko contrasta, en este sentido, con determinadas versiones difundidas en los cuarenta y cincuenta que reflejaban los principios de las élites intelectuales pero ignoraban los de la cultura popular que le otorgaban su estatus de reina patriótica (Barreto, 2020, p. 170).

Con todo, el estudio de la espiritualidad en esta obra permanece abierto para un análisis más concreto de la “posibilidad universalidad” que puede representar María, sin dejar de lado las fuentes aborígenes que informan la obra literaria. En este trabajo nos acercaremos al tema analizando la divinidad femenina que simboliza el mito autóctono en el texto teatral, entendida esta como un concepto feminista contemporáneo, con valores no únicamente críticos contra la tradición represiva de la religión patriarcal, sino también positivos para la construcción de la identidad de las mujeres.

LA DIOSA Y EL FEMINISMO

Los estudios feministas han identificado en el siglo xx un amplio movimiento de recuperación de la cultura de la Diosa gracias al que se reunió y consolidó un importante pozo de conocimiento sobre la divinidad femenina y sus representaciones. Este

¹ Véanse, por ejemplo, las prácticas ritualísticas de Juana e Ignacia, en el primer acto, para obtener ganancias económicas, comida y la liberación del hijo preso (Gramcko, 1961, p. 14). Lo que intentan hacer estos personajes es entrar en un trance, un estado excepcional de la conciencia que se alcanza también cuando se practica el espiritismo (Pollak-Eltz, 2004, p. 21). El rezo de Ezequías para que la niña Flora se enamore de Jorge Monay es también un ejemplo de los cánticos del culto a María Lionza, con uso de tabacos e invocaciones a San Juan (Gramcko, 1961, pp. 80-81) y viene a recordarnos que la magia del amor es fundamental en un país en el que es frecuente que los hombres abandonen a sus familias y dejen a los hijos desamparados (Pollak-Eltz, 2004, p. 73).

rescate contribuyó a satisfacer la necesidad de autoafirmación de las mujeres, que ahora perseguían la construcción de una identidad no conflictivizada y la extensión de valores y conocimientos propios que fuesen más allá de una definición de lo femenino en la que estaban ausentes los referentes simbólicos asociados con el poder. La Diosa venía a suplir en parte un déficit estructural de la autoridad de las mujeres, que las limitaba al momento de desarrollar un autoconcepto positivo y libre de estereotipos de subordinación (Verdú, 2012, p. 78).

En esta tarea, alimentada por diferentes postulados y metodologías, resultó fundamental la visibilización de la cultura de las mujeres que se reivindicó desde el feminismo cultural y el feminismo de la diferencia. La vertiente cultural del feminismo quiso conseguir una nueva definición de lo que significaba ser mujer libre de las tergiversaciones del discurso del patriarcado. Para la redefinición de la mujer en estos términos los mitos y los arquetipos asociados a la feminidad fueron muy relevantes, en tanto reinvertían los atributos asignados por los hombres a las mujeres de acuerdo con su utilidad para el sistema patriarcal, transformándolos en cualidades constructivas. El feminismo de la diferencia, por su parte, apostó por cambiar la posición de la mujer en el orden simbólico de la espiritualidad, empezando por el mismo discurso religioso que lo configuraba. Así, la figura de la Diosa fue adoptada como emblema de poder para las mujeres y, de acuerdo con las propuestas de la psicología arquetípica junguiana, también como fuente de autoconocimiento y fomento de la autoestima individual. Las distintas teorías desarrolladas en torno a la Diosa vinieron a conformar una corriente de “feminismo espiritual” (Simonis, 2012, pp. 28-35).

La tendencia más racionalista del feminismo espiritual entiende el mito de la Diosa como una fuente para conocer la realidad histórica e identificar las características de un matriarcado primigenio o de una sociedad matrística anterior al patriarcado a través de evidencias históricas, arqueológicas, antropológicas o etnológicas. Por otra parte, los estudios que parten de la teoría junguiana de los arquetipos consideran que la Diosa es un estímulo para el cambio de consciencia espiritual y social, tanto femenino como masculino y de índole individual o colectiva. Tal como apunta Simonis:

Ambas tendencias se encuentran y funden en algún momento muy difícilmente precisable, hasta llegar a la actualidad en que se entremezclan y se confunden los datos

históricos, los mitológicos y antropológicos, las tradiciones imposibles de verificar, las opiniones y las interpretaciones de corrientes herméticas y esotéricas, incluso la más pura invención... dando forma a un discurso peculiar y original [...] donde se aglutinan lo feminista, lo femenino, lo indígena, lo ecológico, lo sagrado, lo revolucionario, lo transformador, lo psicoterapéutico [...] Un discurso tan merecedor de un análisis serio a nivel académico como cualquier otro discurso cultural (2012, pp. 29-30).

La literatura contemporánea ha contribuido con este “discurso cultural sobre la Diosa” que engloba las reinterpretaciones multidisciplinares de los símbolos de la divinidad femenina. Por una parte, porque esta literatura bebe de fuentes muy variadas que incluyen lo histórico, lo mitológico, lo antropológico y lo ficcional, y, por otra, porque propone modelos femeninos que reconstruyen positivamente la imagen de la mujer y se oponen a las definiciones denigratorias de los discursos religiosos patriarcales. Tal es el caso de *María Lionza*, en la que, como argumentaremos aquí, es posible identificar estrategias que cuestionan las limitaciones a la autoridad femenina y que se articulan a partir de la recuperación de la Diosa como referente espiritual para las mujeres.

En particular, nos interesa revisar la importancia que tiene la espiritualidad femenina en la obra, así como las similitudes entre la recreación mítica de Gramcko y el arquetipo de la mujer salvaje, forjado en el imaginario de diversas culturas y estudiado en la etnopsicología como prototipo psíquico clave para la autoestima y la integridad de las mujeres (Pinkola, 2009).

Mujer, cuerpo y poder espiritual

Paso del verde al rojo
cual hoja de almendrón;
pongo mi carne al tiempo y al remojo
y la huelen el fraile y el capón.
¿Y qué me importa, qué? ¡Si huelo a vida!
¡Si nadie puede contener mi piel,
si estoy alegre mientras más perdida,
si huelo a sangre a toro y a clavel!
De todas las muertes fantasmales,

de toda esta agonía de laurel,
salen de mis dos pechos catedrales,
campanadas elásticas de miel.
(Gramcko, 1961, p. 83)

Una María Lionza que recitara versos tan eróticos como estos contestaba a la asociación simbólica-patriarcal de la mujer con la lascivia y el pecado celebrando de manera gozosa el cuerpo femenino y sus deseos. Pero, si bien la libre expresión de la sexualidad de la protagonista es un elemento clave, tanto para la caracterización del personaje como para la breve acción dramática, el tema alrededor del que se organizan todas las intervenciones de los personajes es la divinización de María. Toda la obra gira, de hecho, alrededor de su ascensión al trono en el mundo de los espíritus y su adaptación al nuevo rango adquirido.

“Cada cien años, cada cien otoños / el pueblo hambriento pide un nuevo credo” (Gramcko, 1961, p. 20), dice Ezequías. Por esto han convocado a una nueva mujer, una campesina, para que suba al trono de reina de la nación. Aunque ella tiene “labios rojos y veloces” y un “pecho sobresaliente y succulento”, los espíritus no tardan en aclarar que no fue por sus dones físicos que la eligieron, puesto que necesitaban, como recuerda Jorge Monay, “una mujer lacónica y valiente” (Gramcko, 1961, p. 26).

La belleza exuberante de la protagonista y su erotismo son dos rasgos de la imagen de María Lionza que se diseminó en los discursos antropológicos y artísticos de los años cuarenta y cincuenta. El ya citado relato de Antolínez la describe como una moza de “belleza fatal”, una mujer aborigen de ojos claros que asusta por su apariencia poco común. Pedro Centeno Vallenilla, quien hizo de María Lionza un motivo recurrente de su pintura, en el emblemático lienzo de 1948 la pinta desnuda, de pie sobre una serpiente que se enrosca en sus piernas y la mira embelesada. La forma en la que el animal envuelve a la mujer y la complicidad que hay entre ellos recuerdan a la famosa *Lilith* (1887) de John Collier, si bien, a diferencia de ella, María Lionza tiene a sus pies un grupo de hombres de distintas etnias rendidos ante su poder. Centeno se inspira en una vertiente del mito que la describe como Diosa que atrae a hombres de otras tierras y los ahoga en pozos encantados para convertirlos en sus esclavos una vez revividos (Delgado, 1969, p. 598). No menos erótica es la bien conocida escultura pública (1951) de Alejandro Colina, que la muestra atlética y musculosa, alzando los pechos desnudos hacia el cielo mientras sostiene

un hueso pélvico. En tanto celebración de un determinado prototipo de belleza exuberante, la imagen de María Lionza incluso reforzó la de la reina de belleza nacional, que había irrumpido en el país, en 1955, cuando la representante venezolana ganó el concurso internacional de Miss Mundo (Barreto, 2020, p. 185).

Aunque el personaje de Gramcko celebra la sexualidad y el cuerpo femenino desde la libertad de la mujer, parece evidente que la erotización de la figura mítica a través de la mirada masculina es cuestionada en la obra cuando las atenciones de Froilán se convierten en un lastre. En este sentido el texto teatral se coloca en la perspectiva de la mujer adorada por su belleza y se interroga acerca de la atención que padece por su capacidad de atracción sexual.² A la protagonista de Gramcko la posesividad y los celos de Froilán, el hombre al que ha cautivado, le impiden ejercer su poder divino plenamente porque él quiere apartarla del pueblo y de sus obligaciones para conservarla solo para sí.

La corte de espíritus de María no está contenta con las flaquezas de una reina que se confiesa irremediamente “enamorada” y que llega, en cierto momento, hasta el patetismo cuando declara su pasión inamovible y equivalente al único motivo para vivir, incluso si el hombre la descarta:

Pues llévame, Froilán, y si te hastía
mi carne tras el rapto pasajero,
come los restos de mi piel sombría
y búscame después un agujero.
(Gramcko, 1961, p. 91)

Y es verdad que Froilán la prefiere sin vida antes que con otros hombres o subida en su trono:

Fuiste a mi lado con tu piel baldía,
y junto a mí, muriéndote de celo,

² Sobre este tema resulta interesante la experiencia de la modelo y líder espiritual Beatriz Veit-Taine, quien había posado tanto para Centeno como para Colina y que se convirtió en el prototipo vivo de la mujer criolla que personificaba la fecundidad, el amor y el erotismo: abundantes curvas, cabello negro y largo, ojos aindiados y labios carnosos. De acuerdo con la propia modelo, el fuerte “magnetismo” de su belleza le creó problemas “toda la vida” (Barreto, 2022, p. 180).

olvidabas tu altar y tu teoría
[...]
Pues no esperes de mí que me convierta;
me hiede tu espantosa fantasía,
me asquea verte aullando tras la puerta
y oliendo a cerrazón y a sacristía.
¡Que te prefiero muerta,
muerta sobre la tierra sembradía!
(Gramcko, 1961, pp. 113-114)

Serán los demás personajes,³ especialmente los femeninos, los que con sus particulares perspectivas sobre el dilema central cuestionen la pasión de María. La reina Guillermina, por ejemplo, quiere que María “recupere su tamaño” (Gramcko, 1961, p. 99) recordándole su rango y la inferioridad de Froilán:

Por eso vengo a ti, María hermosa,
María perdedora de mancebo,
buscándole una reina y una esposa
a ese gran pueblo que en mis hombros llevo.
(Gramcko, 1961, p. 21)

La Niña de la Palma le aconsejará también sabiamente a María que deje de comportarse como una “reina insegura” y que reflexione para hallar la calma (Gramcko, 1961, pp. 85-88).

El empeño de María en perseguir al hombre deseado y que tiene asombrada a la corte parece tener unas raíces más complejas que las del simple enamoramiento. Tal como se desprende del siguiente pasaje, la atracción primera de María hacia Froilán es consecuencia de su particular entorno familiar, de modelos afectivos

³ Los espíritus y las divinidades que aparecen en la obra, es decir, los Don Juanes y San Juanes (espíritus de la naturaleza y dueños de los ríos y de las montañas) y la reina Guillermina, la Niña de la palma y la Niña Flora (damas de honor), forman parte de la corte original de la reina y son entidades que se asemejan a los personajes de los cuentos de hadas. Hoy estos entes originales han perdido preeminencia frente a la introducción de los espíritus de origen africano o los “malandros” (Pollak-Eltz, 2004, p. 44).

aprendidos y de falsas sensaciones de libertad provocadas por el casamiento en la juventud:

Si me propongo actuar, itodo lo abarco!
Siempre miré al miedoso de frente...
Mi madre andaba con sus pasos parcos,
mi padre huyó de su tranquila fuente
y ella lo perseguía entre los charcos.
Después... ila romería de parientes!
Todos con sus miserias entre marcos,
y ante aquella caterva de incipientes
asomó un hombre como un mar con barcos.
Yo dije: un mundo nuevo,
un mundo con maderas, con vituallas,
ia este hombre me lo llevo!
Y ese hombre fue cogido con mis mallas.
(Gramcko, 1961, p. 85)

Los problemas surgen, como bien señala Ezequías, porque las expectativas del amor romántico y el casamiento no siempre reflejan la realidad: “después [de casados] el hombre resultó un batracio” (Gramcko, 1961, pp. 85-88).

Froilán, a pesar de su belleza seductora y desbordante amor,⁴ abandona a María por carta a causa de los celos, la reclama como un “objeto perdido”; se ríe de incredulidad cuando ella se declara divina espetándole, inescrupulosamente, “sin bromas, ¿te crees diosa?” (pp. 56-57); la llama “ramera” cuando la encuentra respondiendo a los ruegos de los campesinos (p. 112) e insulta también a otra mujer poderosa de la corte, la reina Guillermina, llamándola “vieja, petulante y fea” (p. 95). El amante de María es, por tanto, incapaz de reconocer una dimensión divina en ella porque la reduce a ser el objeto de su deseo y espera que ella también se defina desde esa perspectiva.

⁴ Los efectos de la seducción masculina se tratan también a través del personaje de la Niña Flora, que es subyugada de igual manera por los encantos del marido de María y desea desesperadamente dejar de ser un espíritu para convertirse en humana y consumir su amor por él. Como María, Flora acabará también decepcionada por el carácter débil del potencial amante (Gramcko, 1961, pp. 68-71).

El sacrificio del cuerpo femenino y sus deseos sobreviene, entonces, no como imposición externa de la tradición religioso-mítica en la que se sustenta la figura de María Lionza, sino como precio que tiene que pagar la protagonista para asumir la responsabilidad de su propia identidad:

María

Déjame ser lo que dispuse un día,
aunque muera sin hombre y sin consuelo,
aunque tenga que aullar de soltería.
(Gramcko, 1961, p. 113)

Hacia el final de la obra, todavía dividida entre los deseos de su cuerpo humano y los deberes de su esencia divina, María intentará demostrar al hombre la profundidad de su deseo pero también la imposibilidad de renunciar a su amor por el pueblo clavándose un puñal. El arma, sin embargo, no daña su cuerpo porque ya había ascendido y se había convertido en un ente celestial sin darse cuenta (Gramcko, 1961, pp. 115-116). Este es el momento en el que se opera el cambio de consciencia en la mujer, quien, al reconocerse inmaterial, se entrega de manera definitiva a su trono y lanza cánticos reformadores a Froilán para que se convierta en su súbdito.

LA SALVAJE

La protagonista de *María Lionza* es un símbolo de poder femenino cósmico o primigenio enmarcado en un *locus* nacional bien construido en el texto dramático a través de la incorporación de rituales, oraciones y personajes basados en la corte espiritual a la que rinden culto los marialionceros. Como hemos visto, el suyo es un poder que la mujer humana, aún plagada de debilidades y flaquezas, lleva dentro y debe descubrir en sí misma para instrumentalizarlo en todo su esplendor. Ese es precisamente el arco del personaje: el descubrimiento de una mujer ordinaria que, cuando es llamada por la vocación divina, es capaz de alzarse por encima de las imposiciones de cualquier fuerza exterior o determinación social-terrenal para ejercer su misión.

No debe confundirse esa misión, por la renuncia de María a los placeres que podría brindarle Froilán, con la represión de la sexualidad tradicionalmente asociada a la virginidad o a los martirios de las santas occidentales. En la reina María Lionza se concentran las posibilidades de utilizar su poder tanto para el bien como para el mal. Si bien es una Diosa bondadosa, que puede proteger la naturaleza, la siembra y los animales, su espíritu puede traer también desgracia a quienes, habiendo hecho un pacto con ella, lo incumplen. No es una santa al uso y, de hecho, en la obra de Gramcko, los límites entre su humanidad y su divinidad se encuentran bastante difusos hasta el final del drama, puesto que ella no deja de sentirse mujer a pesar de haberse convertido en cuerpo celestial, de ahí que haya ascendido casi sin darse cuenta.

El argumento de la obra, en este sentido, se configura como un proceso iniciático en el que la muerte se convierte en el catalizador de la divinidad al disolver las fronteras entre el mundo de los vivos y el de los espíritus. Estos elementos se encuentran también en el relato de Antolínez, que sitúa el origen de la divinidad venezolana en el paso de la mujer aborigen al mundo de la magia cuando es devorada por la serpiente, uno de los símbolos precolombinos más notables:

Los olmecas [por ejemplo] asociaban la condición femenina con la boca de la serpiente, que estaba protegida de filas de dientes peligrosos, una especie de *vagina dentata*. Lo consideraban el lugar más sagrado de la tierra, un lugar de refugio, el útero creativo del que nacían todas las cosas y al que todas ellas retornaban [...] El destino de la humanidad es ser devorada por la Serpiente (Anzaldúa, 2016, p. 79).

Ambos, el relato mítico y la obra de teatro asocian a María Lionza con los ciclos de la vida y de la naturaleza, simbolizados por los aborígenes con la feminidad creadora y salvaje. Aunque el símbolo de la serpiente está ausente en la obra de teatro, se encuentra implícito en la propia imagen mítica, que Gramcko no deja de asociar al mundo de la selva y de los animales a través del lugar de representación y de la afirmación de la propia María de ser “una leona firme entre los leones” (1961, p. 67). Esa cualidad salvaje de la “leona” está, por supuesto, en directa relación con la onza, el yaguarundí, jaguarundi o gato moro, felino salvaje sudamericano que comparte con María Lionza el color de sus enigmáticos ojos verdes, pero resuena fuertemente también como la afirmación del personaje de poseer una feminidad que trasciende la cultura local y que se arraiga en el imaginario universal de las bestias.

Pinkola Estés ha definido a la arquetípica mujer salvaje como la que vive una existencia natural, una criatura de innata integridad que puede hallarse con distintas formas en todas las culturas. La mujer salvaje recuerda quién es y cuál es el propósito que la guía. En el imaginario de la tradición oral es la naturaleza sabia o inteligente, la mujer “que vive al final del tiempo” o la “que vive en el borde del mundo”; una hechicera-creadora, la diosa de la muerte o la dama que desciende desde lo alto; es también la mentora de todas las otras mujeres que deambulan perdidas en el bosque, la selva o el desierto (Pinkola, 2009, pp. 15-17).

En la tradición oral en torno al arquetipo de la mujer salvaje Pinkola ha identificado la representación literaria de la toma de consciencia de la mujer respecto al poder de su intuición natural y el sentido de su espiritualidad en diversos relatos que la simbolizan a través de su descendimiento hacia la “selva subterránea” del inconsciente. Estas narraciones tratan la iniciación de las mujeres por medio del rito de la resistencia, que les enseña fortalecimiento y constancia frente a las adversidades con las que se forja la vida psíquica. El descenso de la doncella que protagoniza estos cuentos es un proceso que puede repetirse cuantas veces sea necesario y que se completa de acuerdo con las etapas de la transformación alquímica: comienza con la *nigredo* (una pérdida), se intensifica con la *rubedo* (un sacrificio) y concluye con la *albedo* (una iluminación). Es también común que a la doncella la acompañen lobas, leonas y otras criaturas que serán sus iniciadoras en el mundo subterráneo del inconsciente así como sus guías sensatas para que no se pierda en situaciones atormentadoras (Pinkola, 2009, pp. 425-449).

A la luz de estos valores arquetípicos femeninos, la María Lionza de Ida Gramcko emerge como mujer salvaje que posee un poder devastador y restaurador de acuerdo con los ciclos de la naturaleza. La magia es el vaho que sostiene todas las creencias que se han formado a su alrededor y la base de su poder e identidad es, precisamente, la autoconsciencia o la certeza de saberse divina, estado espiritual al que ha llegado a través de un viaje psíquico que bien podría describirse con las etapas de la transformación alquímica.

La obra se inicia con una pérdida (Froilán informa que ha abandonado a María, por carta), se desarrolla explorando la indecisión de María sobre si realizar o no el sacrificio exigido (renunciar a su vida terrenal y deseo por Froilán para dedicarse a su trono) y concluye con la iluminación (su toma de consciencia de que ha dejado de ser humana y se ha transmutado en cuerpo celestial). Dice Pinkola

que “para poder descubrir los antiguos caminos que conducen al inconsciente nos vemos obligadas a menudo a luchar contra el demonio disfrazado de mandatos culturales, familiares o intrapsíquicos que devalúan la vida del alma de lo femenino salvaje” (2009, p. 449); en el caso de la protagonista de Gramcko, para poder convertirse plenamente en Diosa tendrá que aprender a rechazar, por medio del rito de la resistencia, la tentación de regresar a un matrimonio con el amante celoso, pendenciero y vengativo que coartaba sus labores de servicio al pueblo. Como las doncellas de los cuentos antiguos, María también es guiada por criaturas sensatas de otro mundo, los espíritus de su corte, hacia el descubrimiento de su intuición femenina y de su poder natural intrínseco, un alumbramiento psíquico que equivale a convertirse en sí misma.

María, como la mujer salvaje, aprende también de otras mujeres que la preceden (las damas de su corte) y se propone ser guía y luz para las que vengan después de ella, pues justo en el momento cumbre de la obra, cuando se encuentra reflexionando sobre su destino, se pregunta “¿cómo podría / una mujer hermana de mujeres / cumplir con lo que hace poco prometía?” (Gramcko, 1961, p. 114).

Con su viaje hacia la sabiduría femenina el personaje muestra a las mujeres el proceso de sanación para el desasosiego anímico y la desconexión de la psique femenina del poder que evoca la mujer salvaje, porque es precisamente la negación de María a conectarse con su estatus divino lo que le impide desligarse de las vanas quimeras del deseo carnal y abrazar su destino de liderazgo e independencia:

La comprensión de la naturaleza de esta Mujer Salvaje no es una religión sino una práctica. Es una psicología en su sentido más auténtico: psukhèlpsych, alma; ology o logos, conocimiento del alma. Sin ella, las mujeres carecen de oídos para entender el habla del alma o percibir el sonido de sus propios ritmos internos. Sin ella, una oscura mano cierra los ojos interiores de las mujeres y buena parte de sus jornadas transcurre en un tedio semiparalizador o en vanas quimeras. Sin ella, las mujeres pierden la seguridad de su equilibrio espiritual. Sin ella, olvidan por qué razón están aquí, se agarran cuando sería mejor que se soltaran. Sin ella, toman demasiado o demasiado poco o nada en absoluto. Sin ella se quedan mudas cuando, en realidad, están ardiendo (Pinkola, 2009, p. 18).

María Lionza se encuentra en un punto de intersección en el que convergen el mito fundacional y el mito de futuro. Ella es, a la vez, origen y predicción. Como hemos

visto, su figura ha estado marcada por el contexto cultural colonial y neocolonial, lo que la ancla en un momento histórico específico, pero se encuentra en constante actualización y puede, por ello, dar cuenta de las corrientes de pensamiento emergentes en cada época.

El teatro de mitos de Gramcko no pierde de vista el contexto histórico del momento en el que se estrena *María Lionza*, ni tampoco la importante significación político-religiosa de la divinidad femenina que sustenta su drama, pero innova aprovechando la versatilidad literaria que ofrecen los mitos, esa posibilidad que tienen para expresar preocupaciones universales en lo que concierne a la autoconciencia de las mujeres y a su capacidad (natural) para definirse a sí mismas frente a los condicionamientos impuestos por la sociedad. La mitología es, así, para la autora, un instrumento que le permite revisar los ideales de la mujer contemporánea, resuelta en su sexualidad pero quizá todavía muy insegura de su lugar en los grandes esquemas políticos, sociales y religiosos de una nación que empuja hacia la democracia. La identidad femenina con vocación universal que nos propone se desliga de la belleza física como lastre de deseo masculino y se reafirman en su poder interior y espiritual.

Por último, apuntaremos que Gramcko merece especial mención entre aquellas escritoras que, en el ámbito hispánico, han actualizado la mitología a través de la perspectiva de género, por la originalidad que resulta de su estudio y tratamiento de un mito tan proteico y contemporáneo como el de María Lionza, frente a las legiones de reinterpretaciones y reescrituras de los desgastados mitos antiguos de Europa. También por su integración en la dramaturgia del medio siglo venezolano de unos valores que se encuentran en evidente consonancia con los principios del feminismo espiritual fundado en el siglo xx: el beneficio y la creatividad del poder femenino, la voluntad femenina como armonizada con la de otros seres y los lazos existentes entre las mujeres expresados en la sororidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands /La Frontera*. (C. Valle, trad.). Capitan Swing.
- Barreto Ramos, D. (2020). *María Lionza. Divinidad sin fronteras. Genealogía del mito y el culto*. Universidad de los Andes, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez” / ULA, Ediciones Dabánatà.

- Camacho-Rivas, M. (2021). María Lionza: El culto a Yara, La Reina de los Ojos Verdes. *Revista Estudios Culturales*, (14), 24-34.
- Castillo, S. (1992). Presencia de la Mujer en el Teatro: El caso venezolano. *Teatro: Revista de Estudios Culturales / A Journal of Cultural Studies*, (2), 71-88.
- Centeno Vallenilla, P. (1948). *María Lionza* [Óleo sobre lienzo]. Museo de Arte Contemporáneo Sofía Imber.
- Colina, A. (1951). *María Lionza* [Escultura pública]. Caracas, Venezuela.
- Collier, J. (1887). *Lilith* [Óleo sobre lienzo]. Atkinson Art Gallery, Southport.
- Dimeo-Álvarez, C. (2022). *Algunos “animales feroces” en el teatro venezolano: Teatralidad de la violencia en la dramaturgia de los 70 en Venezuela*. De Gruyter.
- Gackstetter Nichols, E. (2008). Ida Gramcko. En M. C. André y E. P. Bueno (Eds.), *Latin American Women Writers. An Encyclopedia*, 209-210. Routledge.
- Gramcko, I. (1961). *Teatro*. Ediciones del Ministerio de Educación Dirección de Cultura y Bellas Artes de Venezuela.
- Márquez Montes, C. (2007). Dramaturgias venezolanas desde la mitad del siglo xx. *Revista Nuestra América*, (4), 137-156.
- Pineda, R. (1961). Ida Gramcko y el teatro de mitos. En I. Gramcko, *Teatro* (IX-XXIII). Ediciones del Ministerio de Educación Dirección de Cultura y Bellas Artes de Venezuela.
- Pinkola Estés, C. (2009). *Mujeres que corren con lobos*. Ediciones B.
- Pollak-Eltz, A. (2004). *María Lionza. Mito y culto venezolano, ayer y hoy*. Universidad Católica Andrés Bello.
- Rodríguez, O. (2013). El imaginario religioso en la dramaturgia venezolana del siglo xx. *Telondefondo. Revista de Teoría y Crítica Teatral*, (17), 216-248.
- Schön, E. (2018). *Relato sentimental sobre Ida Gramcko*. Ediciones MinCI / Ministerio del Poder Popular para la Comunicación e Información.
- Simonis, Angie (2012). La diosa feminista. El movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la segunda ola. *Feminismo/s*, (20), pp. 25-42.
- Verdú Delgado, A. D. (2012). La desaparición de las diosas como metáfora de la pérdida de autoridad de las mujeres. *Feminismo/s*, (20), 68-80.

ENTRE EL DESEO Y LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES *QUEER: EL AMOR ES HAMBRE*, DE ANA CLAVEL

ELSA LETICIA GARCÍA ARGÜELLES
CLAUDIA LILIANA GONZÁLEZ
ARACELY FLORES TORRES

—Pero mira qué ojos
más grandes tiene esta niña...
—Son para comernos mejor.

Así es esto de criar historias
que te sacarán nuevos ojos.

ANA CLAVEL

INTRODUCCIÓN

Dentro de la literatura, siempre ha existido un entramado entre el impulso y la resistencia, que se ha desplazado hacia el centro de las problemáticas de las minorías, como acontece con la representación de literatura homosexual, la cual se ha escrito con mayor visibilidad desde la década de los sesenta, al proponer estrategias y ejercicios notables en la época actual. Escritoras mexicanas como Ana Clavel han logrado persistir con la literatura de la disidencia sexual, al brindar nuevos paradigmas dentro de la narrativa de este país. Esto surge a partir de la creación de historias y personajes que expresan cierta universalidad, al ser abordados desde su propia estética y la huella de sus controversiales características, ya sea por sus inclinaciones eróticas y/o de género.

La intención de este ensayo es analizar y repensar lo *queer* a través de la estructura de la novela, *El amor es hambre* (2015), y su personaje central. Este texto sigue la saga literaria de Clavel en torno a las lecturas del cuerpo; de este modo, como se verá más adelante, el cuerpo tiene disfraces que guardan significados puntuales, donde se muestran dos categorías analíticas, las cuales se mimetizan para abordar aquello que no se encasilla en una femineidad esencialista y en un género literario específico. La importancia de estudiar esta obra tiene varias aristas, en ella se puede observar una síntesis de lo que Ana Clavel ha planteado en toda su creación literaria: el deseo, la sombra, el género, así como el aspecto *queer* en sus personajes. Estos conceptos definen lo desconocido que habita en el interior del ser, logrando desenmarañar las ambigüedades del texto y la identidad que se ilumina en la escritura.

LA ESCRITORA

Ana Clavel nació el 16 de diciembre de 1961 en la Ciudad de México. Es maestra en Letras Latinoamericanas por la UNAM y se inició en la literatura escribiendo cuento. Sus publicaciones son: *Fuera de escena* (1984), *Amorosos de Atar* (1991), *Paraísos trémulos* (2002), *Amor y otros suicidios* y *CorazoNadas* (2014). Es autora de las novelas *Los deseos y su sombra* (2000), *Cuerpo náufrago* (2005), *Las Violetas son flores del deseo* (2007), *El dibujante de sombras* (2009), *Las ninfas a veces sonríen* (2013), *El amor es hambre* (2015), *Breve tratado del corazón* (2019), y *Por desobedecer a sus padres* (2022). También ha publicado dos libros de ensayo, *A la sombra de los deseos en flor, ensayos sobre la fuerza metamórfica del deseo* (2008), y *Territorio Lolita* (2017). Ha ganado varios premios, entre ellos, el Premio Nacional de Cuento Gilberto Owen; la Medalla de Plata de la Société Académique Arts-Sciences-Lettres de Francia; el Premio de Novela Corta Juan Rulfo y el Premio Iberoamericano de Novela Elena Poniatowska (Haro, 2015).

Clavel es considerada una de las escritoras más polémicas del país al tratar algunos temas tabú, los cuales tienen una fuerte connotación violenta, como son el incesto, la pedofilia y el canibalismo; no solo por tocar estos tópicos anteriores sino que también transgrede en la estructura de sus novelas, al insertar fotografías, explicaciones a manera de ensayo y poemas, inclusive, en su última novela,

agregando las voces de diferentes autores mexicanos que relatan sus andanzas con Darío G. Alicia, un poeta muy cercano a los *infrarrealistas*; también otra forma de transgresión es traspasar la palabra escrita para convertir a sus textos en exposiciones de arte y *performance*, es decir, también en su textualidad disfraza el mismo libro. En su literatura se aprecian temas punzantes que generan controversia al exponer la teoría *queer* y de género desde una mirada particular, pues posiciona de manera central el deseo y la sombra, conceptos que se entrelazan para ir delineando la identidad y algunos rasgos de sus personajes, varios de ellos incorporados en el ámbito (LGTBQ+). La autora busca salir de lo convencional y de la normalidad en sus narraciones, amarras que en pleno siglo XXI, mismos que han perdido un rumbo específico en la narrativa contemporánea, y más bien viven en fuga.

Ana Clavel es integrante de la “generación del umbral” al lado de Cristina Rivera Garza, Mario Bellatín y Ana García Bergua. La creación literaria que ellos exponen oculta más de lo que revela; según la autora: “Toda buena narrativa permite vislumbrar la presencia de la sombra, un mundo de matices, de susurros, de presencias sugeridas más que vistas, que están sin estar y que nos revelan fragmentos inciertos de nosotros mismos” (Clavel, 2008, p. 85). Cada historia está fijada en segmentos que no son visibles en la literalidad del texto, quedando de forma velada. Por esta razón, el aspecto de la sombra maneja lo implícito, aquello que solamente es visible con ciertas refracciones de luz, lo cual afecta la identidad de sus personajes y la del cuerpo textual. La autora no solo maneja el concepto de sombra para delinear a los protagonistas de sus novelas y cuentos, también lo hace para perfilar la estructura narrativa y no presentar de forma explícita aquellos elementos que pueden facilitar una lectura lineal en cada una de sus obras.

Su primera publicación formal fue en el año 1984 con *Fuera de escena*, donde se destaca el cuento “Tu bella boca rojo carmesí”, fue acreedor al Premio en el Concurso de Cuento Grandes Ideas de la UNAM 1983. El tema central de este cuento evidencia un mundo ajeno a la heterosexualidad normativa, el travestismo. A partir de ese momento, la autora desarrolla personajes ambiguos, muchos de ellos incorporados en el ámbito *queer*, pero con una característica distintiva, el disfrute de la experiencia del deseo, sobre todo, el deseo de ser otros. De esta forma, aleja las construcciones sexistas y patriarcales de una sociedad como la mexicana que, a lo largo de varias generaciones, se ha caracterizado por rechazar lo extraño y diferente, pues hablando de las primeras publicaciones en la década de los ochenta,

incluso las elaboradas en pleno siglo XXI, la autora se ha enfrentado a la detracción y a la censura.¹

Ana Clavel no se considera a sí misma como escritora *queer*, erótica o femenina, como ha sido catalogada por la crítica, aunque en sus novelas se pueden percibir estos aspectos, los cuales se entrelazan para delinear su postura feminista. Sin embargo, antepone su oficio como escritora a su condición de género, rechazando los adjetivos que puedan categorizar o generizar su obra. Tanto en la literatura como en la identidad del ser humano hay matices, un rasgo universal que no permite encajillar las obras literarias, así mismo a los hombres y mujeres en estereotipos fijos. La autora juega con la idea de que si existiera un género literario llamado deseo, allí encajaría, y no solo quedarse con la etiqueta de ser escritora erótica, *queer* o femenina, esto le quitaría un sello distintivo de la pluralidad temática que se puede vislumbrar en toda su obra.

LA NOVELA

En *El amor es hambre* se narra la historia de una chef exitosa, Artemisa, quien comienza a escribir sus memorias en un cuaderno, el cual es un *cuaderno boscoso*, lleno de enramadas, árboles, riachuelos, cascadas y animales salvajes, donde apenas se puede filtrar una parte de la realidad:

Es que las cosas nunca son claras. O lo son, tan solo, en los claros del bosque, esos lugares idílicos donde la luz penetra en la espesura y aparta la zona visible de las tinieblas. En el resto hay enramada, densidad, matices... De hecho, la luz, lo que alcanzamos a ver, se hace primero en la sombra del ojo (Clavel, 2015, p. 13).

La mirada del personaje central se enfrasca en el recuerdo, en la memoria de su infancia. A través de la escritura, trata de entender su presente para descubrir cómo surgieron sus deseos más oscuros. La protagonista es partícipe de un ritual

¹ En la novela, *Las violetas son flores del deseo*, la portada original fue suprimida en su versión electrónica, dejando un cuadro completo en color violeta, velando la imagen de una niña mostrando su ropa interior.

de iniciación sensual desde una edad aproximada a los cuatro años. Esto la guía al terreno del deseo, la seducción y el erotismo a través de la esfera de lo aparente, mediante la presencia de una sombra anidada en su interior, lo que construye su identidad abyecta y *queer*. Lo abyecto es una forma de reconocerse en los lugares más retorcidos y ocultos que inundan el interior del ser, creando una ambivalencia entre el horror y la fascinación: “toda abyección es el reconocimiento de una *falta* fundante de todo ser, sentido, lenguaje, deseo” (Kristeva, 1988, p. 7). Por esta razón, la vía que descifra el texto y el personaje central es el ejercicio de escritura y el disfraz, como ejes de posibilidades corpóreas y posibilidades del deseo.

La novela es una reelaboración del cuento popular de *Caperucita roja*, ya que este cuento infantil se deconstruye en la narración. Sin embargo, sostiene algunos elementos ya inscritos en la tradición oral, los cuales fueron evolucionando de acuerdo con el contexto actual, pero sin transformar del todo su inclinación moralizante, pues la base e intención del cuento no se modifican del todo; sigue el carácter aleccionador de no hablar con extraños, en un caso más específico, tener cuidado con las personas más cercanas a la familia, aquellas que pueden resultar peligrosas al ocultar sus deseos. La obra transgrede el texto infantil para devolverle su naturaleza original y primitiva, pero desde una reconstrucción ficción, a partir del paralelismo que hay entre lo escrito en el cuaderno y el bosque (estrategia de escritura, autorreflexión, y autoconocimiento de la protagonista); en uno se guardan secretos y en el otro suceden cosas mágicas y/o siniestras, sucesos que no se manifiestan de manera tangible y los cuales quedan velados, es decir, en la sombra.

El cuento infantil ha pasado por múltiples versiones, algunas veces manteniendo su apariencia inocente, en otras, conservando una cargada connotación sexual y seductora. Ana Clavel ve la evolución de este texto y lo convierte en algo más cosmopolita en *El amor es hambre*. Tiene en cuenta las necesidades culturales de la actualidad; refuerza la idea de que los peligros en la época pasada eran los bosques solitarios y oscuros, y en esta se puede ver la existencia de seres perversos dentro del hogar, los cuales pueden actuar como lobos, causando fascinación y horror en las niñas prepúberes. Estos lobos contemporáneos son seres atrapados por las garras del deseo, inclinándose a seducir a la presa amada para devorarla en el acto sexual. Por esta razón, es fácil reconocer la pedofilia dentro del texto, ya que Artemisa cuando era pequeña se siente atraída y seducida por

Rodolfo,² su tutor, y escribe esa parte de su vida en el cuaderno, agregando las múltiples repeticiones de esa historia primigenia con sus amantes posteriores. Este romance intergeneracional es lo que le da el matiz perverso a la novela, incluso al cuento infantil de *Caperucita roja*, donde queda visible ese acto de seducción y, por lo tanto, de la transgresión:

En 1967 Charles Perrault [...] Al retomar el caso de *Le Petit Chaperon Rouge* lo hizo sabiendo que se trataba de un tipo de relato que los alemanes llaman “Schrechmärchen”, es decir, una historia de miedo para prevenir a las niñas del trato con desconocidos (Clavel, 2015, p. 67).

Perrault introduce el final aleccionador donde Caperucita es engullida por el lobo feroz, arrebatándole el lado sanguinario y la destreza de la protagonista para sortear el peligro, ya presente en la tradición oral. Más tarde los hermanos Grimm son los encargados de darle el final más aciago al cuento. No obstante: “hay un lado en sombra que escritores, directores de cine, videoastas y creadores de anime no se han cansado de explorar. Y ese lado mórbido se encuentra en la entraña del cuento original” (Clavel, 2015, p. 68). Este lado es la sexualidad transicional simbolizada por la caperuza roja que se convierte en: “la representación irrefrenable de la sexualidad [...] una marca de la menstruación y la llegada a la pubertad.” (Clavel, 2015, p. 69).

La escena de Caperucita y el lobo, en la cama de la abuela, es la representación de la seducción, el parteaguas de la ingenuidad del personaje, donde las preguntas inocentes que realiza: “cual Alicia curiosa, [interrogando] sobre el tamaño de los atributos corporales de su predador. Es posible ver en el acto de devorar a Caperucita, y antes a su abuela, una metáfora de la penetración, e incluso de la violación” (Clavel, 2015, p. 69).

² Es un nombre masculino de origen rumano que proviene del nombre alemán Rudolf, que a su vez tiene su origen en el nombre compuesto “Rhod-Wulf” o Hrod-Wulf” (“Aquel que gana la batalla”, “El que busca la gloria”). “wulf” también puede significar lobo, por lo que se le atribuyen características propias de ese animal. Son valientes y sabios, lo que les hace tener mucho éxito económico y social en la vida. Si algo caracteriza a los hombres que llevan el nombre de Rodolfo es por su seguridad en sí mismos y les gusta poder dominar cualquier tipo de situaciones, ya que esta es una de las formas en las que puede mostrar su gran capacidad de liderazgo.

La literatura muestra el peligro de relacionarse con adultos fuera del hogar, incluso dentro de él. La inocencia infantil se pone en plano idealizado y pervertible, denotando el lado oscuro del ser humano para mostrar que el mundo es cruel y peligroso. Por ello, el análisis de *Caperucita roja* muestra la capacidad que tiene la autora para resignificar el cuento popular y acercar al personaje central hacia una expresión infantil, pero desde una adaptación más perversa. En consecuencia, es posible ver en el cuento tradicional y en su reelaboración: “una historia sobre la violación y la supervivencia, o no, de la víctima. Es una historia que enseña acerca de los depredadores y cómo tratar con ellos” (Nahle, 2014, p. 28). La novela, *El amor es hambre*, conserva este sello distintivo. Artemisa sortea el peligro al que se enfrenta cuando adopta su papel de fiera salvaje, una Caperucita con un secreto oculto, su corazón predador, un corazón de lobo que la pone en el plano de lo ambiguo, pero la salva de ser aniquilada totalmente en su identidad: “Nadie tuvo que contarme de Caperucita y el lobo. Advertirme como a la pequeña niña: ‘Cuidado con los extraños’ porque lo supe por cuenta propia” (Clavel, 2015, p. 20).

LO QUEER Y LA PERFORMATIVIDAD

El término *queer* fue acuñado por Teresa de Lauretis, entre otras investigadoras, y engloba una gama de posibilidades para interpretar los cuerpos sexuales y su carácter de identidad. Este concepto de lo *queer* reivindica un sentido para lo extraño y diferente, que en el plano LGBTQ+ proporciona una esfera de la identidad fuera de estereotipos fijos, definiendo así todo aquello que rompe paradigmas y se distancia de lo normativo en la sexualidad humana:

Que traspasan la frontera de la sexualidad aceptada socialmente: heterosexual, monógama, entre personas de la misma edad y clase, con prácticas sexuales suaves, que rechaza el sadomasoquismo, el intercambio de dinero y el cambio de sexo [...] las sexualidades periféricas están basadas en la resistencia a los valores tradicionales, y al asumir la transgresión muchas veces el precio que se tiene que pagar es el rechazo social, la discriminación y el estigma (Fonseca *et al.* 2009, p. 44).

Cuando Ana Clavel presenta lo *queer* en la novela, no se limita en la parte esencial del homoerotismo, sino en la posibilidad de reconocimiento a través de la mirada del yo mismo en la esencia del otro. Alguien que es idéntico a la protagonista a través de lo guardado en el interior del cuerpo, el deseo, el cual deja un rasgo indescifrable que va más allá de la genitalidad y de la performatividad, en la que está inmersa la identidad a través del género. La ambigüedad, en el texto como en Artemisa, formula un mundo de apariencias, lo que está muy relacionado con el concepto de sombra que maneja Ana Clavel. Esta parte representa el inconsciente del ser humano, lo oculto, aquello que define los gustos, las pasiones e incluso la identidad. Este elemento se hace consciente a través de la presencia del deseo:

Somos cuerpos aprisionados por nuestras mentes. Solo cuando el deseo se abre paso florecemos... Porque la identidad, como lo señala Hélène Cixous, más que en el sexo, radica en el corazón humano. En sus experiencias, en sus inclinaciones, en su singularidad. Entonces habría que seguir por el replanteamiento de la apariencia. ¿Somos lo que parecemos? ¿La identidad comienza por lo que vemos? O normalmente nos equivocamos: la identidad empieza por debajo de la piel, por lo que deseamos, secreta, persistente, irrevocablemente. Lo que en realidad nos desea a nosotros (Clavel, 2008, p. 86).

La construcción de la identidad para Ana Clavel parte de la formulación interna del deseo, cuya definición surge de la idea de que este es: “transgresor y, como tal, abyecto y oculto” (Medina, 2015, p. 22). Siempre se quiere ser algo más de lo que ya sé es, pero también surge la vacilación de lo que realmente se es. Se adoptan roles contruidos con anticipación, haciendo una especie de pacto social en el que se adhiere y se transgrede cuando la identidad entra en juego con la performatividad, concepto que no se define como: “un acto único sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto del cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente” (Butler, 2007, p. 17). Ana Clavel lo utiliza para trazar ciertos rasgos en Artemisa, refuta el paradigma de que el sexo es destino, ya que la performatividad se abre paso en la novela como un texto y un cuerpo: “un conjunto de estrategias para el ocultamiento y el disfraz” (Clavel, 2008, p. 22).

Artemisa, a lo largo de su vida, se va enfrentando a una serie de cambios, una metamorfosis. Busca estrategias para ser diferente, por eso su identidad refleja

una ambivalencia. Los deseos en Artemisa se comienzan a urdir bajo las superficies de la piel, aquello que desea ser: el alimento para el ser amado de su primera infancia, pero como no puede serlo completamente transmuta todo ese deseo oculto en el inconsciente, para construir algo que saldrá a la superficie mediante las apariencias, mediante su oficio como chef, ya que en la comida que prepara mezcla: “un delicado y salvaje toque carnal” (Clavel, 2015, p. 15). Esto hace canalizar su deseo/hambre por Rodolfo hacia la configuración del deseo caníbal, que concluye con la sublimación de estos deseos mediante la elaboración de platillos culinarios.

Artemisa no es una mujer tradicional, rompe con el enfoque esencialista, en el cual se puede observar que la sexualidad y el género representan un esquema fijo y binario, que atribuye y distribuye principios, sustancias y características: “como si el hombre y la mujer, lo masculino y lo femenino fueran categorías inalterables, entidades abstractas definidas desde el principio de los tiempos” (Butler, 2007, p. 17). Esto produce identidades que se establecen por construcciones culturales para crear modelos de comportamiento que se asignan características intrínsecas e innatas, los cuales se espera sean adoptados por cada uno de los sexos. Sin embargo, las identidades de género en el ámbito LGBTQ+ y *queer* desestabilizan estos preceptos; el género puede volverse ambiguo: “sin cambiar ni reorientar en absoluto la sexualidad normativa” (Butler, 2007, p. 64).

Artemisa no altera del todo la sexualidad dictada a su género, sostiene relaciones sexoafectivas heterosexuales. Usa disfraces al interior de su cuerpo cuando se compara con Luzbel y se asume como Lobo feroz. Se performa a través de sus deseos, sus sueños y sus fantasías. Al mantener relaciones sexuales con distintos hombres, los ubica como sus iguales, son idénticos entre sí y también muy parecidos a ella. Todos los personajes tienen la misma clase de deseos, la necesidad de avivarse y de devorar con la mirada al objeto de deseo, lo que llega a ser una refracción de Artemisa. En el acto de mirar se intuye que sus amantes, así como ella, gozan del mismo anhelo, alimentarse con el cuerpo amado, más allá del acto sexual, lo cual los convierte en una especie de lobos inocentes ante los designios de su corazón predador.

El tipo de roces que mantiene Artemisa con las personas cercanas a ella transgreden lo establecido culturalmente por los designios heteronormativos; por ejemplo, cuando se descubre su inclinación *voyeur*, al observar el idilio amoroso de sus padres donde sus besos son violentas mordidas de éxtasis arrancadas del paraíso.

Después transgrede el tabú del incesto siendo participe en un encuentro amoroso con Joaquín y Camila; o cuando percibe el deseo de pedofilia que siente Rodolfo por ella; también al relacionarse con un amante menor llamado Wolf, lo que marca la relación intergeneracional. Finalmente, cuando participa en un trío sexual con Mara y Miquel, momento de su vida en el que se despierta su deseo caníbal.

La relación que existe entre Artemisa y Rodolfo se ve enmarcada por un deseo circular, elemento que guía a ambos personajes hacia un rito iniciático. Artemisa descubre el poder que tiene sobre su tutor y este a su vez va alimentando su deseo y con “el solo acto de mirar [se contagia] de una inocencia animal que alguna vez experimentó él mismo cuando fue cachorro” (Clavel, 2015, p. 45). Tanto ella como él caen rendidos a los designios que dicta su corazón, quedando inermes ante el abrigo de lo prohibido:

Lo prohibido tiene tacto. Por eso nos tienta. ¿No es tentar, la tentación, una metáfora en sí misma y perfecta? Es que siempre pensamos con el cuerpo. ¿Por dónde si no nos puede entrar el mundo si desde el principio somos bocas que se beben la constelación del pecho materno? Tal vez por eso, para hablar de lo esencial o de lo profundo, nos sentimos tentados de acercar lo inefable con lo físico. Y ahí, siempre al alcance, el vasto territorio de la piel, con una pequeña boca en cada poro para beberse el mundo. Tal vez por eso también lo prohibido te acaricia por dentro para que te atrevas a tocarlo. Te tienta la piel y los sentidos, te hurga ese órgano de los deseos, esa otra piel hambrienta de tacto y caricias, sedienta por satisfacerse y llenarse. Colmarse (Clavel, 2015, p. 40).

Por esta razón, ambos personajes se dejan envolver por el deseo; sin embargo, tienen que ocultarlo. Cada mes la pequeña Artemisa iba a la casa de la abuela: “asistía religiosamente a las fiestas familiares” (Clavel, 2015, p. 46). La abuela se da cuenta de que Artemisa tiene un gusto especial por los caballos y se vuelve complaciente. Rodolfo la imagina como una centaura cuando ella galopa en el club hípico. Sin embargo, la cercanía de su tutor lleva a Artemisa a sentir cómo pulsa algo en su interior, lo que oculta para que no se derrumbe el idilio:

No recuerdo haberle mencionado a la familia de Camila mi afición por los caballos [...] La abuela debió darse cuenta cuando me llevaron a la exhibición de uno de mis primos, [...] me sorprendió con la inscripción en la escuela hípica, salté de gusto pero también

me di cuenta de que debía andarme con cuidado, no fuera ser que ella o los otros se percataran del horizonte indefinido de deseos que a menudo me galopaban por dentro y que siempre supe debía mantener lejos de la mirada de los otros (Clavel, 2015, p. 47).

La abuela representa las convenciones sociales. No será engullida por el lobo feroz como en el cuento tradicional, sino por la aniquilación de su papel materno, ya que no será la encargada de cuidar a Artemisa después de la muerte de sus padres. Cae esa responsabilidad sobre los padrinos de bautizo:

No es que para mis padres fuera importante la cuestión religiosa, pero como muchos, cedían a los rituales heredados por la familia casi como un compromiso social. Después de leídas las disposiciones testamentarias, supe que Rodolfo y Mirna también serían mis tutores (Clavel, 2015, p. 20).

A diferencia de otras versiones, sobre todo las de la tradición oral, no hay un leñador o cazador que sea capaz de salvar a la pequeña Artemisa. Ella misma se salva del peligro, reconociendo a sus iguales, a esos lobos que pretenden devorarla; ella se vuelve escurridiza y huye de cada paraíso corpóreo para encontrarse consigo misma.

La novela causa una gran polémica al abordar sexualidades periféricas, así mismo por las prácticas que rayan en la criminalidad, las cuales tienen una huella implícita de la sombra. Nada es lo que parece, tan solo son insinuaciones. La autora urde esa estrategia para confundir y seducir al lector, quien participa activo para completar las cosas que no se dicen. En el ejercicio de lectura es posible ver que el texto también adquiere un disfraz, el cual matiza y pone en voz del personaje femenino una performatividad que impulsa hacia la transgresión; ya que el lector, al ser llevado de la mano a través de la escritura, es capaz de perderse en el bosque de palabras que matizan la realidad, intuyendo que sucederá algo siniestro al final de la narración. Aquí entra en juego “El travestismo que es un espacio de posibilidades que estructura y desorganiza la cultura: un elemento de ruptura que interviene no solamente en la categoría de la crisis de lo masculino y lo femenino sino la crisis de categoría en sí” (Clavel, 2012, pag. 11). Este travestismo va más allá de la apariencia del personaje central, también puede vislumbrarse en la estructura de la novela, pues nada es lo que parece.

Artemisa asume la identidad de género masculino al interior de su cuerpo, cuando se visualiza como ángel, demonio y lobo; al ser una pequeña fiera capaz de devorar literalmente a su objeto de deseo. La configuración de su identidad toma un largo camino, de igual forma como lo hace el travesti para legitimar el nuevo sexo que adquiere, pues “asumir una nueva identidad es un proceso que lleva tiempo” (Clavel, 2012, p. 12), como lo vemos en la siguiente cita:

La postura de que el género es performativo intentaba poner de manifiesto que lo que consideramos una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género (Butler, 2007, p. 17).

En la sombra reside una especie de limbo de la no-identidad. La metamorfosis de Artemisa parte de las transgresiones que comete con el simple hecho de imaginar y mirar al objeto adorado, lo que la lleva a configurar un hambre perpetua y la necesidad de alimentarse con la piel amada, devolviéndole su carácter más primitivo. De alguna forma, se diluye la personalidad de Artemisa en lo que no es, pero que pudiera llegar a ser, una posible caníbal que juega con la identidad de un ser inocente y perverso a la vez. Así se va construyendo lo *queer* dentro de la novela, a partir de la ambigüedad genérica, y no precisamente porque Artemisa se travista al ponerse ropas del sexo opuesto, sino porque usa simulaciones en el acto de seducción, que transmutan su identidad a partir de la mezcla de dos personajes, Caperucita y el Lobo:

Por diversos que sean los sexos, se confunden. No hay un ser humano que no oscile de un sexo a otro, y a menudo solo en los trajes siguen siendo hombres y mujeres, mientras que el sexo oculto es lo contrario de lo que está a la vista (Clavel, 2008, p. 64).

La transformación de Artemisa nace a partir del impulso amoroso, lo que la lleva al disfrazamiento, asume una apariencia fugaz para conseguir un fin, el deleite carnal:

Una vez fui un ángel y como todo ángel fui también un demonio de pureza. Una pequeña fiera sin contemplaciones: mis garras eran diminutas lo mismo que mis alas, pero sabía

hincarlas o agitarlas sin medir las consecuencias. Solo yo y la inmediatez de mi deseo (Clavel, 2015, p. 11).

Y a medida que el deseo lleva a Artemisa a renunciar a lo que es, y transitar hacia el horizonte del no-ser, así sea por un momento fugaz o de forma metafórica: “El vehículo que hace posible el poder de transformación es el deseo, se trataría de la fuerza metamórfica [...] aquello que es capaz de convertirnos en lo que no somos” (Clavel, 2008, p. 16). Esto manifiesta la transgresión, dejar de ser una mujer convencional para adquirir una simulación inocente y maligna a la vez, tan perfecta que pasa desapercibida:

No sé si se daban cuenta entonces o solo era parte de un juego, pero sellaban mi destino al trastocar así los sentidos: ver y comer intercambiaban los lugares, los ojos y la boca se entremezclaban. Comer con los ojos, alimentarse con la mirada. Ver con los labios, conocer con la boca. Los dos principios voraces que han dirigido mi merodear por los bosques y las ciudades, cargada con mi canasta de apetitos y deseos (Clavel, 2015, p. 12).

Artemisa, al considerarse como una pequeña fiera, se disfraza de un ser inmerso en la inocencia y lo hace para seducir, atrayendo de esta forma a la presa amada. Por eso es posible notar que en su interior palpita algo turbio:

... en el centro de mi propio bosque, ahí donde vuelvo a ser una pequeña que descubría los remolinos de la piel y el deseo, ahí donde palpita el corazón de un lobo hambriento que te come y transpira y delira... no fuera dentro de tu propio ser (Clavel, 2015, p. 80).

Artemisa desea probar la carne de Mara, abrevarse así en el éxtasis, y solo lo hace cuando ve que es muy parecida a ella, otra mujer con la cual comparte el mismo deseo amoroso por Miquel:

... ver a aquella muchacha fue como asomarme a un espejo de agua: una imagen distorsionada por las ondas pero bastante fiel en sí misma. La misma estatura, la misma melena rizada, los mismos labios succulentos aunque sus ojos grandes eran menos hambrientos (Clavel, 2015, p. 95).

El encuentro con Mara se da de forma inesperada: “como suelen ser los encuentros con otras Caperucitas en el bosque” (Clavel, 2015, p. 95). Artemisa, movida por el deseo, muerde la pierna de esa otra Caperucita:

El asunto con Mara era una cuestión de piel [...] Un coro de sangres inundando las playas, las grutas, las tundras, los bosques interiores. Y la tentación acariciándote por dentro con sus dedos sutiles y apremiantes: “cómeme”, “bébeme”, “hazme tuya”, “vuélvete mía”, increpaba en murmullo creciente... Un día no pude resistirlo y mordí la manzana (Clavel, 2015, p. 97).

La novela, al ser un texto deconstruido, no solo presenta a una mujer con corazón de lobo, hay una serie de lobos subyugados ante la aparición del deseo, y aunque son fuertes no muestran toda su vitalidad salvaje. Observan a la presa amada que jamás podrán poseer en su totalidad. Esto los convertirá en esclavos de sus propios deseos y tan débiles frente a los designios del hambre; como Max: “que tenía una particular manera de mirar y detenerse, de acechar y deleitarse con los ojos” (Clavel, 2015, p. 84). Era un mirón, ensoñaba con la mirada y se alimentaba silenciosamente de lo que veía: “con una fruición y una delectación casi táctiles [...] Max besaba sin labios, devoraba sin dientes, devoraba, acariciaba sin manos” (Clavel, 2015, p. 84); o Mateo a quien también le gustaba andar con jovencitas a las que les doblaba la edad y que usaba un aparato como artificio de seducción, una cámara fotográfica: “sabía el efecto que podía causar con una simple frase: ‘¿Posas desnuda para mí?’ [...] la fotografía también devora con la mirada” (Clavel, 2015, pp. 139-140). Estos personajes se quedan a la distancia, tan solo rozando con la mirada, ya sea la del lente o la de los ojos, a su objeto de deseo. Lo tocan, sí, pero como Artemisa es libre jamás podrán poseerla en su totalidad, se les escurrirá de las manos. Ella es como el agua de arroyos, ríos, y mares, es inaprensible.

A lo largo del texto hay diversas trampas, las cuales llevan a imaginar que Artemisa, tarde o temprano, terminará devorando de forma más violenta a cada uno de sus amantes, como todo un lobo feroz, lo cual es también una estrategia de seducción. Artemisa se disfraza de Caperucita para seducir a la presa, y de lobo, para poseerla, lo que denota un estado de violencia a través de la sugerencia del canibalismo, de la necesidad de consumir el cuerpo amado más allá de los besos y del acto sexual:

Inclusive podría darles gusto e insinuarles que puesto que varios de mis amantes han desaparecido en circunstancias extrañas, acostumbro a acariciarlos antes de destazarlos, que hay fragmentos de sus cuerpos luminosos en cada ágame y comunión a la que mis comensales están convocados. La verdad es que mentiría: quien conoce los laberintos del deseo sabe que no siempre es necesario llegar al acto (Clavel, 2015, p. 155).

LA PERFORMATIVIDAD EN EL TEXTO

La novela permite visualizar un acto performativo. Tiene la estructura convencional de una novela corta donde no se desarrolla suficientemente a los personajes, apenas sobrepasa las ciento cincuenta páginas. La narración se distribuye en cuarenta y seis apartados, que son el vestigio de una historia con saltos de tiempo para describir las principales acciones de la protagonista. Esto deja vacíos en la novela y en la escritura, los cuales el lector tendrá que llenar. Artemisa enuncia la relación de sus padres en el cuaderno, quienes son como Adán y Eva en el paraíso, cuando se entregan en cada rincón de su casa. Ella es partícipe en sus demostraciones de amor, primero como *voyeur*, después en una escena que ofrece la percepción del incesto:

Hubo un día que marcó el principio del placer, que hincó sus dientecillos dulces y feroces en la piel de la memoria. [...] El recuerdo es impreciso y tal vez en gran medida inventado [...] La cercanía de mamá, de su pecho oloroso todavía a leche y miel, me despertó esa ansiedad que desasosiega con el hambre. Me prendí de su blusa y ella entendió el mensaje. Se descubrió el pecho desbordante que había empezado a gotear apenas se supo requerido [...] Cuando Joaquín llegó nos encontró a una en brazos de la otra adormecidas por el sopor y el goce [...] Entonces papá acercó el pastel [...] Llevó una rebanada a los labios de mi madre y entre bocados y migajas comenzaron a amarse. Un aura de dicha y carnalidad se extendía en torno a ellos y me rozaba a mí también. Papá se detuvo a ver el remolino en que se batían mis manos y piernas [...] Cruzó una mirada con mi madre que, curiosa y cómplice lo dejó hacer [...] después comenzó a derramar líquido espeso y cristalino sobre mi cuerpo. Luego entre los dos, procedieron a lamer y a comerme literalmente a besos. Mamá diría que mis ojos grandes crecían voraces en su éxtasis (Clavel, 2015, pp. 17-19).

Después en la narración se desvía al lector del camino, cuando comienza describiendo una serie de plantas carnívoras, incluso, al presentar fotografías de esas plantas dentro del texto; cuando se presenta la descripción de la mantis religiosa y como esta es capaz de devorar a los machos después del apareamiento. Es como si la misma narración guiara al lector hacia el descubrimiento del canibalismo. La obra oculta detalles, el primero se da a partir de que el personaje-narrador escribe en un cuaderno: “y la pluma se desliza como una confesión inesperada, o la punta de un hilo para aventurarse en el bosque sin perderse del todo” (Clavel, 2015, p. 17).

Artemisa es despiadadamente voluntariosa y franca a la hora de escribir sus memorias, con la intención de que las lea Rodolfo; sin embargo, él ya no podrá leer sus líneas al estar postrado en una cama de hospital, pero ella le irá leyendo el relato de sus recuerdos. La lectura también es una vía de seducción. Su tutor le leía cuando era pequeña, como un padre diligente, y ella a la vez le leía poemas de un libro prohibido. No obstante, el recuerdo es impreciso y también inventado, según las palabras de Artemisa, y puesto que: “la memoria se parece a una pantalla de cine donde se proyecta una película que, según las circunstancias, editamos, ampliamos y corregimos para entender o reafirmar el confuso presente” (Clavel, 2015, p. 14). Entonces, nunca se sabrá qué hechos son ficticios o reales cuando se presenta la escritura en la vida del personaje central. En este punto, el lector se encuentra ante un texto que ha dejado de ser una novela convencional, para entrar en la ficción a partir de las memorias de la protagonista.

El texto nos anuncia que se ha puesto un disfraz, rompe con el género literario de la novela corta para disfrazarse a través de las memorias de una chef que busca comprender su pasado y su presente. El texto también se performa cuando muestra las fotografías de las plantas carnívoras, un retrato de Ana Clavel, un grabado de Gustave Doré, la imagen de la casa de la cascada en Filadelfia, y cuando se leen poemas amorosos de John Donne. El texto adquiere una proyección que permite la ambigüedad y la indeterminación mediante la inocencia que concede la intertextualidad del cuento de *Caperucita roja*.

Todo el texto es un disfraz, una simulación, hechiza y aterra, seduce y engaña, marcando un paralelismo de contenido a través de una imagen del grabado titulado, *Caperucita en la cama*, que también es posible observar en la novela. Esta imagen está sustentada con un artículo periodístico, donde se muestran los instintos transgresores y sexuales del texto. La ambigüedad es percibida en el personaje

central, la novela y el grabado, en este último se puede observar que: “el rostro de la niña transpira horror y fascinación” (Clavel, 2015, p. 47). El grabado muestra a un lobo travestido de la abuela, y a un costado a Caperucita asustada y a la vez fascinada con los atributos físicos de la fiera.

En el cuento popular, el lobo la desvía del camino cuando se topan en el bosque; después la engaña cuando está en la cama usando las vestiduras de la abuela, teniendo la intención de comérsela. El paralelismo que hay entre la novela y el personaje central, así mismo la intertextualidad del cuento infantil, hacen que el texto y Artemisa adquieran similitudes, lo que permite descubrir que todos estos elementos son agentes seductores, los cuales falsean la realidad a través de la recomposición de los pasajes, en la estructura narrativa y lo *queer* del personaje. La voz narradora va tomando conciencia de su propia identidad, la cual es abyecta, al entremezclarse con una voz inocente, misma que oculta los deseos anidados en su interior, lo cuales son salvajes y primitivos, permitiendo explorar cómo se refinan para demostrar la identidad de Artemisa y así mismo la del texto.

TRAVESTISMOS LITERARIOS

El travestismo opera en el horizonte de la simulación y la novela también lo hace a partir de los travestismos literarios, los cuales ofrecen un esquema de varias posibilidades para poner en crisis las categorías de género. Dentro de la ficción buscan un objetivo más inmediato:

El disfraz de género para lograr la supervivencia. El disfraz de género para conseguir un reparador (salvar al amado o a la amada) [...] como un vehículo de conocimiento. El disfraz de género como un afán de aventura y medio para experimentar (Clavel, 2012, pag. 11).

El disfraz de género para el travestismo literario emplea el secreto como una cuestión inherente: “pues en todos los casos, el disfraz urdido es materia de ocultamiento a los ojos del grupo social [...] para lograr una simulación tan perfecta que pase inadvertida” (Clavel, 2012, pag. 11). Esto se da con la intención de subvertir el canon establecido de la diferencia sexual, lo que puede producir la crítica y la

censura: “según los papeles asignados tradicionalmente al comportamiento sexual de los sexos” (Clavel, 2012, pag. 11). Según la perfección de ese disfraz se eleva una satisfacción para aquellos que simulan tan bien que pueden pasar inadvertidos al ponerse la ropa del sexo opuesto y: “simular una apariencia de género diferente a la propia en un disfraz perfecto que haga aparecer la verdadera identidad en préstamo” (Clavel, 2012, p. 11).

La novela *El amor es hambre* adquiere un disfraz perfecto para presentar a una fiera como Artemisa, quien queda ambigua en su género a través de un desdoblamiento de la memoria y lo deseos ocultos que resguarda en su corazón de lobo. En este caso, el narrador-personaje asume diferentes disfraces a lo largo de su relato. La morfología despliega los elementos que la encubren, van configurando las fronteras de lo masculino y lo femenino, al adquirir comportamientos que, según las sociedades heteropatriarcales, consideran como masculinas. Ejemplo de ello: la violencia, la fortaleza, comportarse más como un sujeto deseante que como un objeto adorado.

Ana Clavel subvierte la frase canónica de Simone de Beauvoir “No se nace hombre, una llega a serlo”, refiriéndose a su novela *Las violetas son flores del deseo*, donde toma en préstamo la voz masculina para darle vida a Julián Mercader. Aquí la autora no corresponde genéricamente con el narrador de la novela, lo que permite observar un “travestismo textual”: “que da cuenta de un proceso más complejo que el hecho de ponerse una máscara, la puesta en escena simbólica, social y cultural que es posible dilucidar en este disfrazamiento” (Clavel, 2012, p. 11). La narradora adopta una voz masculina tan perfecta que proporciona la verosimilitud del texto para que el lector piense que sí fue escrita por un hombre, quizás, una sutileza de las “transgresiones” de la autora.

En el caso de la novela *El amor es hambre*, el disfrazamiento no queda trazado en la voz autoral travestida, sino: “de manera intrínseca en los recursos formales y en la concepción de un mundo que se reflejan en el texto mismo y en la voz narrativa.” (Clavel, 2012, pag. 11). En palabras de Ben Sifuentes: “el travestismo no es cuestión de hacerse el otro, sino también desfigurar el yo.” (Clavel, 2012, p. 11). En el caso de la novela se desfigura el yo a partir del desdoblamiento del personaje a la hora de escribir, velando por completo la voz de la autora, cuando Artemisa menciona:

Así pues, en la revista *Domingo* del periódico *El Universal* donde ha salido un reportaje a todo color sobre lo que los especialistas llaman mi exitoso toque carnal [también aparece] un artículo de una tal Ana Clavel que pongo aquí como testimonio en descargo (copiaré el link por si me decido a escribirle a la autora y mostrarle este cuaderno boscoso: <https://anaclavel.com/blog/?p=694> (Clavel, *El amor es hambre*, 2015, p. 67).

Esto permite visualizar la distancia que existe entre la autora y el personaje central, como si se tratara de dos personas diferentes. Cada una con su oficio, pero con la coincidencia de que una habla en un artículo de *Caperucita roja*, y la otra se transforma en este personaje infantil al interior de su *cuaderno boscoso*. Por esta razón, la novela adquiere el sello del travestismo literario, pues funciona como un texto performado.

EL TEXTO PERFORMADO

Desde la perspectiva de la construcción sexo/género, la performatividad se entiende como un proceso que cada persona ritualiza para ir marcando una especie de identidad, por ello se acerca al concepto de deconstrucción del género, en el caso de la novela sería la deconstrucción del género literario de novela corta a las memorias de un personaje femenino. Entonces en la novela se da una construcción ficticia que conduce al lector hacia la incertidumbre, a la indeterminación. Por lo tanto, hay una performatividad que va más allá de una simple máscara del personaje para transformarse, también se usa para desfigurar el texto literario, descomponer y recomponer un cuento tradicional. Hay un desdoblamiento continuo, una circularidad que va del autor al personaje, del personaje al texto, y de este último hacia el lector. Todos estos elementos se dispersan a través del juego de seducción que se considera un artificio y un maleficio; inclusive, una abyección, ya que al adquirir un disfraz todo va más allá de las apariencias para confundir al lector y llevarlo a un espacio fronterizo de lo “tercero” a través del discurso y su morfología. Permanece la duda, ¿qué se está leyendo? ¿Una novela corta, un cuento infantil, un tratado de plantas carnívoras, un ensayo sobre *Caperucita roja*, una serie de poemas seductores, o las memorias de Artemisa? ¿Estamos leyendo también imágenes? La única certeza adquirida es entender que el texto es una novela corta escrita por Ana

Clavel, la cual se performa en las memorias de Artemisa para poner una trampa y así devorar al lector.

Aunque Artemisa no se traviste fuera de su esencia corpórea, abre un mundo de posibilidades que desorganiza la cultura. Por lo tanto, el texto, al presentar la diversidad de las prácticas sexuales, transgrede una ley heteronormativa destinada a preservar un sistema de valores sexuales donde: “Según este sistema, la sexualidad ‘buena’, ‘normal’ y ‘natural’ sería idealmente la heterosexual, marital, monógama, reproductiva y no comercial. Sería en parejas, dentro de la misma generación y se daría en los hogares” (Rubin, 1984, p. 21). Esta sexualidad normativa excluye los fetiches y los objetos sexuales. Todo lo que se salga de estos parámetros es considerado malo, anormal o antinatural. Por esta razón, el cruce de fronteras generacionales marca la pauta para criminalizar la pedofilia, y, en el caso de la novela, para poner de manifiesto este tipo de deseo, agregando el del incesto y el del canibalismo, los cuales se escapan de la norma, quedando ocultos y saliendo a la luz mediante la confesión hecha en un cuaderno, el cual es capaz de revelar y ocultarlo todo al mismo tiempo. La escritura es una forma de disfrazar y marcar la ambigüedad de los cuerpos, entre la luz y la sombra que da forma a la identidad de la protagonista que vive la performatividad al igual que el mismo texto.

Lo *queer* en la novela se pudo vislumbrar a partir de que las relaciones sexoafectivas de Artemisa, aunque en apariencia son normativas y heterosexuales, transgreden lo políticamente correcto a partir de la simulación, de la seducción y el deseo, que urden estrategias para acercarse al ser amado. Ana Clavel pone de manifiesto que las sexualidades periféricas son aquellas que traspasan la frontera de la sexualidad aceptada socialmente. Al final la intención de Ana Clavel es manifestar la existencia de deseos proscritos, que van configurado lo *queer* del personaje, una identidad ambigua entre lo masculino del lobo feroz y lo femenino de la Caperucita roja, pero que de alguna forma manifiesta que no hay diferencias entre estas dos cuestiones, porque en nuestro lado primitivo somos esa mezcla entre la inocencia y lo perverso, entre lo violento y lo apacible, entre lo femenino y lo masculino, entre la sombra y la luz, aspectos que identifican y construyen identidades que trastocan a todas las corporalidades.

BIBLIOGRAFÍA

- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- Clavel, A. (2008). *A la sombra de los deseos en flor, ensayos sobre la fuerza metamórfica del deseo*. UACM/Fósforo.
- Clavel, A. (2012, 27 de junio). *Travestismos Literarios*. *Anaclavel.com*. <http://anaclavel.com/blog?cat=30>
- Clavel, A. (2015). *El amor es hambre*. Alfaguara.
- Clavel, A. (2015, 12 de Octubre). *Confabulario. El universal*. <https://confabulario.eluniversal.com.mx/como-no-ser-mujer-en-mexico-sin-morir-en-el-intento/>
- Fonseca Hernández, C. y Quintero Soto, M. (2009). La Teoría Queer: la de-construcción de las sexualidades periféricas. *Sociológica*, 44.
- Kristeva, J. (1988). *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Siglo XXI Editores.
- Medina Haro, Y. L. (2015). *El discurso del deseo en la narrativa de Ana Clavel*. Ibero.
- Nahle Ortiz, M. E. (2014). *Para leer mejor: una lectura al texto y la imagen en 10 versiones de Caperucita roja*. Doctorado en Humanidades UAZ.
- Rubin, G. (23 de Mayo de 1984). *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*. Biblioteca Virtual de Ciencias: <http://museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/150121gaylerubin.pdf>

EL PROYECTO FAMILIAR DEL IMPERIO BRITÁNICO EN KERALA. HISTORIAS MATRILINEALES A TRAVÉS DE *THE BETTER MAN*, DE ANITA NAIR Y OTROS RELATOS

JAIRO ADRIÁN HERNÁNDEZ

Kerala es un estado ubicado en el suroeste de la India, conocido por ser un espacio de encuentro entre culturas y filosofías, además de por su belleza natural. Este rincón del subcontinente cuenta con un entramado de vías fluviales que funcionan como canales de navegación y recreación, además de con playas kilométricas, verdes montañas, extensiones de té y cocoteros. Numerosas entidades han aplaudido su modelo de desarrollo sostenible y su enfoque de bienestar social. Eso sin mencionar que Kerala presume de uno de los índices de alfabetización más altos del país, además de avances envidiables en materia de igualdad de género y atención sanitaria. Sin embargo, el siguiente trabajo busca analizar uno de los mayores misterios que envuelven a este paraje idílico y es la presuposición de que este difiere con el resto del país en su aparente pasado matriarcal. Y, especialmente, como este ha evolucionado a un escenario menos agradable para las mujeres locales tras el contacto con la empresa colonial.

Debido principalmente a una serie de factores como la religión, el brahmanismo, la colonización y otros eventos historiográficos y políticos que son quizás demasiado vastos para el alcance de esta disertación, India ha sido empujada hacia los brazos de una larga tradición cisheteropatriarcal. Aunque Kerala no es una excepción a este panorama tan desolador, sí supone una anomalía dentro del subcontinente: la tasa de alfabetización femenina es la más alta del país (92%) y la esperanza de vida también es prometedora (76.9 años) en comparación con otros estados (Saravana y Pushpa, 2017, p. 1727-1730). Pareciera que los hechos mencionados anterior-

mente han contribuido a una imagen ilusoria de un Kerala feminista o igualitario. A pesar de lo anterior, suscribo la tesis de Elizabeth Chacko (2003, p. 58) cuando plantea que el desarrollo social entre las mujeres de Kerala está lejos de ser ideal. Algunas keralites viven aún sometidas a violencia de género, además de contar con poca representación en cargos públicos, desigualdad en las tasas salariales o acceso limitado a empleos más allá del sector servicios (Saravana y Pushpa, 2017, pp. 1727-1730). La persistencia de prácticas como la dote, la disminución en los derechos a la propiedad, y las escasas oportunidades de empleo, lejos de ayudar han catapultado la consolidación de estructuras patriarcales que se consideraban obsoletas.

Pero si algo ha llevado a muchos a pensar que Kerala parte de una tradición matriarcal es su centenario sistema matrilineal. Este modelo constituye una forma de organización social y familiar que, en este contexto, se conoce como *marumakkatayam*. Me gustaría subrayar antes de continuar que esta circunstancia dista mucho de ser universal y que en su mayor parte es endémica de la casta nayar, que se caracteriza por su sistema de descendencia y herencia a través de la línea materna, otorgando una supuesta prominencia a la figura materna y a sus parientes. Así, la transmisión de propiedades y recursos se produce por vía femenina, y la ascendencia se traza mediante la línea materna. Bajo esta estructura, el esposo convive en la residencia de su esposa con el resto de sus familiares políticos, sin ningún tipo de derecho sobre la propiedad familiar. Los descendientes de este matrimonio heredan el apellido materno y se consideran miembros de la familia materna. De esta manera la figura femenina desempeña un papel central y parece ejercer cierto control sobre los asuntos familiares. De hecho, la mujer más anciana del hogar, o *Karanavar*, ocupa un lugar fundamental como consejera antes de tomar cualquier acción.

Podría deducirse que la mujer keralite tenía cierto control en los asuntos económicos y domésticos, fusionando de algún modo lo privado y lo público dentro de las paredes de su hogar. Es cierto que algunos matrimonios eran concertados, pero la hipergamia, el divorcio y el adulterio también eran habituales. Debora L. Neff (1994) apunta que este sistema se tradujo en mujeres propietarias, decisiones familiares, alianzas para asegurar el estatus y la prosperidad de sus hogares y eran tenidas en cuenta para muchas cuestiones domésticas (p. 476). Algunos académicos van más allá y concluyen que la matrilinealidad “ofreció identidad y seguridad a las mujeres” (Saradamon, 1999, p. 80 en Pillai, 2015, p. 173). Como sugiere P. Shungoony Menon en la siguiente cita, se podría suponer que las muje-

res de Kerala, en comparación con sus homólogas indias, se encontraban en una posición más ventajosa.

La posición de la mujer en Kerala es totalmente diferente a la de su hermana [en el resto de la India]. Es prácticamente la señora de la casa, ya sea como madre o hermana del varón de más edad. Está reconocida legalmente. El principio de la ley malaya es que toda la propiedad le pertenece a ella y el hombre más anciano es simplemente el administrador en su nombre... Su educación general está a la par con la de sus hermanos, y su capacidad intelectual en materia de estudios no es en absoluto inferior. Ha habido y hay damas de notables logros en Kerala (Shungoony Menon, 1998, p. 49 en Pillai, 2015, p. 130).

Los siguientes epígrafes pretenden examinar, en primer lugar, la institución de *la familia* como un producto necesariamente occidental y, por ende, religioso, patriarcal y capitalista que se contrapuso al modelo keralite. En otras palabras, los británicos importaron a Kerala sus dogmas (hogar nuclear, divorcio, maternidad, descendencia, heterosexualidad...), suceso que topó con un lote de tradiciones y prácticas en torno a la familia totalmente opuestas (hogares comunales, adulterio, poliandria, división de tareas domésticas, mujeres con capacidad de decisión...). Estos elementos parecían entrar en conflicto con la vida conyugal de Reino Unido y, como se pretende demostrar en este capítulo, los administradores coloniales se empeñaron en acabar con este sistema para así facilitar el tránsito de lo administrativo a lo cultural.

Para este fin, no solo nos apoyamos en la literatura científica, sino que, además, acudimos a fuentes misioneras del siglo XIX ya que estas nos brindan testimonios de primera mano. Nos basamos en una crónica escrita por el reverendo irlandés Samuel Mateer, *Native Life in Travancore* (1883) y es por eso que, en ocasiones, Kerala aparecerá como Travancore, en referencia a su nombre anterior a la independencia del país. De esta forma, la primera parte del texto se presenta como un epígrafe teórico que, tomando prestado de la historiografía y de los estudios culturales, no solo describe el fenómeno de matrilinealidad en el subcontinente, sino que señala la interacción entre este suceso y la intervención colonial. Con el fin de comprobar que estos fenómenos no solo tuvieron un impacto significativo en las poblaciones keralites del siglo XIX, sino un eco que aún resuena en la costa Mala-

bar, este manuscrito acerca varias historias actuales en torno a la cuestión matrilineal. Más tarde, y a modo de capítulo práctico, se inserta un análisis que pretende relacionar la transición de un modelo más flexible para con la experiencia femenina a uno de naturaleza más patriarcal a través de la obra *The Better Man* (2000) de Anita Nair, además de otros relatos que nos propone Janaki Abraham (2011).

LA FAMILIA OCCIDENTAL: DIOS, DINERO Y PATRIARCADO

Dada la profundidad y la complejidad del tema, la siguiente introducción sobre la familia como un instrumento colonial que es atravesado por una serie de categorías como el cristianismo, el capitalismo o el patriarcado peca de superficial, pero es fundamental para comprender los siguientes epígrafes. Es una tarea complicada el dibujar una línea recta y cronológica que atraviese estos fenómenos sin mucho sobresalto, ya que todas estas circunstancias se orquestan simétricamente. Por ese motivo se comenzará con un breve comentario en torno a la familia desde la legislación grecorromana. Estatutos que, más tarde, suministrarán al discurso religioso de numerosos preceptos. A continuación, este manuscrito reiterará que el episodio del colonialismo funcionó como un vehículo de importación de estas premisas. Finaliza esta sección destapando una correspondencia entre la familia y el sistema de (re)producción capitalista. Me hubiese gustado disponer la siguiente observación en un formato más asequible, pero me es imposible desliar la cuestión femenina de los interrogantes anteriores, por lo que esta se desglosará a medida que avanzamos en nuestra lectura.

En primer lugar, es importante destacar los minuendos religiosos del término y para ello acudo al siguiente comentario de John Witte en su obra *From Sacrament to Contract: Marriage, Religion and Law in Western Tradition* (1997). El autor plantea que la familia no es tanto una fabricación cristiana o bíblica que se inserta dialéctica y performativamente en Europa, sino más bien el resultado de un flujo incesante de filosofías y leyes que más tarde fueron adoptadas y reconfiguradas por el cristianismo y sus numerosas escuelas:

Mucho antes de la cristianización del Imperio Romano en el siglo IV, el derecho romano definía el “matrimonio legítimo” como “la unión de un hombre y una mujer, una aso-

ciación para toda la vida en la que intervienen tanto la ley divina como la humana”. Esta formulación de mediados del siglo III, por el jurista estoico Herennius Modestinus, concordaba con las enseñanzas estoicas de su maestro, Ulpiano, que calificaba el matrimonio de “comunidad inseparable” y “unión sagrada y duradera”, que debía “contraerse voluntariamente” en aras del “afecto conyugal” y la “propagación de la descendencia” (Witte, 1997, p. 24).

El autor concluye que la idea del matrimonio occidental, es decir la unión de un hombre y una mujer que se encuentran con fines amorosos, amistosos y de procreación, deriva de la antigua filosofía griega, así como de la jurisdicción romana. El propio Platón ya entendía el matrimonio como el cimiento de la *polis*, ya que esta unión tenía un carácter contractual y una clara finalidad de auxiliar a la comunidad. En esta línea, los estoicos romanos ampliaron la visión de los griegos y abordaron una serie de cuestiones tales como la monogamia o la procreación, pero también disertaron sobre cómo el hogar es esencial para la civilización (Witte, 1997, pp. 16-23). Este énfasis primigenio de la familia como un instrumento gubernamental, o con intereses gubernamentales, secunda mi hipótesis principal cuando se afirma que, ya desde hace siglos, la familia fue construida como una unidad que ha de servir instrucciones administrativas que después se traducirá en capitalismo e imperio.

A pesar de estas disparidades legislativas y filosóficas entre romanos y griegos, parece sensato argumentar que el cristianismo se nutriría más tarde de todas estas reflexiones que parecen ser precursoras de muchos dogmas de la tradición judeo-cristiana: heterosexualidad, divorcio, comunidad, o procreación, entre otras apreciaciones. No obstante, con la entrada del cristianismo en Europa, se proyectaría una sombra aún más misógina sobre esta cuestión. Basta con echar un vistazo al Génesis y a la alegoría del Jardín del Edén. Dios tomó una costilla del hombre para crear a la mujer, y luego sustituyó la cavidad con carne, aunque la elección de las palabras no es accidental:

La palabra hebrea para carne (*basar*) se traduce mejor como “sustancia humana” o “vida humana”. Estar unidos a través de la misma carne significa “la comunión del hombre y la mujer en su sentido más amplio –corporal y espiritual–, ayuda y comprensión mutua, gozo y satisfacción el uno del otro” (Witte, 1997, p. 33).

Algunos leerían esta alegoría como un matrimonio forzado donde la mujer es penetrada, sin consentimiento alguno, por la carne del hombre, para así unirlos en comunión. Siguiendo esta lectura por el Génesis, se describe a Eva como “ayudante del hombre” (*ezer* en hebreo), lo cual no es despectivo como podría pensarse en un principio, aunque la paradoja es en sí patriarcal. Este término se utiliza repetidamente a lo largo de la Biblia para referirse al propio Dios y a su papel creador. Sin embargo, expertos en estudios bíblicos confirman que este vocablo habría sido corrompido con posterioridad por pensadores cristianos que presuponen una relación de supremacía del hombre sobre la mujer (Witte, 1997, p. 33). Debido a este imaginario *basar*, donde el hombre y la mujer son uno, y uno sobre la otra (*ezer*), los cristianos dejaron de entender el matrimonio como una simple cuestión amorosa. Así el concepto bíblico de “convenio” surgió como un contrato en el que ambas partes se comprometen a avanzar de manera síncrona de por vida. Esta jurisdicción funcionó para la imposición de prácticas monógamas, procreacionistas, heterosexuales y crónicas, sin posibilidad de divorcio (Witte, 1997, p. 40). Similar a la propuesta grecorromana que ya se ha explicado.

Moviéndonos ahora a tiempos más contemporáneos, la justificación imperialista nace en el siglo XVIII como un proyecto filial para con sus colonias y protectorados, así como la dependencia de un infante hacia sus progenitores, o lo que los británicos llamarán más tarde *Commonwealth* (Mancomunidad de naciones). La alegoría de Reino Unido como madre de sus colonias toma forma en cuanto echamos un vistazo a la obra *Mapa de la Federación Imperial* (1886), pintura de Walter Crane.

En esta obra recargada de simbología podemos observar a Britania, la personificación femenina de Gran Bretaña, en el centro de la composición. Se nos presenta como una guerrera, portando un yelmo, un tridente y un escudo, dispuesta a proteger y a defender al resto de personajes de la obra, que aparecen semidesnudos, indefensos, y rodeados de criaturas salvajes y otra mucha flora exótica. Britania aparece sentada sobre el globo de Atlas, en una posición de dominación, y con la expresión “Trabajo Humano” escrito sobre su túnica. Sin embargo, al margen superior aparecen tres musas sujetando unos faldones con las palabras: freedom (libertad), fraternity (fraternidad) y federation (federación), sugiriendo una supuesta correlación de hermandad y democracia entre el imperio y sus colonias. No obstante, la imagen de Britania, junto con otros soldados británicos que aparecen en la obra, parece representar la violenta dependencia entre ambas partes.



Walter Crane, Mapa de la Federación Imperial (1886) (Boston Public Library).

Incluso si la intención de esta obra fue la de estimular una visión del imperio británico y sus territorios como hermanos, la pintura de Crane pone en evidencia que la fábula de la familia imperial fue instrumentalizada por la administración colonial para generar un supuesto sentimiento de confraternidad. Sin embargo, y como se ha insinuado en párrafos anteriores, esta sinergia nunca sucedió horizontalmente, sino verticalmente. Las poblaciones coloniales vieron entonces a Gran Bretaña como una madre autoritaria, no como un igual, o en palabras de Cleall *et al.*: “[el Imperio Británico] se convirtió en un asunto familiar o un proyecto doméstico, tanto en teoría como en práctica; una imaginación y una experiencia, un deber y una emoción, sangre y metáfora, la familia se transformó en el nervio central del imperio” (2013, p. 137).

En otras palabras, mientras que la familia se desarrolló en Inglaterra y otras partes de Gran Bretaña a través de circunstancias simbólicas como la religión, el

patriarcado o el capitalismo, el negocio imperial como institución material y figurada se transformó en cabeza de familia de sus dominios. Esta relación paternal(ista) no solo se experimenta a nivel político o cartográfico, las poblaciones indígenas fueron vistas como niños que requerían ser educados y guiados por un progenitor aparentemente más experimentado. W. Cohen va más allá y secunda esto cuando afirma que “como resultado, los administradores europeos, sea conscientemente o no, extendieron a ultramar un sistema de gobierno que parece haber seguido un modelo de relación autoritaria entre padres e hijos” (1970, p. 427). Esta dependencia familiar se ilustra en la siguiente viñeta. Britania, en posición maternal, protege a Hibernia (Irlanda) con la fuerza de la Ley contra la Anarquía.



John Tenniel, *Dos Fuerzas* (1881) (Meisterdrucke.uk)

La introducción de caracteres coloniales en los modelos de familia en los siglos XVIII y XIX no solo se desarrolló bajo este imaginario fraternal, sino también bajo caracteres económicos. El imperialismo y el capitalismo se asociaron en Occidente, retroalimentando sus propósitos. El primero no podría haber existido sin el segundo, pero el auge del capitalismo está irrefutablemente asociado a la naturaleza extractivista de la empresa colonial. De esta forma, la teoría económica también se trasplantó a la experiencia familiar. Usando el modelo propuesto por Milner-Thorton (2007), las familias parecen clasificarse en, por un lado, tradicionales, con un “interés en la comunalidad familiar, poco individualismo, hogares grandes, padres e hijos compartiendo residencias con abuelos y tíos, matrimonios concertados por los progenitores, casarse a una edad temprana y el bajo estatus de las mujeres” (pp. 111-135). Mientras que, por otro lado, las familias modernas –modernas debido a los procesos capitalistas de industrialización y urbanización– se concentran “en el individualismo, el alto estatus de la mujer, el matrimonio adulto, los matrimonios negociados por la pareja, la autonomía de los hijos y los hogares pequeños formados principalmente por padres e hijos” (Milner-Thorton, 2007, p. 116).

Según este modelo, la familia europea parece haber evolucionado de una administración comunal a una privada. Como señalan algunos teóricos marxistas y expertos en teoría capitalista (G. Jones y Mary Rose 2012, David Levine 2013, Holmstrom 1984) esta progresión se debe a una producción de capital generacional (herencia) además de una dependencia patriarcal (aprisionamiento femenino en la esfera privada). El propio Friedrich Engels plantea que la glorificación de la propiedad privada por encima de la propiedad comunal es una clara invitación al patriarcado y al matrimonio monógamo y, por tanto, a “la exclusión de la esposa de la producción social y la subyugación de un sexo por el otro” (A. West y D. Torr, 1988, p. 69, en Grassby, 2011, p. 7). Es por lo que este ensayo habla de la agenda capitalista como el eje que vertebra las diferentes opresiones patriarcales dentro de la familia. De hecho, argumentan algunos académicos (Hartmann, 1979 o Hunt, 1986), que el matrimonio es la base material del patriarcado, ya que otorga a los hombres el control sobre el trabajo y el salario de las mujeres. Es en sí mismo una institución que actúa como una barrera contractual que impide a las mujeres acceder al mundo laboral, ya que su único propósito es servir al hombre, tanto personal como sexualmente (Levine, 2013, pp. 11-12).

Continuando con dicho comentario que imbrica lo colonial, lo capital y lo patriarcal, me gustaría acabar esta breve observación con un episodio *in situ*, en este caso desde la experiencia india. Ya desde los primeros encuentros entre indios y británicos se produjo una intervención fundamental para con las familias locales. En primer lugar, con el levantamiento de los acantonamientos (barrios residenciales para los colonizadores), estos introdujeron en sus hogares a hombres, mujeres y niños indígenas como internos, separándolos de sus familias. En esta línea, Plane argumenta que este suceso no solo buscaba esclavizar a las poblaciones locales desde la servidumbre sino,

Algunos esperaban erradicar la poliginia y el divorcio; otros, animar a los hombres [indios] a asumir papeles de liderazgo como cabezas de familia; y otros, menos interesados en estas cuestiones, simplemente en incorporar a los indios a los hogares ingleses como sirvientes. Todo ello contribuyó a crear nuevos vínculos, un nuevo tipo de “matrimonio indio”, siempre partiendo del guirigay de relaciones conyugales que ya existía entre las poblaciones nativas (x-xi en Philipps, 2009, p. 244).

Esto sin mencionar que la violación de mujeres indígenas era común en espacios británicos, engendrando nuevos mestizos que diversificaron una jerarquía ya de por sí problemática en el país (Wilson, 1984). Otro hecho significativo es que el Parlamento del Reino Unido aprobó la Ley de Enfermedades Contagiosas en 1864, que no solo fue un medio para evitar que los funcionarios coloniales contrajeran infecciones venéreas, sino que también impedía el mestizaje (Ridula, 2000, pp. 1470-1476). Esta ley fue, de hecho, la precursora de la ya conocida y abolida sección 377 del código penal indio, que perseguía la homosexualidad bajo el principio de regular “relaciones carnales contra el orden natural”. Para evitar esta mezclanza familiar entre nativos y británicos, un gran número de mujeres blancas, conocidas como *memsahibs*, fueron enviadas a las colonias para procurar la pureza de los hijos del Imperio.

Como ya se adelantó al inicio de este epígrafe, lo que se ha presentado aquí es bastante genérico, aunque pertinente puesto que destapa algunas cuestiones que se desglosarán más adelante. Mi intención con este pequeño boceto introductorio es el de destapar una serie de incógnitas que serán desarrolladas en los siguientes epígrafes. El eco religioso ayudará a entender, en primer lugar, la conmoción de algunos misioneros ante el sistema matrilineal y su flexibilidad moral y contractual. Eso sin

mencionar que existe un proceso de acomodación de dichas doctrinas a través de la agenda proselitista. La afirmación de la familia occidental como un fruto capitalista se entenderá una vez que se esclarezcan las intenciones británicas en torno a la reagrupación familiar y la propiedad privada, que, adelante, es primordial para la experiencia matrilineal. No es necesario repetir que los apuntes que se hacen aquí con relación al género son indispensables para comprender un sistema que, como sugiero en la introducción de este ensayo, supuso un remedio para el despotismo patriarcal.

LA INTROMISIÓN COLONIAL EN LOS HOGARES MATRILINEALES

Este apartado ahondará en algunas de las cuestiones ya apuntadas anteriormente, ampliando así nuestro conocimiento sobre la interacción entre el sistema matrilineal y el colonialismo británico. Las relaciones familiares en Travancore fueron descritas por los misioneros británicos bajo una luz un tanto libertina y es que hay que recordar que prácticas como la poligamia, el adulterio o el divorcio eran comunes en el reino. Prácticas contrarias a los dogmas grecorromanos y cristianos endémicos al viejo continente. No obstante, estas dinámicas eran tan irregulares que habrían variado según la región, la comunidad o incluso el hogar. La indignación de los funcionarios coloniales no era meramente ideológica, estas fluctuaciones y alteraciones etnográficas complicaron las pretensiones administrativas y burocráticas del imperio, ya que resultó en una tarea casi imposible el registrar todos estos modos de convivencia. Aunque, de entre estos patrones, uno de los enigmas más excéntricos para los británicos fue el sistema matrilineal que, como ya se ha señalado, se basa en el parentesco y linaje dispuesto a través de la madre.

El origen de este sistema sigue siendo un misterio, pero el historiador Manu S. Pillai nos regala una interesantísima teoría, fruto de sus estudios sobre literatura malabar. La mitología keralite relata que la región surge en el momento en el que Parasurama, un héroe legendario, arroja su hacha al océano, de donde brota la tierra. Pillai, sin embargo, rescata un nuevo relato que aporta profundidad a este mito. El héroe, además de llamar a la tierra, también invocó a demonios femeninos (*rakshasa*) para complacer a Brahma. Se cree que los Nayars, la casta matrilineal de la región, descienden directamente de estas criaturas (Pillai, 2015, p. 172). Como observamos en esta parábola, la demonización de la mujer empoderada se torna un tropo universal.

Ya se apuntó en la introducción de este ensayo que las mujeres con cierta autonomía y determinación en el sur de la India eran vistas como autoritarias. Esto no solo viene dado tras siglos de sucesos o circunstancias más o menos patriarcales, son vistas con recelo incluso antes de configurarse como población matrilineal.

Entrando ahora en terrenos menos mitológicos, Jeffrey Stone (1988) remonta este sistema al siglo XI y, según el autor, se origina tras una guerra entre las dinastías Chera y Chola (p. 646). Esta asociación militar concuerda con la hipótesis de Pillai cuando narra que los hombres Nayar, cuyas ocupaciones transcurrían entre gimnasios militares y campos de batalla, tenían poco tiempo para las responsabilidades domésticas, por lo que las mujeres, en ausencia de los hombres, se convirtieron en amas de casa (Pillai, 2015, pp. 172-173). El sistema matrilineal fue tan común que incluso las familias reales de Cochin y Travancore siguieron esta doctrina y, así, el heredero al trono siempre sería el hijo mayor de cualquiera de las hermanas del gobernante. Si el nuevo rajá era aún demasiado joven para gobernar, su tía podía ejercer de regente hasta que el muchacho tuviera edad suficiente. Para comprender mejor la magnitud de este fenómeno, en 1891 casi la mitad de la población de Kerala seguía el modelo matrilineal (Stone, 1988, p. 648).

A su llegada a Travancore, los misioneros encontraron un modelo de familia que se desviaba de este contrato monógamo, secular e institucionalizado que se ha venido discutiendo hasta ahora. Se trataba más bien de una relación, o *sambandhama*, una “alianza puramente fugitiva y rescindible a voluntad” (Mateer, 1883, p. 475). Explica el reverendo que incluso el vínculo entre hermanos era más sacrosanto que el de un matrimonio keralite (Mateer, 1883, p. 483). Del mismo modo, Balai Chandra Paul (1949) afirma que la promiscuidad era habitual ya que el matrimonio no se institucionalizó, sino que evolucionó orgánicamente de un sistema polígamo hacia un orden monógamo dependiente de las leyes de herencia y linaje (pp. 3-7). Además, mientras que la poligamia era habitual en el país, la polian-dria también estaba permitida en Kerala. Incluso la hipergamia era común dentro de la casta Nayar, es decir casarse con alguien de una casta superior. Los keralites no solo podían tener más de un marido, sino que también podían divorciarse sin mucho estigma (Pillai, 2015, p. 73). No es de extrañar que, de entre todos los funcionarios del imperio, fueran quizás los misioneros los más contrariados por este sentir familiar. Esto iba más allá de un asunto demográfico, dicho “libertinaje” no solo atentaba contra su empresa sino contra dogmas y creencias propios.

Este ensayo coincide, por tanto, con aquellos teóricos poscoloniales (Marks y Rathbone, 1983 o Hansen y Strobel, 1985), quienes señalan que el término *familia* podría haberse forzado en el escenario colonial. Es más, el propio término, del latín *famulus*, sirviente o esclavo, ya hace referencia a esta dinámica de sumisión y poderes. En Kerala, en cambio, estas filiaciones indígenas carecieron de oficialidad (o al menos en términos legislativos contemporáneos) y gozaban de una fluidez moral y relacional que prevenía la resistencia de la línea entre lo privado y lo público, al tiempo que desafiaban algunas cuestiones conyugales como la monogamia o el patriarcado, o, en palabras de Ghosh,

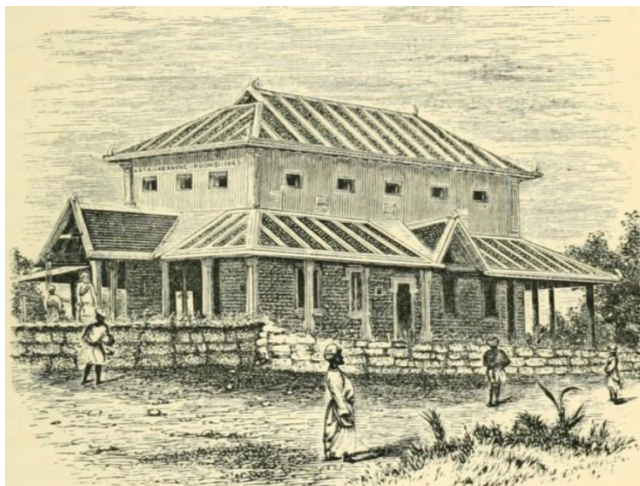
Jueces y oficiales británicos apuntaron en repetidas ocasiones que uno de los mayores obstáculos en la negociación entre códigos legales británicos y prácticas locales en torno a la familia yacía en que estas relaciones quedaban fuera de las definiciones convencionales del término: concubinato, hogar, esclavitud y poligamia; entorpeciendo así el intervencionismo colonial (2006, pp. 11-12).

Mientras que en algunas partes de la India era consuetudinario que una mujer viviera bajo la sombra de su marido y la familia de este, lo matrilineal supuso un paradigma más generoso para algunas mujeres. Este modelo redujo la fricción de una serie de condiciones positivas para la mujer, lo que suavizó de alguna manera algunas opresiones patriarcales o, en palabras de Stone, “el sistema no era matriarcal —las mujeres no gobernaban el hogar—, pero les concedía mayor libertad, capacidad de elección y respeto de los que habrían encontrado en cualquier otra parte del mundo hasta el siglo xx” (1988, p. 35). Además, aunque la hipergamia no sea necesariamente una práctica feminista, sí permitió cierta flexibilidad en términos de emancipación sexual. No se trata de un debate ético, ni siquiera religioso, sino biológico. Si la sucesión —y por tanto el capital, los privilegios y la herencia— se produce por parte de la madre, la figura del padre es irrelevante para la conformación de la unidad doméstica. Es entonces cuando el adulterio se normaliza, aunque muy tímidamente, en la región:

Ciertamente eran padres de maharajás, pero en el sistema matrilineal no importaba tanto quién era tu padre como quiénes eran tu madre y tu tío. Aquellos más acostumbrados a la tradición patriarcal, todo esto les parecía bastante extravagante y quizá incluso antinatu-

ral. Pero, como señala con nostalgia el escritor de *The Lady*, estos hijos y maridos estaban “acostumbrados a este tipo de procedimiento tras tantos siglos en activo” y decían con “sonrisas en los labios” que estaban destinados a ser ciudadanos en la sombra, aunque hubieran nacido o se hubieran casado con miembros de la realeza (Stone, 1988, p. 35).

La administración cristiana, que coquetea con las autoridades coloniales, pretendía acabar con este modelo tan inoportuno para la instauración de políticas culturales y administrativas en el territorio. De esta forma, los misioneros británicos intentaron formalizar el matrimonio y la familia, transformándolos en un “sistema formal y legalmente reconocible” en lugar del “proceso fluido y dialógico” que solía ser (Tashjian y Almmann, 2000, p. 75). Formalización no tanto en su acepción sacrosanta o amorosa, sino como herramienta de tabulación censal. En Travancore era común encontrar grandes mansiones abarrotadas por miembros de la “familia” que podían o no estar emparentados genéticamente: tíos políticos, yernos, suegras, primos lejanos... Es decir, un sistema de administración comunalista, como explicaba Milner-Thornton anteriormente. La matrilinealidad, con su ambigua distribución familiar, era incompatible con los principios administrativos de la colonia (Potthast-Jutkeit, 1997, p. 117). Para comprender mejor la magnitud de tales edificaciones, se adjunta aquí una ilustración de un antiguo hogar nayar:



Antigua casa nayar (Mateer, 1883)

Cuando se apunta que la administración colonial y eclesiástica compartían intereses, me refiero a que el sistema matrilineal era contrario no solo a las premisas cristianas sino a las nuevas reformas fiscales traídas desde Gran Bretaña. Este modelo todavía presente en el Reino Unido recauda impuestos por hogares, y no por individuos. Vivir una construcción colosal con decenas de habitantes en lugar de numerosas casas, perjudicó las intenciones económicas del imperio. Mateer insiste en que esos hogares abarrotados de gente no producirán tanto capital como vivir en diferentes unidades domésticas (Mateer, 1883, p. 210). Sobre todo, dice el misionero, porque algunos miembros son dependientes del salario de otros, mientras que al vivir separados están obligados a participar del engranaje del capitalismo o, en palabras de Phillips, “podría haber parecido que el colonialismo necesitaba a las familias como sus unidades de producción y consumo” (2009, p. 250). “Descomunalar” la propiedad va, por tanto, más allá de la fragmentación de las familias indígenas por razones ideológicas. Para frenar esto, los misioneros invitaron a las familias keralites, a través de lecciones escolares y sermones eclesiásticos, a disolver sus viviendas comunales y empezar a establecer nuevas poblaciones nucleares que podrían resumirse en madre, padre e hijos (Mateer, 1883, p. 182).

Esta breve contextualización en torno a la construcción de la familia en India como un producto capitalista y patriarcal cobra sentido cuando leemos los sentimientos de algunos misioneros hacia el proyecto matrilineal. Este sistema existe en oposición a la moral de los misioneros y por eso insiste en que el matrimonio matrilineal se caracteriza “por la ausencia de las ventajas y beneficios del verdadero matrimonio, y de los privilegios familiares que los hombres tanto aprecian, y con razón” (Mateer, 1883, p. 179). Estos privilegios son una clara referencia a la familia como una unidad de consumo, pero también las supervisiones capitalistas en torno a la experiencia femenina. Entendemos por regulación la dependencia material a la que algunos maridos someten a sus esposas, excluyéndolas del acceso a recursos productivos. Por no mencionar que, aun siendo una mujer trabajadora, también es de esperar que cumpla con determinadas tareas domésticas y familiares.

Esta organización patriarcal es lo que Mukopadhyay y Seymour (1994) llaman “patrifocal”, o la regulación sobre los proyectos de vida de la mujer: residencia, descendencia, herencia o sucesión, acontecimientos que se concentran en la decisión del hombre (p. 17). Como ya se ha apuntado, bajo el sistema matrilineal estos juicios recaían en la figura femenina. Con la entrada de un modelo occidental en la India,

es el hombre quien toma el mando de la gestión doméstica. Como se ha explicado anteriormente, la jerarquía nuclear beneficia al marido, quien, a pesar de ser explotado en la cadena de producción capital, sigue teniendo el poder en las cuestiones familiares. Nótese en la siguiente cita el tono violento que utiliza el reverendo Mateer cuando explica que la emancipación femenina es una transgresión contra la ley divina. Esta ofensa, argumenta el misionero, no está exenta de castigo:

El amor y los afectos más nobles, los derechos de los padres a el orden doméstico, la obligación de proteger a los más débiles, esposa y a los hijos, el derecho de hombres y mujeres a la felicidad doméstica, todo es más o menos ignorado; y esta violación de la ley divina lleva consigo su propio castigo a través de desacuerdos conyugales y problemas sexuales de todo tipo (Mateer, 1883, pp. 179-180).

A pesar de que Mateer pretende dibujarnos a una esposa dictatorial que regenta y somete a su marido, las mujeres asalariadas en la Kerala colonial no era un fenómeno recurrente. Katrak (1996) va más allá y sugiere que este arquetipo de la mujer mandona entró en conflicto con algunas premisas occidentales en torno a la domesticidad femenina, amor romántico o familia. La autora señala que uno de los mecanismos utilizados por los misioneros para intervenir el sistema matrilineal fue el equiparar la feminidad con la maternidad (p. 275). Hasta ese momento padres y madres compartían las tareas de cuidados y crianza y esto otorgaba a las mujeres nayar algunas ventajas y libertades conyugales. Es entonces cuando el reverendo pervierte este aparente igualitarismo para presentar a las mujeres en contra de la propia naturaleza del matrimonio. El misionero se siente tremendamente contrariado por el hecho de que algunas esposas pidan a sus maridos que realicen tareas domésticas. Esto, dice el misionero, posiciona a los hombres como un mero convencionalismo en el matrimonio ya que son ellas las que deberían ocuparse de supervisar el hogar (Mateer, 1883, p. 179-180).

Fue entonces cuando los británicos a cargo de escuelas femeninas se esforzaron en transformar a las niñas nayar en “buenas esposas y madres”. Como escribió la señora Allen, esposa de un misionero enviado al sur, “nuestros hogares cristianos nunca serán lo que deben ser hasta que tengamos en ellos a madres educadas y atemorizadas por Dios, madres que puedan instruir a sus hijos en el buen camino” (Informe de la CWM de 1837 en Haggis, 2020, p. 113). No se las entrenaba única-

mente para cumplir con labores domésticas, también se las instruía en un modelo de feminidad transportado, por supuesto, desde Gran Bretaña (Informe de la CWM de 1894 en Haggis, 2020, p. 14). Premisas y concepciones sobre la familia (domesticidad, paternidad, maternidad, sexualidad, o incluso género) que, como afirman Cleall *et al.* (2013), fueron diseñadas por los poderes imperiales (p. 137). La introducción de códigos cristianos sobre la feminidad keralite chocó bruscamente con la idiosincrasia del sistema matrilineal. Katrak (1996) se suma a este debate para afirmar que el modelo de mujeridad que se transportó a los territorios de ultramar se ejemplificaba a través del arquetipo de “buenas esposas y madres, atadas a la casa, reprimidas sexualmente, confinadas a un espacio privado/doméstico y no público/político” (p. 275).

Tras mucha batalla por importar el sistema patrifocal, que dirían Mukhopadhyay y Seymour, a Kerala, los funcionarios del imperio acabaron zanjando este debate a base de legislarlo. El título de cabeza de familia, por ejemplo, se transfirió al varón de más edad por parte de madre (*karanavan*), convirtiéndose así los varones en responsables de la distribución del capital familiar (*Kerala Development Report*, p. 52). La matrilinealidad persistió durante siglos en la región, aunque tanto las autoridades locales como las coloniales se esforzaron en erradicar dicha práctica. La Ley de Regulación Nayar (Decreto I, 1912), por ejemplo, favoreció la protección de familias de corte occidentalista, aprobando estatutos a favor de los matrimonios civiles, la sucesión patrilineal o la tutela legal del padre (Puthenkalam, 1996, pp. 13-18). Los administradores coloniales, escépticos ante estas medidas, suplicaron al virrey que negociara con el marajá la disolución del sistema matrilineal, a lo que el monarca keralite accede:

Su Excelencia es consciente de que mi casa sigue la ley matrilineal por herencia y costumbre, y que la sucesión sucede por parte femenina. Por lo tanto, es necesaria una modificación, y me permito sugerir que, en lo que respecta a Travancore, el nombramiento del Regente se limite al “miembro femenino más antiguo de la familia reinante” que sobreviva. Confío en que esta sugerencia, que está en consonancia con las costumbres y tradiciones de mi casa, sea del agrado del gobierno de su Excelencia (en Pillai, 2015, pp. 124-125).

Podría concluirse del siguiente estudio que los conceptos de matrimonio y familia en el escenario keralite han sido pervertidos por los británicos ya que estos supu-

sieron un obstáculo para la imposición de dinámicas patriarcales, proselitistas, y coloniales. Dicha metamorfosis queda mejor ilustrada en el cuadro que se adjunta a continuación. *There comes Papa* (Ahí viene papá) pintado por Rami Varma en el siglo XIX, ilustra la mediación colonial en torno a la familia y la redefinición de los papeles patriarcales: “la madre expectante que espera al padre para completar el retrato de una pequeña y feliz familia nuclear [...] se representa aquí como icono del nuevo ideal de familia” (Dinkar, 2014, p. 8). Por el contrario, y en un tono un tanto más agradable, también se ha presentado que el debate matrilineal otorgó a las mujeres cierta autonomía sobre su experiencia económica y doméstica.



There Comes Papa (Rami Varma)

Este análisis, junto con el anterior, funcionan como antesala de lo que será un comentario práctico en el que se explorará cómo la implementación de estas categorías occidentales distorsionó la escena familiar de Kerala. Para ello, situaré al lector en una posición voyeur, como quien observa a escondidas a través de la ventana de

un hogar matrilineal. Hogares e historias que nos proporciona Anita Nair en su novela *The Better Man* (2000), además del trabajo biográfico de Janaki Abraham.

DE MUJER GOBERNOSA A ESPOSA SUMISA: RELATOS MATRILINEALES EN LA KERALA CONTEMPORÁNEA

Si bien es cierto que pocos literatos se han adentrado en la cuestión matrilineal, somos afortunados de que la escritora keralite Anita Nair haya recogido algunas de estas escenas costumbristas en su aclamada novela *The Better Man* (2000). Este subcapítulo, que parece funcionar como un epígrafe práctico a los anteriores bloques teóricos, hace hincapié en el transcurso matrilineal tras la intervención colonial y, por ende, tras la instalación de algunos de los mecanismos que ya se han desarrollado en este manuscrito. La novela gira en torno a Mukundan, un funcionario ya jubilado y soltero que regresa a su pueblo y se propone reparar la casa de su infancia en Kerala. A medida que avanza en la restauración, los fantasmas de su pasado vuelven para atormentarle. Hasta ahora este manuscrito se ha centrado en cuestiones bastante generales y polarizadas, pero *The Better Man* nos proporciona una perspectiva más intimista. Aporta, además, otros dos relatos recogidos en un estudio reciente, esta vez historias reales.

En el capítulo anterior se mencionaba que, en la India precolonial, el padre ocupaba un papel secundario dentro de este modelo. Sin embargo, Anita Nair nos presenta una figura masculina que presupone su poder dentro de la familia matrilineal y así ordena y distribuye su autoridad ante los miembros de esta. Achuthan, padre de Mukundan, es descrito como “insensible, brutal y tirano” (Nair, 2000, p. 343), y obliga a su hijo a cumplir con las expectativas masculinas de Occidente. El padre ejecuta su mando patriarcal sobre su familia y, además, espera que su hijo se comporte de igual manera. Aunque algunos de estos enunciados patriarcales parezcan universales, la retórica de la masculinidad en India no podría leerse sin evocar su pasado colonial. El hombre colonizado es dispuesto en un espacio de afeminamiento y fragilidad frente al hombre europeo que conquista y guerrillea. En esta línea, Dwi Prianti afirma que “la masculinidad [en Occidente] ha sido, de hecho, un proyecto que se basa en la individualidad, y se ha expresado a través de la necesidad de distinguir entre el yo (sujetos masculinos) y el otro” (Prianti, 2007, p. 706). Del

mismo modo, Dasgupta y Gokulsing (2000) profundizan en esa discusión y hacen una observación fascinante. Estos académicos sugieren que la identidad masculina en India surge tras la confrontación con los modos hipermasculinos del colonizador (p. 8). Tomando prestado de las reflexiones de Homi Bhabha, podríamos decir que el indio imita y se mimetiza con dicho carácter viril que, en ocasiones, resulta en una versión aún más exagerada y sintética.

Más adelante, Mukundan nos introduce el personaje de su madre, Paru Kutty, ya fallecida y que aparece como un fantasma recurrente para torturar la conciencia de su hijo. A pesar de ser la matriarca de una familia matrilineal, en vida sufrió la brutalidad y las constantes infidelidades de su marido. En su vejez, ya muy enferma, suplicó a su hijo que la llevara con él a la gran ciudad para así evitar enfrentarse a su maltratador, pero Mukundan prefirió no hacerlo. El espíritu de su madre confiesa que su muerte sucede accidentalmente tras caer por las escaleras, aunque ni los personajes ni la escritora confirman este suceso, sino que, al contrario, encapsulan este episodio en un halo de misterio y secretismo. Es innegable señalar que Paru Kutty está sometida al yugo de los hombres que la rodean; en primera escala, a su marido que la maltrata física y psicológicamente y, en un segundo plano, la complicidad misógina de su hijo.

Anita Nair continúa y nos describe un pasaje de la infancia de Mukundan en el que el protagonista se encuentra leyendo un libro de Charles Dickens y su padre lo reprende frente a todo el pueblo. El niño expresa su deseo de convertirse en escritor algún día, a lo que su padre responde: “¿No tienes nada mejor que hacer? ¿O es que te crees escritor? [...] Déjame decirte, niño, que destierres ese pensamiento de tu mente. Ningún hijo mío va a malgastar su vida intentando ser escritor” (Nair, 2000, pp. 43-44). Este fragmento no es casual. Esta profesión requiere de cierto grado de sensibilidad y apetito emocional, atributos frecuentemente relacionados con la esfera femenina. El hecho de que su padre haga hincapié en vocablos como “niño” o “hijo mío” solo refuerza su posición e intenciones patriarcales. Es en el siguiente párrafo donde se corroboran las expectativas de su padre en regular la masculinidad –no tanto en su dimensión sexual sino en su asociación cultural– de su hijo:

Debe haber heredado esta vena vagabunda de tu familia. ¿No tenías un tío que se fue a algún lugar de Tamilnadu a estudiar música? Nadie en mi familia ha tenido nunca

pretensiones artísticas. Y permítame decirle cuánto me alegro de ello. Somos una familia de hombres capaces y trabajadores. No criaturas ñoñas (*namby-pamby*) que recitan versos inútiles, hacen dibujitos (*pretty pictures*) o se pavonean por la ciudad y pueblos balando (Nair, 2000, pp. 45-46).

Su monólogo pone en evidencia una homofobia que bebe de los discursos occidentales descritos anteriormente en este ensayo. La elección de palabras por parte de la autora no es casual: “namby-pamby”, ñoño sería una traducción más o menos acertada, aunque tampoco simboliza a alguien que carece de fuerza y de valor, débil y sentimental. En este sentido, dice Prianti que mostrar “gentilidad y delicadeza, espiritualidad, vestimenta tradicional o una actitud cooperativa, son vistos como conductas poco viriles, irracionales, atrasadas, frágiles y otras características asociadas con inferioridad” (2007, p. 706). Otros académicos también sugieren las connotaciones homosexuales del término (M. Hatt, 2010; Goldman, 2016). El ímpetu homófobo de Achuthan queda aún más claro a medida que avanzamos en la lectura de la novela. *Pretty* (en referencia a *pretty pictures*, que se ha traducido aquí como “dibujitos”) es una palabra normalmente asociada a la “delicada belleza femenina,” especialmente de mujeres jóvenes. Yendo más allá, el término viene acompañado de cierto regusto sexualizador, ya que se refiere al aspecto agradable de las mujeres (Diccionario de Cambridge), haciendo de estas cuerpos pasivos para el disfrute fetichista del hombre. El arquetipo de gay *loca* (es decir afeminado) que se mueve pavoneándose, haciendo aspavientos exagerados, y con voz estridente y chirriante, también se evoca en este pasaje. Estas actitudes parecen amenazar y contradecir las estructuras hegemónicas de Occidente en torno a lo cisheteromasculino.

Como ya se ha indicado, anterior a la instauración colonial de modos de producción y de estructuras de género, hombres y mujeres compartían tareas domésticas. Con la llegada del episodio colonial, los hombres se convirtieron en proveedores económicos, y las mujeres en sujetos privados, dependientes de la “generosidad” de sus maridos. Su padre, garante de este legado patriarcal y colonial, desea que su hijo se sitúe en una posición vertical para con su futura esposa y familia. A diferencia de las antiguas familias matrilineales, en las que el matrimonio se instituía bajo premisas más igualitarias y democráticas, Achuthan hace hincapié en la subordinación de la mujer al hombre. Sin embargo, cuando Achuthan intenta apagar la vocación literaria de su hijo, su madre interviene en la conversación para contradecir la volun-

tad de su marido e invita al muchacho a perseguir sus sueños. Una vez más, Anita Nair no diseña este episodio accidentalmente. Las mujeres en la Kerala matrilineal también se encargaban, como cabezas de familia, de dictar el futuro de sus vástagos: matrimonios factibles, negocios, profesiones o incluso amistades. A pesar de su rol de esposa subordinada y violentada, Paru Kutty encuentra su agencia como matriarca y se atreve a desafiar a su marido después de tan violento incidente.

Esta resiliencia precolonial que cuestiona las vertebraciones occidentales en cuanto al género queda mejor ilustrada si atendemos al capítulo en el que la autora desvela el romance de Achuthan con Ammini, una joven “la mitad de su edad y de curvas exuberantes” (Nair, 2000, p. 57), lo que no hace sino sumar a la ecuación machista. Paru Kutty se siente completamente humillada porque el pueblo es conocedor de este hecho. Cansada de tanta vejación, la esposa hace un trabajo arqueológico para desenterrar su lugar matrilineal en el matrimonio y grita: “Estoy dispuesta a vivir con la vergüenza de que tengas una amante. Pero no voy a permitir que alardees de lo poco que signifique para ti. Soy tu esposa e insisto en que me trates con el respeto que me corresponde” (Nair, 2000, p. 74). Suponiendo la posición precaria y vulnerable de Paru Kutty, sí parece observarse cierta resistencia y contestación en sus palabras. “El respeto que me corresponde”, dice. Aunque esto pueda ser revisado desde diferentes lecturas, no parece sensato interpretar este episodio únicamente desde la lente feminista. Esto va más allá de su dignidad como mujer ya que, de ser así, no hubiese consentido el romance en primer lugar, aunque tampoco esté en posición de hacerlo. El hecho de que su marido mantenga una relación sexual y amorosa con otra vecina le es más o menos irrelevante. La esposa exige que se respeten sus derechos en la conversación contractual del matrimonio, es decir, “lo que me corresponde”.

En algún punto de la aventura extramatrimonial, Achuthan tiene la desfachatez de ofrecer alojamiento a su amante en la casa familiar. Paru Kutty, completamente obstinada por la situación, se niega y recuerda a su marido sus derechos matrilineales: “Será sobre mi cadáver. Mientras yo viva, decidiré quién vive en esta casa y quién no” (Nair, 2000, p. 74). La matrilinealidad en este caso, y como se ha intentado demostrar anteriormente, proporcionó a las mujeres cierta seguridad frente a la opresión de sus parientes masculinos. La disposición capital a través de la línea materna parecer haber funcionado entonces como un remedio para aliviar el despotismo misógino tan común en otras partes del país. Janaki Abraham (2011) emprende

un estudio que de alguna manera justifica esta escena. Ella plantea que la idea de un patriarca proveedor está sujeta a la dependencia que supone vivir en la casa del marido. Sabiendo que las esposas bajo el sistema matrilineal son las propietarias legales del hogar, son ellas las que asumen el papel de cabezas de familia, rompiendo así con esta dependencia masculina (pp. 80-81). Aunque subyugadas a sus parientes masculinos, sí es de recibo apuntar que este sistema que, aunque no endémico de Kerala, sí es autóctono en su ejecución, mitigó el yugo patriarcal en la zona.

Cierto es que la moraleja que persigue Anita Nair adopta un tono acusatorio, pero sí se intuye un alegato subyacente, casi entre líneas, que busca reconciliar un pasado matrilineal con su presente patriarcal. Esto sucede desde una posición pedagógica, donde el personaje de Mukundan evoluciona de ser una sombra menos hiperbólica de su padre a un “hombre mejor” (*The Better Man*), que desafía y cuestiona las convenciones patriarcales en torno a la familia. Sin embargo, ha de apuntarse que esta metamorfosis solo sucede tras la aparición fantasmal de su madre: “¿Dónde estabas cuando te necesitaba? Podrías haberme rescatado, pero decidiste no hacerlo” (Nair, 2000, p. 31). Concluye su discurso confesando que fue su marido quien la empujó escaleras abajo. Esta manifestación paranormal llega como una catarsis que desenreda las tensiones de todos los personajes simultáneamente. Desenmascara a su marido como un maltratador y a su hijo como su cómplice, aunque no desde el rencor, sino desde la perspectiva de una madre que reprende a su hijo ante una mala acción. Todo esto mientras recupera el espacio y gobierna su casa desde el más allá.

En un estudio reciente, Janaki Abraham no solo explora la problemática central de este ensayo, sino que también plantea algunos comentarios autoetnográficos que merecen ser interpretados. La académica nos presenta la historia de dos mujeres de Thalassery (norte de Kerala), criadas en una modalidad contemporánea de matrilinealidad. Así, el marido de Shamala insistió en romper con la tradición y adquirir él mismo una casa. Ya se ha apuntado varias veces que el hecho de ser ellas las propietarias otorgó a las mujeres keralites cierta flexibilidad en las dinámicas de género, como en el caso Paru Kutty. Aunque esto sucediera bajo la amenaza velada de echar al hombre de casa. Siendo ahora su marido el comprador, este ha desprovisto a Shamala de cualquier autonomía. La esposa empezó un pequeño negocio en su domicilio cosiendo blusas y otras prendas, pero su marido le pidió que abandonase este negocio “ya sabes que a ellos [los maridos] no les gusta una

mujer que trabaja. Ya sabes, piensan que sus ingresos deberían ser suficientes” (Abraham, 2011, p. 91).

El transcurso de un modelo matrilineal a patrilineal (que también puede formularse como de precolonial a colonial o de comunal a capitalista) catapultó la base material del patriarcado al crear nuevos modos de dependencia femenina. Paradójicamente, el marido de Shamala llegó a exigir a su mujer que abandonara la casa y emprendiera su negocio en otro lugar. Digo que este episodio es un tanto irónico porque, accidentalmente, secunda la hipótesis principal de este manuscrito cuando sostiene que la propiedad material actuó como un espacio seguro para las mujeres keralites. Esto se confirma en tanto la historia de Shamala se mueve en sentido contrario a la de Paru Kutty, quien encontró en el sistema matrilineal cierta potestad para prohibir a su marido instalar a su amante en casa. Shamala es incapaz de encontrar por sí misma un espacio de emancipación, puesto que no cuenta con ningún respaldo material o sustancial para combatir a su marido. Al contrario que las madres de la Kerala precolonial, con una clara función administrativa y gestora, Shamala se ve obligada a acudir al amparo de sus hijos para restaurar cierta autonomía laboral: “[sus hijos] le proporcionaron una alternativa al hogar conyugal, lo que a su vez daba margen para más negocios” (Abraham, 2011, p. 94).

Yeshoda, por el contrario, ilustra la otra cara de la moneda, un fenómeno que aún no se ha discutido en este trabajo. Las esposas matrilineales distan mucho de ser abastecedoras, ya que este papel se ha asociado tradicionalmente al marido, a quien sí le está permitido un empleo. Sin embargo, como es el caso de Yeshoda, cuando el marido se vuelve incapaz de proveer en el hogar matrilineal, estos pasan a depender económicamente de sus esposas, ya que son ellas las responsables de salvaguardar el legado y el patrimonio familiar. Una coyuntura un tanto excepcional puesto que, pese a velar por sus congéneres, las mujeres matrilineales suelen ocupar quehaceres domésticos y no jornaleros.

Tras años de facturas y medicamentos, la situación se volvió precaria para el matrimonio. Esta familia es especialmente particular puesto que carece de un *tharavad* (como ya se explicó, el término se refiere a estas grandes mansiones abarrotadas de parientes bajo el mismo techo), pese a ser estos hogares una de las insignias del sistema matrilineal. Los parientes masculinos de Yashoda, también económicamente independientes y emancipados a falta de un hogar común, se habrían hecho cargo de estos costes y responsables del enfermo, pero obviando que ella, sin empleo ni

marido que la aprovisione, se ha visto empujada a una posición aún más vulnerable y precaria (Abraham, 2011, p. 95). Ampliando los comentarios de Janaki Abraham me gustaría plantear que la protagonista de esta historia, que recordemos es verídica, parece atrapada en una narración esquizofrénica que tiene lugar en el punto donde se encuentran lo indígena y lo colonial. En otras palabras, se espera de ella que satisfaga ambas ansiedades; en un primer lugar, debe cumplir con las expectativas occidentales en torno al matrimonio, es decir, proporcionar tareas sexuales y domésticas y, en un segundo, debe actuar como una esposa matrilineal que administra y preserva su hogar.

Finalizo con el ánimo de haber desarticulado la creencia errónea de que la Kerala (pre)colonial se sustenta bajo un terreno protofeminista. Sin embargo, también sería deshonesto no reconocer que, al menos para las mujeres nayar, este sistema procuró ciertas tecnologías emancipadoras que fueron desconocidas para la mayoría de las indias. Se han presentado en este manuscrito diversas cuestiones en torno al sistema matrilineal que, como se ha repetido en numerosas ocasiones, no son más que afirmaciones vagas y que necesitarían de más escrutinio. Mi intención con esta misiva es la de traer al frente una serie de resultados tentativos que creo que pueden recogerse del estudio. En primer lugar, es innegable que las fabricaciones coloniales en torno a la familia (patriarcado, servidumbre, maternidad, monogamia, heterosexualidad, capitalismo, o divorcio) complicaron una visión quizás más liberal, al mismo tiempo que fomentaron sentimientos negativos en torno a prácticas ahora etiquetadas como “inmorales” (el divorcio, la poliandria, la diversidad sexogenérica, o la infidelidad).

Por otro lado, la distribución residencial en Travancore obstaculizó la introducción de modos de producción modernos y la subdivisión demográfica de las familias en el territorio. La hipótesis de este trabajo sugiere que la “descomunalización” de la propiedad fue fundamental para el orden colonial, estableciendo nuevos órdenes patriarcales. El acudir a la novela de Anita Nair, además de las historias que nos presenta Janaki Abraham, ha sido fundamental para respaldar las conjeturas que se plantean en los primeros apartados y esta es que el sistema matrilineal (especialmente a través de la acumulación de bienes materiales) supuso cierta emancipación económica y doméstica para las mujeres nayar. Sin embargo, estos relatos también nos han servido para confirmar que, lejos de ser un paradigma idílico, lo patrilineal

y los valores occidentales han mutado en nuevas formas de opresión dentro de un sistema que parecía funcionar como un ungüento ante las heridas del patriarcado.

Por desgracia, Kerala se enmarca en una posición bastante hermética para los indólogos no versados en lenguas drávidas. La realidad es que muchas de sus fuentes y textos no son traducidas más allá del Tamil o, en el mejor de los casos, el hindi, por lo que los especialistas fuera de India nos encontramos con un oscurantismo literario que dificulta el desarrollo de nuestros estudios. Es por eso que el capítulo práctico de este texto es tan breve. La novela de Anita Nair no versa exclusivamente sobre la experiencia matrilineal, esto es un tema que se traza de soslayo, al igual que las historias que nos narra Janaki Abraham. Sería entonces interesante el implementar en este análisis voyerista, que busca mirar tras las rendijas de hogares Keralites, nuevos pasajes que señalen a la metamorfosis de Kerala de un modelo matrilineal a patriarcal. Como se ha repetido en varias ocasiones, el modelo de matrilinealidad de Kerala tiene una serie de rasgos distintivos que lo convierte en autóctono. Parece pertinente entonces el detallar otros modelos matrilineales dentro de los territorios del imperio británico y analizar, como se ha intentado aquí, su resultado tras esta intervención colonial. En la escena jamaicana contamos con *Abeng* (1984) y *No Telephone to Heaven* (1987) de Michelle Cliff, mientras que en Ghana nos encontramos con “Something to talk about on the way to a funeral” y *The Dilemma of a Ghost* (1965), por la aclamada Ama Ata Aidoo, entre otros contextos poscoloniales.

BIBLIOGRAFÍA

- Abraham, J. (2011). Why did you send me like this?: Marriage, Matriliny and the ‘Providing Husband’ in North Kerala, India. *Asian Journal of Women’s Studies*, 17(2), 32-65. <http://dx.doi.org/10.1080/12259276.2011.11666107>
- Chacko, E. (2003). Marriage, development, and the status of women in Kerala, India. *Gender & Development*, 11(2), 52-59. <https://www.jstor.org/stable/4030640>
- Cleall, E., Ishiguro *et al.* (2013). Imperial Relations: Histories of family in the British Empire. *Journal of Colonialism and Colonial History*, 14(1). Project MUSE. doi:10.1353/cch.2013.0006
- Cohen, W. B. (1970). The Colonized as Child: British and French Colonial Rule. *African Historical Studies*, 3 (2), 427-431. <https://doi.org/10.2307/216227>

- Cuno, K. M. (2010). Family ideals, Colonialism and Law. *Journal of Women's History*, 22(4), 282-292. Project MUSE. muse.jhu.edu/article/405427
- Dinkar, N. (2014). Private Lives and Interior Spaces: Raja Ravi Varma's Scholar Paintings. *Art History*, 37(3), 510-535. doi:10.1111/1467-8365.12085
- Ghosh, D. (2006). *Sex and the Family in Colonial India: The Making of Empire*. Cambridge University Press.
- Goldman, J. (2016). Claude Vivier at the End. R. Sholl & S. Van Maas (eds.), *Contemporary Music and Spirituality*. <https://doi.org/10.4324/9781315573892>.
- Grassby, R. (2011). *Kinship and Capitalism: Marriage, Family and Business in the English-Speaking World, 1580-1740*. Cambridge University Press.
- Haggis, J. (2020). Ironies of Emancipation: Changing configurations of 'Women's Work' in the 'Mission of Sisterhood' to Indian Women. *Feminist Review*, 65(1), 108-126. <https://doi.org/10.1080/014177800406967>
- Hansen, K. T. & Strobel, M. (1985). Family History in Africa. *Trends in History*, 3, 127-149. https://doi.org/10.1300/J265V03N03_10
- Hartman, H. I. (1979). The unhappy marriage of Marxism and feminism: Towards a more progressive union. *Capital & Class*, 3(2), 1-33 <https://doi.org/10.1177/030981687900800102>.
- Hatt, M. (2010). The Book Beautiful: Reading, Vision, and the Homosexual Imagination in Late Victorian Britain. L. Cale & P. Bello (eds.), *Illustrations, Optics, and Objects in Nineteenth-Century Literary and Visual Cultures*, 167-184. Palgrave Macmillan.
- Holmstrom, N. (1984). A Marxist Theory of Women's Nature. *Ethics*, 94(3), pp. 456-473. <https://www.jstor.org/stable/2380818>.
- Hunt, M. R. (1986). *English urban families in trade, 1660-1800: The culture of early modern capitalism (marriage, debt, England)* [Tesis doctoral, New York University]. ProQuest Dissertations & Theses Global. <https://www.proquest.com/dissertations-theses/english-urban-families-trade-1660-1800-culture/docview/303509859/se-2>
- Jones, G., & Rose, M. (2012). *Family Capitalism*. Routledge.
- Katrak, K. H. (1996). Post-colonial Women's Colonised States: Mothering and m-othering in Bessie Head's A Question of Power and Kamala Das' My Story. *Journal of Gender Studies*, 5(3), 273-291.
- Levine, D. (2013). *Family Formation in an Age of Nascent Capitalism*. Academic Press, Inc.
- Marks, S. & Rathbone, R. (1983). The History of the Family in Africa: Introduction. *The Journal of African History*, 24(2), 145-161. <http://www.jstor.org/stable/181637>

- Mateer, S. (1883). *Native Life in Travancore*. Publ. W. H. Allen & Co.
- Milner-Thornton, J. (2007). A Feather Bed Dictionary: Colonialism and Sexuality. *History Compass*, 5(4), 1111-1135. <https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2007.00441.x>
- Mukopadhyay, C. C. & Seymour, S. (1994). *Women Education and Family Structure in India*. Westview Press.
- Nair, A. (2000). *The Better Man*. Penguin.
- Neff, D. L. (1994). The social construction of infertility: The case of the matrilineal Nāyars in South India. *Social Science & Medicine*, 39(4), 475-485. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(94\)90091-4](https://doi.org/10.1016/0277-9536(94)90091-4)
- Paul, B. C. (1949). The Development of Marriage in Ancient India (Doctoral dissertation). *SOAS University*. <https://doi.org/10.25501/SOAS.00029607>
- Phillips, R. (2009). Settler colonialism and the nuclear family. *The Canadian Geographer*, 53(2), 239-253. <https://doi.org/10.1111/j.1541-0064.2009.00256.x>
- Pillai, M. S. (2015). *Ivory Throne. Chronicles of the House of Travancore*. Harper Collins India.
- Potthast-Jutkeit, B. (1997). The history of family and colonialism: Examples from Africa, Latin America, and the Caribbean. *The History of the Family*, 2(2), 115-121. [https://doi.org/10.1016/S1081-602X\(97\)90001-4](https://doi.org/10.1016/S1081-602X(97)90001-4)
- Prianti, D. D. (2007). From Emasculated Subjects to Virile Citizens: Nationalism and Modern Dress in Indonesia, 1900-1949. S. Duddink (ed.), *Representing Masculinity: Male Citizenship in Modern Western Culture*, 235-257. Palgrave Macmillan.
- Puthenkalam, J. (1996). The Family Organization in the South-West of India. *Sociological Bulletin*, 15(2), 1-26. <https://doi.org/10.1177/003802291966>
- Ridula, R. (2000). Control and Resistance: The Working of the Contagious Diseases Acts in Bombay City. *Economic and Political Weekly*, 35(17), 1470-1476. <https://www.jstor.org/stable/4409206>
- Saradamon, K. (1999). *Matriliney Transformed. Family, Law and Ideology in Twentieth Century Travancore*. Sage Publications.
- Saravana, S. C. & Pushpa, K. S. (2017). Status of Women in Kerala. *International Journal of Advanced Research*, 5, 1726-1732. <http://dx.doi.org/10.21474/IJAR01/4892>
- Shungoonny, M. (1998). *History of Travancore from the Earliest Time*. Asian Educational Services.
- Stone, J. C. (1988). Imperialism, Colonialism and Cartography. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 13(1), 57-64.

- Tashjian, V. & Allman, J. (2000). *I Will Not Eat a Stone: A Women's History of Colonial Asante (Social History of Africa)*. Heinemann.
- Wilson, A. (1984). Mixed Race Children in British Society: Some Theoretical Considerations. *The British Journal of Sociology*, 35(1), 42-61. <https://www.jstor.org/stable/590550>
- Witte, J. (2012). *From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and the Law in the Western tradition*. Westminster John Knox Press.

SOBRE PLASTICIDADES ADOLESCENTES Y CRUELES TRANSACCIONES: *ÉPIFANÍA DE UNA SOMBRA*, DE MAURICIO WACQUEZ

SEBASTIÁN COTTENIE BRAVO

La familia, como siempre sucede con los *adefesios indefensos*, duplicó su crueldad.

SEVERO SARDUY

Este capítulo se centra en la representación de adolescencias “amariconadas” en la novela autobiográfica *Epifanía de una sombra* (2000) del escritor chileno Mauricio Wacquez. En concreto, se aborda cómo ciertas corporalidades disidentes develan la casa y la escuela en cuanto instituciones de domesticación sexual donde el cuerpo adolescente es plásticamente modelado (Malabou). Para dar cuenta de ello, analizo dos episodios de violación homosexual cuyo propósito es castigar aquellas corporalidades que tensionan los rectos (*straight*) imaginarios masculinos basados en la fantasía del Niño (Edelman). Desde una lectura *queer*, se propone que estos adolescentes sodomizados nos develan las pedagogías sexuales tradicionales en su carácter de pedagogías de la crueldad (Segato), al mismo tiempo que como manifestaciones solapadas del deseo homoerótico de sus pares masculinos.

INFANTILES INJURIAS

En 2011, el académico peruano Giancarlo Cornejo publica una autoetnografía *queer* donde, a partir de su propia experiencia, reflexiona sobre las injurias y las heridas

con las que el sujeto sexodisidente es “des-hecho por otros” (p. 82) desde su infancia. A modo de testimonio, advierte la dificultad de reconocerse a sí mismo como marica, debido a que dicho lugar de enunciación ha sido históricamente deshabilitado mediante la injuria homofóbica.

El insulto, por tanto, aparece caracterizado por el autor como una instancia performativa de despojamiento que vuelve vulnerable al niño marica marcándolo bajo el signo de la abyección. Si bien esta violencia atraviesa toda su infancia, su autoetnografía escenifica una suerte de grado cero, correspondiente a la primera vez que lo tratan de “maricón”. En tal oportunidad, la violencia sistémica es ejercida por una compañera de curso que, junto con denigrarlo por su afeminamiento, acaba golpeándolo. Pese a comprobar con indignación que “las normas pueden ‘usar’ el cuerpo de pequeños niños para herir y ratificarse” (p. 82), bien sabe el autor que esta niña no hablaba solamente por ella y que sus conocimientos tampoco eran solo suyos; puesto que, en última instancia, el episodio se inscribe en el marco de la “guerra declarada contra el niño afeminado” (p. 79), enfrentamiento o, mejor dicho, persecución cuyos principales campos de batalla son –según glosa– la escuela y el hogar.

Un episodio de la autoetnografía, por cierto, da cuenta de ello. Me refiero al pasaje cuando, preocupado por las burlas de sus compañeros, el profesor de educación física habla con el padre de Cornejo para reprocharle precisamente el afeminamiento de su hijo. “Al llegar a casa” –escribe– “mi padre me reprendió severamente. Él no dudó en culparme por la hostilización sistemática de la que era víctima en el colegio” (Cornejo, 2011, p. 86).

De este modo, esta traumática anécdota no solo expone la imbricación cómplice entre la casa (el padre) y la escuela (el profesor), verdaderos centros de exterminio para el niño marica; sino que, incluso, devela cómo los imperativos de masculinidad regulan –mejor dicho, enderezan– las corporalidades “torcidas” (Llamas, 1998) de niños y adolescentes disidentes. Nótese que es precisamente el instructor de educación física, “particularmente hostil” (p. 86) hacia Cornejo, quien, ante la “impotencia para modificar [su] afeminamiento” (p. 86), acaba llamándole la atención.

En la encrucijada de tales problemáticas, me interesa abordar a lo largo de este capítulo las intersecciones entre sexualidad masculina y violencia homofóbica que atraviesan *Epifanía de una sombra* (2000), novela autobiográfica póstuma de Mau-

ricio Wacquez¹ (Chile, 1939-2000). En concreto, persigo evidenciar cómo es que la representación wacqueziana de la violación entre adolescentes varones —aquella cuyo propósito es castigar al “maricón”— logra develar el hogar y la escuela como territorios de domesticación corporal. A modo de hipótesis, postulo que los dos episodios de violación (homo)sexual relatados en esta novela desenmascaran aquellas “pedagogías de la crueldad” (Segato) ejercidas al alero de instituciones educativas tradicionales, como son la familia y el colegio, visibilizando, a su vez, cómo es que esa misma violencia sexual permite a los perpetradores satisfacer solapadamente sus deseos homoeróticos sin siquiera tener que traspasar el mandato de masculinidad que, perversamente, los rige.

APUNTES SOBRE LA PLASTICIDAD DEL CUERPO ADOLESCENTE

Comienzo por esbozar, a modo de apunte teórico, una definición de la plasticidad a partir de la propuesta que Catherine Malabou (2013) desarrolla en *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica* (1994).² Remontándose a su etimología griega, la autora define este término como “el carácter de lo plástico, es decir, de lo que es susceptible tanto de *recibir* como de *dar forma*” (p. 28, el subrayado es mío). A modo de ejemplo, cita el caso de materias plásticas como la arcilla o la greda, susceptibles de *recibir forma*, así como el de las artes o la cirugía plásticas, dominios en los que el concepto refiere, más bien, al poder de *dar forma*. Pese a que, como vemos, se trata de un término propio del mundo del arte, la autora advierte

¹ Escritor chileno perteneciente a la generación de los Novísimos. Tras terminar sus estudios de Filosofía en la Universidad de Chile, se traslada en 1972 a España, país donde publica gran parte de su obra. Autor de estudios filosóficos (*Conocer Sartre y su obra*, 1979; *Sartre*, 1981), cuentos (*Excesos*, 1971) y *nouvelles* (*Toda la luz del mediodía*, 1965; *Paréntesis*, 1975; *Ella o el sueño de nadie*, 1983), se hizo internacionalmente conocido con la publicación de *Frente a un hombre armado* (1981), novela publicada en español y también traducida al francés. Durante sus últimos años de vida y bajo los estragos del VIH-sida, trabajó en una trilogía de memorias noveladas (*La Oscuridad*), de la que solo se ha publicado, en forma póstuma, el primer tomo: *Epifanía de una sombra* (2000).

² Una interesante recuperación crítica de este estudio filosófico en el horizonte de la ciudad letrada latinoamericana es la que realiza Javier Guerrero en *Tecnologías del cuerpo. Exhibicionismo y visualidad en América Latina* (2014). Mi recuperación de este concepto, por cierto, es deudora del estimulante uso que Guerrero hace del mismo a la hora de estudiar el archivo visual de escritores latinoamericanos.

que, “por extensión, la plasticidad designa la aptitud para la formación en general, para el modelaje por parte de la cultura y la educación” (p. 30). Es, pues, en ese sentido que resulta posible hablar aquí de una plasticidad del cuerpo adolescente, el cual, al ser imaginado como materia en crecimiento y transformación, se yergue como un territorio maleable. Cualidad enfatizada en el marco de una sociedad adultocéntrica que, como advierte Lourdes Gaitán en *Sociología de la infancia* (2006), explica la caracterización del infante menos como un ser (*human being*) que como un aún-no-ser o como un ser-que-será (*human becoming*).

Según precisa Malabou (2013), “es plástica aquella [materia] que guarda la forma, como el mármol de la estatua que, una vez configurada, no puede recuperar su forma inicial” (p. 30). Por consiguiente, lo plástico se diferencia de lo polimorfo en tanto “cede a la forma resistiendo a la deformación” (p. 30). Esta consideración resulta fundamental a la hora de pensar la plasticidad de la adolescencia debido a que, como advierte Marlene Wayar (2018), el régimen heterosexista y adultocéntrico pretende justamente fijar la inestabilidad de sus cuerpos en formación, vale decir, de darles una forma adecuada según sus parámetros de normalidad. De allí que gran parte de las políticas agenciadas por los adultos responsables de formarlos –tutores (familia) y educadores (escuela)– busquen intervenir (sobre) sus cuerpos mediante una serie de regulaciones heteronormativas capaces de asegurar una recta (*straight*) sexualidad.

Siguiendo la propuesta que Lee Edelman (2014) esgrime en *No al futuro* (2004), este disciplinamiento corporal se deja leer como una operación al servicio de la fantasía del Niño, horizonte de futuridad que –a decir del autor– regula el marco de todas las discusiones políticas. El presupuesto de que el cuerpo social debe sobrevivir (fantasía encarnada en la esperanzadora imagen del Niño) constituye una suerte de consenso que moldea la lógica misma con la que lo político ha sido históricamente pensado, tanto por la izquierda como por la derecha. La heteronormatividad se instala, entonces, como el principio organizador de las relaciones colectivas, quedando la política limitada al marco de lo que Edelman denomina futurismo reproductivo. A fin de ejemplificar esto en el contexto chileno donde se inscribe la novela de Wacquez, bien valdría remitirse a las décadas del setenta y del ochenta, época en la que la fantasía del Niño fue discursivamente encarnada tanto por la política del gobierno socialista de Salvador Allende (1970-1973) como por la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet (1973-1990). Es que, mientras uno de

los afiches de la Unidad Popular pregonaba esperanzadoramente que la felicidad de Chile comenzaba por los niños, la constitución chilena de 1980 obligaba, a su vez, a “protege[r] la vida del que está por nacer” (1981, p. 14).

Por otra parte, es interesante recordar que, como Kathryn Bond Stockton (2009) propone en *The Queer Child, or growing sideways in the twentieth century*, la figura del niño puede ser comprendida en el horizonte de lo *queer* en cuanto, a diferencia de la adultez, la infancia está marcada por una suerte de fluidez sexogenérica. De allí, precisamente, la insistencia social por enderezar aquellos desvíos de esos niños que, desde una mirada adultocéntrica, resultan problemáticos. Sobre este punto, en *El género en disputa* (1990) Judith Butler (2016) advierte, con pionera sagacidad, que la categoría de género precisamente busca erradicar dicha indeterminación al evidenciar que “el momento en que un bebé se humaniza es cuando se responde a la pregunta: ‘¿Es niño o niña?’” (p. 225).

A su vez, la educación escolar y la familiar también intentan preservar el cuerpo adolescente libre de cualquier desviación capaz de alterar la gramática sexogenérica. Según plantea Michel Foucault (2008) en *La voluntad de saber* (1976), desde fines del siglo XIX, una serie de discursos pedagógicos, médicos y jurídicos se ha propuesto, al alero del hogar y de la escuela, ayudar a los niños a crecer rectamente (*straightly*). Recuérdese, a modo de ejemplo, la importancia de la educación física en las escuelas chilenas a lo largo de todo el siglo XX, instancia de regulación sexual que —como denuncia Cornejo a partir de su propia experiencia— acaba por moldear el cuerpo adolescente con base en la matriz heterosexual, esa “rejilla de inteligibilidad cultural” (Butler, p. 292) que naturaliza cuerpos, géneros y deseos. De hecho, la preocupación por controlar y regular los cuerpos infantiles es rastreable incluso entre los pensadores que configuraron el discurso pedagógico moderno entre los siglos XVII y XIX, como advierte Pablo Scharagrodsky (2018) en *Gobernar es ejercitar*, estudio sobre la educación física en el contexto iberoamericano.

Al considerar los mecanismos mediante los cuales la heteronorma moldea los cuerpos en formación, queda claro que el futurismo reproductivo mentado por Edelman acaba siendo plásticamente in-corporado por los adolescentes. Con respecto al estrecho contacto existente entre dominación externa e interna, la politóloga Pilar Calveiro (2009) advierte cómo “el poder que disciplina se disciplina de una manera tan brutal como para internalizar, hacer carne aquello que se imprimirá sobre el exterior” (p. 54), al extremo de que es “‘marcando’ en el propio cuerpo [que se

aprende] lo que se diseminará en otros, como un sello que debe grabarse primero para poder dejar su impronta” (p. 54). Si, como hemos visto, esta cita —proveniente de un estudio sobre la violencia durante la Guerra sucia (1976-1983) en Argentina— resulta pertinente a la hora de pensar la modelación del cuerpo sexodisidente, es debido a que esta domesticación también constituye, a su propia escala, una experiencia marcada por la tortura, el abuso y la represión; tal y como, en efecto, da cuenta la alusión a la “guerra declarada contra el niño afeminado” (Cornejo, 2011) mencionada al inicio de este capítulo. Baste recordar, sin ir más lejos, cómo Paul Preciado (2019) denuncia precisamente esta dimensión bélica al utilizar expresiones metafóricas como “policía de género” (p. 64) a la hora de referirse a las normas y, sobre todo, a los agentes e instituciones sociales que buscan heterosexualizar a los infantes desde la cuna.

En tal perspectiva, la iniciación a la masculinidad, hito que marca la entrada del niño a la adultez, puede ser concebida como una pedagogía de la crueldad, expresión acuñada por Rita Segato en *Contra-pedagogías de la crueldad* (2018) para referirse a “todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas” (p. 11). Diremos, por consiguiente, que ese “tránsito violentísimo” (Segato, p. 11) por el cual el niño *se hace* hombre es sufrido por el adolescente disidente como una experiencia cruel en la que su sexualidad es aniquilada en aras de un beneficio económico. A fin de cuentas, su cuerpo acaba siendo mercantilizado con el fin de salvaguardar esa fantasía del Niño, toda vez que, como sintetiza Preciado (2019), lo que está en juego es el futuro de la nación heterosexual. Por su parte, en *Tecnologías del cuerpo*, Javier Guerrero (2014) también enfatiza cómo en América Latina “el cuerpo gay, así como los cuerpos cuestionados a raíz de sexualidades ‘problemáticas’ —el transexual, el travesti, el casto, el ‘raro’—, se deben a un deseo reconocidamente infértil, irreproducible, cuya naturaleza ‘disfuncional’ amenaza la continuidad de la nación y la supervivencia” (p. 22). De modo tal que es a causa de su condición de deseo improductivo que la disidencia sexual busca ser reintegrada al mundo de la re-producción capitalista mediante una pedagogía de modelación corporal que, en suma, marca las pautas de esa educación que tiene lugar en el hogar y en la escuela.

CRUELES CASTIGOS Y ADOLESCENCIAS VIOLENTADAS

Epifanía de una sombra (2000) relata la infancia y la adolescencia de Santiago de Warni, narrador sexagenario sexualmente disidente que, a decir de Brian Dendle (2002), se deja leer apenas como una disimulada máscara del propio Wacquez. A través de una narración en la que la primera y la tercera persona se intercalan por más de cuatrocientas páginas, este “*Bildungsroman* poco convencional e inacabado” (Dendle, p. 88) permite al protagonista, que en ocasiones también es el narrador, ir hilvanando sus vivencias infantiles en Colchagua con sus juveniles andanzas por la capital chilena. Entre los diversos acontecimientos rememorados por Warni, su desviado despertar sexual ocupa un lugar preponderante, toda vez que la narración permite descubrir cómo sus proscritos deseos van tomando cuerpo desde sus más tiernos años de vida.

Con el fin de estudiar esta problemática, Lorena Amaro (2014) analiza en su artículo “Wacquez y sus precursores: infancia, género y nación” cómo la novela cuestiona aquella masculinidad hegemónica mediante la escenificación de discursos alternativos en la que la infancia y la enfermedad socavan y justifican las exploraciones sexuales del protagonista, al mismo tiempo que impugnan la institucionalidad escolar y familiar de la pedagogía sexual (pp. 33-34). Para dar cuenta de ello, la autora demuestra cómo la novela dialoga con la narrativa de otros dos escritores chilenos que, desde una perspectiva borgeana, pueden ser reconocidos como precursores suyos: Benjamín Subercaseaux (Chile, 1902-1973), autor de *Niño de lluvia* (1938), y Luis Oyarzún (Chile, 1920-1972), autor de *La infancia* (1940) y *Los días ocultos* (1955).³

Por mi parte, sin ánimos de discurrir en torno a la autofiguración homoerótica del narrador protagonista, persigo escrutar, en las páginas que siguen, la violencia homofóbica que atraviesa y articula dos episodios adolescentes rememorados por Santiago de Warni: la violación de Augusto Amenábar por Alejo Vidaurre, compa-

³ A modo de glosa, adviértase cómo *Epifanía de una sombra* (2000) también podría ser pensada en el horizonte sexodisidente que comparte con otras dos autobiografías latinoamericanas póstumamente publicadas durante la década del noventa: *Antes que anochezca* (1992), de Reinaldo Arenas (Cuba, 1943-1990), y *La estatua de sal* (1998), de Salvador Novo (México, 1904-1974). Para un estudio de las autorrepresentaciones *queer* que estos autores establecen, véase los capítulos que Javier Guerrero les dedica en *Tecnologías del cuerpo* (2014).

ñeros de colegio suyos, y la que su primo menor, Octavio, sufre a manos de otros tres primos.

DOMINACIÓN Y TORTURA: LA VIOLACIÓN COMO CRUEL PEDAGOGÍA

La primera de estas violaciones tiene lugar en un internado, recinto educacional marista donde Alejo Vidaurre Leal –el Perro, como le apodan sus pares– sodomiza violentamente a Augusto Amenábar, su compañero de curso. Pese a que Santiago de Warni no es un testigo directo de la escena, puede ecfrásticamente escudriñarla –al modo de un *voyeur*– gracias al relato que el Rucio von Unger difunde entre un grupo de compañeros. Es, por tanto, a partir de esta versión que el narrador se entera de que “el Perro [había querido] pololear con [Amenábar] para que el colipato le contara sus cochinas” (Wacquez, 2000, p. 154). En tal sentido, el rumor se ha desgajado del relato que el propio agresor ha hecho circular.

La escena sexual se desarrolla clandestinamente al alero de un patio trasero donde, para llevar a cabo su cometido, el Perro alienta a Amenábar a confesarle que, en ocasiones anteriores, ya había sido analmente penetrado por otros adolescentes: “¿Y culiabai con ellos?, dímelos, que yo sé mucho” (p. 155); “si culiar es lo mejor qui’hay... sí, sí, yo sé que culiabai con tus amigos” (p. 155). Mediante una suerte de erótica de la extorsión, Vidaurre se deleita con las aventuras homoeróticas de su compañero de colegio, al mismo tiempo que ratifica su poder al obligarlo a confesar(le) su intimidad sexual. Por consiguiente, esta escena se deja leer a partir del código de la tortura, práctica donde se violenta a alguien hasta ‘hacerlo hablar’. Como parte de su treta, el Perro comenta, a modo de confidencia, que incluso él ya ha mantenido relaciones homoeróticas –“¡Pero si es lo más natural!, yo también tengo amigos” (p. 155)–, de modo tal que es mediante estos recursos coercitivos, marcados por una apenas solapada excitación, que acaba convenciendo a su “víctima” (p. 155) de intimar sexualmente.

Si bien el encuentro erótico se inicia mediante una felación consensuada, la penetración anal que le sigue deviene violación toda vez que, tras comenzar a sangrar y quejarse de dolor, el Perro ignora las súplicas de su compañero. Aterroizado de que, ante tales chillidos, alguien los descubra, el violador lo insulta y

golpea brutalmente. Al abuso sexual, le sigue, pues, el abuso psicológico y físico: “¡*Cállate*, culiao, conche tu madre!, ¿te vai a callar? Y [el Perro Vidaurre] agarró la primera tabla que encontró en el suelo, *¿te vai a callar*, maricón, *te vai a callar?*, y lo golpeó en las nalgas con la tabla llena de clavos, una, dos, diez veces. ¡Colisa!, ichupapico!, ¿qué te hai imaginado?” (Wacquez, 2000, pp. 158-159). Mediante esta suerte de ajuste de cuentas sádico y homofóbico en el que el agresor le recrimina hipócritamente a la víctima *su* deseo homoerótico (el de *él* y el de *ella*, quiero decir), Vidaurre no solo violenta y humilla a Amenábar, sino que encima enfatiza su propia dominación, en tanto los golpes del “verdugo” (p. 158) van acompañados de amenazas que lo obligan a guardar silencio.

Al forzar, primero, a Amenábar a confesar sus experiencias sexuales previas para, luego, exigirle silencio, el abusador se configura a sí mismo como amo y dueño del intercambio discursivo. Cual torturador, es él quien domina la escena al disponer, a su arbitrio, tanto de lo que se dice (confesar y callarse) como de lo que se hace (el sexo anal y la golpiza); pues, a fin de cuentas, es él quien ejerce el poder en cuanto representante de una masculinidad hegemónica. Se establece, así, un paralelo con la violencia estatal durante las dictaduras del Cono Sur, caracterizada, como destaca Ricardo Piglia (2016), por dinámicas discursivas coercitivas como “el interrogatorio, la tortura, la obligación de contar, la exigencia, la compulsión, la violencia para recibir ese relato” (p. 153). Recuérdese, sin ir más lejos, que la novela evoca explícitamente la tortura en el marco de la dictadura chilena cuando se narran las violaciones y las torturas que sufre Beatriz, una prima de Santiago de Warni, a los pocos días del golpe de Estado en el Estadio Nacional.

Poco antes de acabar de violarlo, se detalla que el Perro “lo *cabalgó* con una *furia asesina*, lo sujetó con ambas manos por los hombros, y lo *domeñó* con un vaivén *asolador*” (Wacquez, 2000, p. 158, el subrayado es mío). Al presentar estos últimos estertores mediante un campo léxico bélico (evocación de la guerra contra el niño marica descrita por Cornejo), la violación aparece discursivamente asociada a los golpes. Ambas acciones se vinculan, por tanto, metonímicamente en cuanto el abuso sexual deviene paliza. Valga destacar, al respecto, cómo este episodio dialoga intertextualmente con otros dos relatos conosureños en los cuales la consumación del deseo homoerótico es seguida por una brutal agresión en la que el “macho” enclosetado castiga en el “maricón” su propio deseo reprimido. Me refiero a “Matan a una marica” (1985) de Néstor Perlongher (Argentina, 1949-

1992) y a “Las amapolas también tienen espinas” (1995), de Pedro Lemebel (Chile, 1952-2015). En forma similar a las mortales golpizas que tanto *la* “marica” perlongheriana como *la* “loca” lemebeliana reciben, la paliza que el Perro propina a *la* Mina Amenábar (apodo injurioso con el que sus compañeros lo feminizan discursivamente; pues, en Chile, el lexema *mina* significa, coloquialmente, mujer) visibiliza la intensificación de la carga homofóbica que, mediante la agresión, marca el cuerpo marica como lugar de una identidad bastarda que debe ser aniquilada (Sutherland, 2011, p. 85).

Incluso si, en la novela, Amenábar no muere, la escena adquiere un tinte letal toda vez que el narrador recuerda cómo, al penetrarlo forzosamente, el agresor le produjo “una hemorragia grave, una herida por la que la Mina comenzaba a morir” (Wacquez, 2000, p. 158). El episodio se configura, de ese modo, como la muerte simbólica del “maricón” Amenábar. La agresión es representada como una práctica punitiva que, por medio de la crueldad corporal, busca *modelar* tanto la hombría del agresor como la de la víctima; porque, a fin de cuentas, la perpetración (dar forma) y el padecimiento (recibir forma) de la violencia fundan el proceso plástico mediante el cual este afeminado niño se hace hombre, en tanto –como recuerda Segato (2018a)– la masculinidad es más favorable a ejercer la crueldad porque “la socialización y entrenamiento para la vida del sujeto que deberá cargar el fardo de la masculinidad lo obliga a desarrollar una afinidad significativa [...] entre masculinidad y guerra” (13). Por su parte, este carácter bestial de la violencia sexual masculina –suerte de *centaurismo*⁴ que, según apunta Luigi Zoja (2018), “incluye la perversión del poder [y] desea el sometimiento y la humillación de la víctima” (p. 46)– aparece onomásticamente cifrado, en la prosa de Wacquez, mediante el animalesco apodo del violador, conocido entre sus pares como “el Perro Vidaurre”.

⁴ Según apunta Zoja (2018), “para un centauro no había diferencia entre la vida sexual y la violencia sexual: eran una sola cosa; la única forma de lucha era aquella acompañada por la ebriedad colectiva y el estupro. Para este éxtasis perverso podemos, por lo tanto, utilizar el nombre de *centaurismo*”, pp. 26-27.

UN CASTIGO EJEMPLAR: ENDEREZAR AL MARICÓN PARA MODELAR AL HOMBRE

La segunda violación, por su parte, tiene lugar al interior de la casa de la abuela del narrador, espacio doméstico donde Pascual, René y otros primos sodomizan a Octavio, hermano menor de Beatriz. La violación múltiple —en la que los adolescentes se turnan para penetrarlo— está principalmente motivada por una sed de venganza personal de Pascual, quien envidia que sea su primo menor, y no él, quien mantenga relaciones sexuales con su propia hermana. Al no ser correspondido por Beatriz, su masculinidad ha sido doblemente humillada: no solo por haber sido despreciado por una niña, sino porque, además, ella ha preferido intimar con su afeminado hermano, Octavín (nótese, por cierto, el diminutivo). En última instancia, es a causa de su mariconería que este niño ha sido escogido por los primos mayores como víctima sexual. “¿Qué hombre sabio podría reprocharle tal atentado [...] al oscuro vengador cuya amada yace a lo largo de los días con ese *mariquita*, ese *travestido*, humillación y duda de todos los varones como él?” (Wacquez, 2000, p. 235, el subrayado es mío), se pregunta, con mordaz ironía, el narrador de la novela, enfatizando, así, el horizonte patriarcal en el que la violación se vuelve legible como castigo. La afrenta hacia Pascual radica, como vemos, en el afeminamiento de su primo menor, el cual pone en peligro la gramática sexual que regula la virilidad de todo el clan familiar. Por esta razón el narrador insiste en caracterizar el travestismo —ese desorden de las normas de género— como “humillación y duda de todos los varones” (Wacquez, p. 235). Recuérdese, en efecto, que a partir de la propuesta de Butler (2016) es posible pensar el travestismo como parodia performática de “una identidad de género original o primaria” (p. 268). La actuación del sujeto travestido viene a alterar, por tanto, la distinción entre la anatomía del actor y el género que se actúa, manifestando implícitamente “*la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia*” (p. 269).

Al igual que en el caso de la Mina Amenábar, la violación de Octavio constituye un escarmiento que busca castigar su falta de hombría. Sobre este punto, explica Segato (2018b) que las tres abominaciones patriarcales (homofobia, transfobia y misoginia) se originan en la interpretación de la homosexualidad, la transexualidad y la femineidad autoconfiante como desacatos al ejercicio de la virilidad. Es, pues, por este motivo que, en los casos de violencia sexual, la libido tiene menos que ver

con el deseo en sí mismo que con una obediencia al “mandato de masculinidad que exige constantes pruebas de la pertenencia a la clase de los hombres” (p. 213), según apunta la autora.

Mientras los compañeros de colegio de Augusto se refieren a él como *la* Mina, Octavio se traviste y se orientaliza mediante un disfraz de Scheherazade, la mítica narradora de *Las mil y una noches*. Por ende, si, en el primer caso, es la flagrante mariconería lo que gatilla el castigo (su disidencia sexual), en el segundo caso, es su feminización simbólica lo que, para los agresores, justifica la violación (su disidencia genérica). De allí que, con respecto a Amenábar, el narrador explique que, “en general, solo había un maricón por colegio y sobre esta pobre criatura llovían los denuestos, el odio, las terribles pesadumbres de la deshonra” (Wacquez, 2000, p. 152); mientras que, por su parte, los primos se burlen reiteradas veces del *performance* de género de Octavio, sexualizando su identidad (solo puede bailar siendo penetrado) y fetichizando su cuerpo (se refieren a él mediante una metonimia anal) desde una mirada patriarcal que busca domesticar su desacato: “¡Scheherazade de mi corazón!, comenzó la inequívoca voz de Pascual, [...] quiero que bailes para mí, nosotros te hemos elegido como *el más rico potito* de la hacienda, así es que *bailarás, pero con ella* [el pene] *adentro*, no te asustes Octavín, que no te va a doler” (p. 232, subrayado mío).

Si el objetivo declarado por sus pares consiste en “terminar con las mariconadas” (Wacquez, 2000, p. 151) de estos dos adolescentes afeminados es porque, en último término, las violaciones buscan castigar aquellas transgresiones que desfiguran esa “fantasía del Niño” (Edelman) cuyo objetivo es regular el horizonte político que sustenta el pedigrí social y el privilegio económico de la élite chilena. En este marco ideológico, el infértil deseo de las subjetividades disidentes aparece como una negación de esa futuridad reproductiva en la que relumbra la esperanzadora fantasía de la supervivencia social. De allí que lo que la sexualidad torcida de la Mina Amenábar y de Octavín impugna, sea el ideal sobre el que se han asentado históricamente las políticas familiares y educacionales de las naciones modernas. Esto resulta aún más evidente al considerar que, en cuanto miembros de una clase acomodada, estos adolescentes están llamados a ser los “hombres del mañana” no solo al interior de sus respectivas familias, sino también en el ámbito nacional; por cuanto es en su futuro rol de “hombres públicos” que su mariconería desestabiliza el futuro de Chile. Se trata, a fin de cuentas, de enderezar violentamente a estos

“vástagos torcidos” (Cottenie, 2021), toda vez que –como he planteado anteriormente con respecto a *Frente a un hombre armado* (1981), otra novela de Wacquez– tales figuras sexualmente disidentes *pervierten* aquella gramática nacional-familiar alegóricamente fundada, en Chile, a mediados del siglo XIX.⁵

Cual celebratoria reafirmación de la masculinidad, la exhibición pública del pene enhiesto y chorreante del violador opera, tras la violación múltiple, como trofeo de guerra. Tras haber abusado de su primo menor, Pascual “se puso ambas manos en el sexo, como un ladrón que huye con su botín” (Wacquez, 2000, p. 235). El castigo de la disidencia sexual le permite al violador asegurar su propia hombría, pues –como recuerda Segato (2018b)– “mediante la violencia de género el poder se expresa, se exhibe y se consolida de forma truculenta ante la mirada pública, [constituyendo] un tipo de violencia expresiva y no instrumental” (p. 213). Recuérdese, a su vez, que todos los primos que violan a Octavio comparten una misma fantasía fálica, en la medida que bien desearían *tener* el pene del Lalo Sanfuentes (nótese la similitud fonética y gráfica entre *Falo* y *Lalo*, siendo el significante L una F invertida), que “la tiene [grande] como un burro” (Wacquez, p. 234). Su sexo se yergue, a ojos de los primos, como emblema del falo⁶ a causa de su desconunal tamaño –“(Dimensiones reales del Lalo Sanfuentes: 24 cm de largo, 21 de contorno [...])” (Wacquez, p. 237)– que lo consagra como un fetiche inalcanzable.

Según relata la novela, “los primos deseaban [de Lalo] eso, ni más ni menos que su sexo, eso que lo convertía en el centro y el ombligo de las opiniones [pues] la vida era enormemente más fácil cuando se la miraba desde este aspecto priápico” (p. 236). En tal perspectiva, se entiende que el castigo de la mariconería sea precisamente el “empalamiento” (p. 234), toda vez que, al penetrar analmente a su víc-

⁵ Me refiero al *Martín Rivas* (1861), novela de Alberto Blest Gana que funda alegóricamente ese maridaje cultural entre heterosexualidad y liberalismo. Para un estudio sobre cómo esta gramática es figuradamente impugnada por Mauricio Wacquez y José Donoso durante la dictadura cívico-militar chilena (1973-1990), véase mi tesis de magíster *Desfigurando la nación: El vástago torcido en Casa de campo y Frente a un hombre armado* (2021).

⁶ Entiendo el término a partir de la relectura lacaniana de Gayle Rubin, quien lo define como el “conjunto de significados conferido al pene” (Rubin, 1998). Consituye, por tanto, un “rasgo distintivo que diferencia al ‘castrado’ del ‘no castrado’ [y que] conlleva las diferencias entre dos situaciones sociales: ‘hombre’ y ‘mujer’” (Rubin, 1998). Por último, cabe destacar que “el falo conlleva también un significado de dominación de los hombres sobre las mujeres” (Rubin, 1998) al mismo tiempo que “conlleva también el significado [...] entre el regalo y el dador” (Rubin, 1998).

tima, el agresor reafirma, de paso, su propia virilidad. Las violaciones relatadas en *Epifanía de una sombra* (2000) ostentan, por tanto, un carácter doblemente correctivo en la medida que buscan cumplir, de dos formas, con el mandato de masculinidad. Quiero decir con ello que, al violar a sus afeminados pares, los victimarios no solo pretenden enderezarlos mediante una experiencia traumática (esto es, desde la lógica patriarcal, corregir su desacato sexogenérico), mas también ejercer su propia hombría mediante una penetración que consagre su propia masculinidad.

CASTIGANDO EL (PROPIO) AFEMINAMIENTO: LOS VIOLENTOS DESEOS DEL MACHO ENCLOSETADO

Si bien hemos visto que, mediante la violación, los agresores buscan tanto ejercer su dominio como enderezar al maricón, la voyerista evocación con la que Santiago de Warni atiende a estos episodios devela el componente homoerótico subyacente a tal castigo. Recordemos que, a lo largo de la novela, el propio narrador protagonista devela su atracción homoerótica por “el cuerpo perfecto de Tavín, cuyo torso, de una blancura irreal, dibujaba los músculos pectorales, los abdominales, los hombros, las clavículas como vástagos de un autómatas” (Wacquez, 2000, p. 229). Sin embargo, esta (homo)deseante mirada no es únicamente la de Warni, sino que también está presente en aquellos viriles adolescentes que, como el Perro Vidaurre y Pascual, castigan sexualmente a sus pares afeminados. En efecto, Santiago enfatiza que “el desencadenante de toda una noche de horror, en la que se puso en evidencia la virilidad incontrolada de los muchachos” (p. 231), fue precisamente “el impacto que causó entre todos [los primos] la belleza de Octavio, maquillado por Beatriz como una emperatriz china”. Por su parte, en el pasaje referido al gigantesco pene del Lalo Sanfuentes, el narrador (con)funde, en una suerte de *lapsus calami*, la posesión (simbólica) del falo con la posesión (sexual) del macho, al advertir que “no había que buscar en los entresijos del sueño para encontrar un ejemplar humano que, *por esos caminos de la envidia y la carencia, la fealdad y el horror no deseara poseer al Lalo Sanfuentes* o, más bien, *lo que Lalo Sanfuentes exhibía* como completitud de la arquitectura humana” (p. 236, subrayado mío).

La virilidad se devela, entonces, como un signo ambiguo que no solo implica ansias de castigar la disidencia sexual, sino, también, el cumplimiento solapado de

una (homo)sexualidad enclosetada. Que el falo —emblema de la masculinidad, aunque, también, del deseo homoerótico— sea literariamente referido por medio de una extensa acumulación de significantes bien puede ser interpretado como una alusión a la solapada fascinación homoerótica subyacente, en ambos episodios, al mandato de masculinidad. Desde esa perspectiva, la proliferación de lexemas para referirse al pene, entre los que se encuentran sinónimos como “pichula” (p. 157), “verga” (p. 157) y “miembro erecto y palpitante” (p. 157); referencias metafóricas como “pájaro” (p. 157), “tallo” (p. 157), “bulbo” (p. 157), “balano” (p. 157), “tronco” (p. 157) y “capullo” (p. 157), y alusiones metonímicas como “cabeza” (p. 157) y “glande” (p. 157), dan cuenta del carácter barroco —y, por consiguiente, erótico, según advierte Severo Sarduy⁷— subyacente a dicha estrategia retórica. De modo tal que el significante del poder aparece, en la novela, transmutado en significante de ese sensual derroche característico del sexo anal entre varones: ese “juego, pérdida, desperdicio y placer, es decir, erotismo en tanto que actividad que es siempre puramente lúdica, que no es más que una parodia de la función de reproducción, una transgresión de lo útil, del diálogo ‘natural’ de los cuerpos” (Sarduy, 2008, p. 424).

Cabría mencionar, asimismo, que, tras consumir la violación, Pascual se siente menos culpable ante el delito que ante un posible disfrute. De allí que sean “imágenes del remordimiento, aunque *todas relacionadas con su identidad sexual*” (Wacquez, 2000, p. 235, el subrayado es mío) aquellas que lo llevan a dudar de su propia virilidad: “¿Sería cola? La angustia, como un puñetazo, le oprimió la garganta” (p. 236). Paradoja de la violación como escarmiento en tanto devela esa ambigüedad y esa fragilidad que la fundan: el castigo con el que se agrede al maricón acaba por develar el propio deseo homoerótico. En otras palabras, el macho asesina en el otro esa anhelada mariconería que, según los imperativos de masculinidad, le está vedada. Por su parte, esta misma paradoja atraviesa el episodio de la violación perpetrada por el Perro Vidaurre, quien acaba golpeando brutalmente al compañero que, minutos antes, penetraba gozosamente: “¿Qué, maricón? ¿Así que no te gustaba el pico? Ahora vai a aprender a no hacerte la mosquita muerta, ¿y vos creíai

⁷ En su ensayo “El barroco y el neobarroco”, aparecido en 1972, Sarduy (2008) establece que, “como la retórica barroca, el erotismo se presenta como la ruptura total del nivel denotativo, directo y natural del lenguaje —somático—, como la perversión que implica toda metáfora, toda figura”, p. 424.

que yo también era maraco?, idesgraciao!” (p. 158). Incluso, en la versión de los hechos que difunde entre sus compañeros, el violador intenta librarse de agencia al enfatizar “que, al fin y al cabo, él había sido víctima de un pervertido” (p. 154). Queda claro, entonces, que es en el marco de la violencia de género intra-género que habría que situar estos episodios de domesticación corporal. Específicamente, en ese tránsito violentísimo que constituye la iniciación a la masculinidad y en el que las primeras víctimas acaban por ser los propios varones quienes ejercen la violencia, en tanto —como advierte Segato (2018a)— han sido “obligados a curvarse al pacto corporativo y a obedecer sus reglas y jerarquías desde que ingresan a la vida en sociedad” (p. 16).

COLOFÓN: EL CASTIGO COMO TRANSACCIÓN PERVERSA

En *Epifanía de una sombra* (2000), los viriles adolescentes que, a través de la violación, buscan castigar la mariconería de sus víctimas, acaban modelando —ejercicio de la crueldad mediante— su propia masculinidad. Es así como el falo que su hombría reclama se deja leer como una codiciada mercancía para su legítima instalación en el marco de una sociabilidad patriarcal. Al representar indistintamente, por su parte, la violación correctiva mediante tropos sexuales y bélicos, la narración wacqueziana devela que, en su sentido más profundo, esta violencia homofóbica se vincula inextricablemente a la violencia dictatorial y, en última instancia, neoliberal, toda vez que el vínculo entre mercado y patriarcado es textualizado mediante la (con)fusión entre los campos léxicos de la erótica y de la guerra. De allí que las violaciones narradas bosquejen una visión del hogar y de la escuela como “paisajes de la crueldad” (Segato), suerte de microcampos de batalla que diagraman, a escala privada, la violencia neoliberal introducida, en Chile, precisamente durante el régimen dictatorial de Augusto Pinochet.

Finalmente, las adolescencias que la novela describe —tanto las rectas como las desviadas— acaban siendo plásticamente modeladas —en su condición activa (los victimarios que dan forma) como pasiva (las víctimas que reciben forma)— en el marco de un sistema que, violentamente, estampa sobre sus cuerpos los signos de una masculinidad patriarcal. La violación (homo)sexual se devela, por consiguiente, como una transacción perversa que, mediante una espectacular *modela-*

ción, asegura la tenencia del falo (carente aún en el niño que busca ser hombre) tanto para la víctima —que, de acuerdo con la injuriosa expresión popular, *pide y recibe pico*— como para el agresor —que *lo exhibe* cual enhiesto trofeo de guerra.

BIBLIOGRAFÍA

- Amaro, L. (2014). Wacquez y sus precursores: infancia, género y nación. *Revista Chilena de Literatura*, (86), 31-50.
- Butler, J. (2016). *El género en disputa*. Paidós.
- Calveiro, P. (2009). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Editorial Norma.
- Cornejo, G. (2011). La guerra declarada contra el niño afeminado: una autoetnografía ‘queer’. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (39), 79-95.
- Cottenie, S. (2021). *Desfigurando la nación: El vástago torcido en Casa de campo y Frente a un hombre armado*. Tesis de Magíster. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Dendle, B. (2002). La última novela de Mauricio Wacquez: *Epifanía de una sombra*. *Revista Chilena de Literatura*, (60), 87-99.
- Donoso, J. (1966). *El lugar sin límites*. Joaquín Mortiz.
- Edelman, L. (2014). *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Egales.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Gaitán, L. (2006). *Sociología de la infancia*. Síntesis.
- Guerrero, J. (2014). *Tecnologías del cuerpo. Exhibicionismo y visualidad en América Latina*. Iberoamericana/Vervuer.
- Lemebel, P. (2018). Las amapolas también tienen espinas. *La esquina es mi corazón* (165-173). Seix Barral.
- Llamas, R. (1998). *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a “la homosexualidad”*. Siglo XXI.
- Malabou, C. (2013). *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Palinodia.
- Perlongher, N. (2019). Matan a una marica. *Prosa plebeya* (35-40). Colihue.
- Piglia, R. (2016). *Las tres vanguardias. Saer, Puig, Walsh*. Eterna Cadencia.
- Preciado, P. (2019). ¿Quién defiende al niño queer? *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce* (62-66). Anagrama.
- Rubin, G. (1998). El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo. *¿Qué son los estudios de mujeres?* FCE.

- Sarduy, S. (2013). *Obras III. Ensayos*. FCE.
- Scharagrodsky, P. (comp.). (2018). *Gobernar es ejercitar. Fragmentos históricos de la Educación Física en Iberoamérica*. Prometeo Libros.
- Segato, R. (2018a) *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo.
- Segato, R. (2018b). Manifiesto en cuatro temas. *Critical Times* (212-225). Duke University Press.
- Stockton, K. B. (2009). *The Queer Child or growing sideways in the twentieth century*. Duke University Press.
- Sutherland, J. P. (2011). La ciudad letrada marica: prácticas culturales y crítica activista. *Cartografías queer. Sexualidades + activismo LGBT en América Latina* (77-91). University of Pittsburg Press.
- VVAA. (1981). *Constitución política de la República de Chile 1980*. Editorial Jurídica de Chile.
- Wacquez, M. (2000). *Epifanía de una sombra*. Sudamericana.
- Wayar, M. (2018). *Travesti / una teoría lo suficientemente buena*. Muchas nueces.
- Zoja, L. (2018). *Los centauros. En los orígenes de la violencia masculina*. FCE

LA PATOLOGIZACIÓN DEL COLECTIVO TRANS COMO UNA POLÍTICA DE CONTROL DE POBLACIÓN MUNDIAL. DERECHOS HUMANOS, IDENTIDAD DE GÉNERO Y LA NUEVA EUGENESIA

ADRIÁN SÁNCHEZ PÉREZ

La eugenesia se presenta en este capítulo como el planteamiento ideológico que demuestra que la patologización hacia el colectivo trans actúa como una política de control de población, similar a muchas otras políticas que las sociedades han venido desterrando desde hace décadas.

Con esto, se pretende dejar constancia, a través, de una serie de ejemplos relativos al panorama español además de a otros contextos sociopolíticos, de la existencia de una nueva eugenesia que no se manifiesta de manera coercitiva mediante políticas autoritarias como en el pasado, sino que se presenta de manera implícita como un recurso asistencial.

En primer lugar, es necesario aclarar que cuando hago alusión al concepto identidad de género en este marco lógico me estoy refiriendo a un sentimiento intrínseco e individual de cada persona, que puede corresponder o no con el sexo biológico asignado al nacer y con el rol de género. Entendiendo este último como aquel que incluye una serie de conductas y de actitudes que, en cada momento y en contexto sociocultural, definen la masculinidad y la feminidad, adquiridas a través de un proceso de socialización. En este último concepto profundizaremos más adelante.

Dentro de este concepto se diferencia entre identidad de género normativa que manifiesta el deseo del individuo de autodefinirse como hombre o mujer; e identidad de género no normativa, cuya identidad o expresión de género se ubica fuera de los conceptos tradicionales de hombre-mujer o masculino-femenino, o fluctúa entre ellos.

En esta dimensión de la identidad de género voy a contextualizar a las personas trans (transexuales, transgénero) y, por el contrario, a las personas cisgénero, cuya identidad corresponde con el sexo biológico asignado al nacer. Desde este prisma, me refiero al concepto trans en sentido amplio para englobar a personas transexuales y transgénero sin tener que explicitar las divisiones internas que existen dentro del propio colectivo trans.

Al respecto, “trans” hace referencia a todas aquellas personas que viven en un género distinto al que se les ha sido asignado al nacer, independientemente de si han modificado su cuerpo o de si han recibido un diagnóstico de trastorno de la identidad de género (Missé, Coll-Planas (2010).

La catalogación de la transexualidad como un trastorno mental implica en definitiva que las personas trans deben someterse a una evaluación psiquiátrica para acceder a un tratamiento hormonal y/o quirúrgico; y en el caso español, hasta hace muy poco, también para poder modificar su mención de sexo y nombre en sus documentos oficiales.

La teoría *genderqueer* que es la propia de este planteamiento ideológico, se defiende y promueve en el seno del feminismo radical, que surge en la segunda mitad del siglo xx y cuyos objetivos van mucho más allá de la reivindicación de la igualdad jurídica entre hombres y mujeres, propia del primer feminismo.

Una de las influencias más importantes que tuvo esta teoría fue la afirmación de Simone de Behaviour “mujer no se nace, se hace” en su obra *El segundo sexo*, publicada en 1949. En ella sostenía que las hembras se hacen mujeres a través de un proceso mediante el cual adquieren rasgos femeninos y aprenden un comportamiento femenino que incluye la subordinación a los hombres. Sin embargo, fue a partir de los años sesenta cuando este planteamiento cobró gran importancia.

¿CUÁLES SON LAS LÓGICAS NEOLIBERALES QUE CONDICIONAN LA VIDA DEL COLECTIVO Y SUS DERECHOS FUNDAMENTALES?

Partimos del hecho de que la modificación del nombre y del sexo registral es un objetivo común al conjunto de personas trans, con independencia de si el sujeto demanda un tratamiento de reasignación de género y cirugías para modificar su corporalidad, o no. Con base en esto, lo que se reivindica por parte del colectivo es que

la patologización de la realidad trans implica que para modificar estos documentos es necesario un diagnóstico de disforia de género que indique que el individuo presenta una patología.

De manera concreta también perjudica a las personas trans que reniegan de este tipo de servicios sanitarios ya que, según los criterios médicos establecidos en el Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales (en adelante, DSM) y en La Clasificación Internacional de Enfermedades (en adelante, CIE), además de en la legislación de numerosos países, es necesario estar un periodo mínimo en tratamiento hormonal (generalmente 2 años) para el reconocimiento legal del género, además de otros requisitos prohibitivos de índole social que te mostraré a continuación (Mas Grau, 2017b, p. 3).

Requisitos médicos	Requisitos sociales
Diagnóstico de Disforia de Género	Divorcio necesario
Reasignación Hormonal	No tener hijos
Cirugías de reasignación genital	
Test de vida real	

Uno de los grandes motivos por los cuales las identidades trans generan tanta discriminación y rechazo social es porque dejan en evidencia el carácter funcional que vincula el sexo al género, ya que impugnan el paradigma de género binario (hombre-macho y mujer-hembra). Por ello las personas trans representan uno de los colectivos con mayor riesgo de exclusión social, acarreando con ello efectos nocivos en el plano educativo y laboral.

Con esto, se parte de que la discriminación sobre el colectivo trans que vamos a abordar se transmite por medio de los aprendizajes informales que vamos adquiriendo a lo largo de la vida por interiorización de los modelos dominantes. La transfobia hacia el colectivo trans es consecuencia de una violencia simbólica¹ que se

¹ La violencia simbólica dirigida hacia la comunidad lésbico, gay, bisexual y transgénero (LGBT) opera de manera normalizada y contribuye a generar relaciones de desigualdad en diversos espacios sociales. Cuando las instituciones públicas han adoptado formalmente posiciones en contra de la discriminación hacia la comunidad LGBT aún es posible observar en su devenir cotidiano un fuerte arraigo de prácticas de discriminación y violencia que adquieren formas más sutiles y difíciles de identificar; por ejemplo, mediante la presencia del currículum oculto (Martínez-Guzmán, A., & Íñiguez-Rueda, 2017, p. 373).

materializa en formas de violencia concretas y perceptibles: por ejemplo, hablamos de violencia de Estado para referirnos a la violencia de tipo político, por medios de leyes y políticas como la patologización. O violencia comunitaria, como pueden ser las agresiones sexuales, el acoso o la vulneración de derechos que se produce en las instituciones educativas ante el no reconocimiento del nombre y del sexo sentido (Aznar, M. P. M., Marichal, D. F., Martín-Palomino, E. T., Marichal, S. F., 2018, pp. 28-33).

Por esto, cuando concretamente se defiende la despatologización de la identidad trans no se persigue únicamente la desclasificación del trastorno de los manuales de enfermedades, sino también que se reconozca la libre expresión de género, entendiendo que los recursos sanitarios-legales de las personas trans han de entenderse como un derecho básico que no puede estar sujeto a requisitos clínicos (Missé & Coll-Planas, 2010, p. 46).

LA NUEVA BIOPOLÍTICA NEOLIBERAL DE LA MANO DEL DSM Y EL CIE

El cumplimiento de estos requisitos depende del contexto sociopolítico del territorio en el mundo, pero fundamentalmente de los criterios patologizadores establecidos por el DMS y el CIE que se han ido modificando. Criterios influenciados por la socialización diferencial (Mas Grau, 2017a).

¿Cómo operan estos procesos de socialización que derivan de esta biopolítica neoliberal, en estas decisiones que toma el individuo trans? ¿Cuál es el paradigma que justifica esta socialización diferencial de género?

Desde el campo de la filosofía se ha profundizado en este sentido sociocultural restrictivo de la sexualidad, de los cuerpos y el género. Foucault, por ejemplo, mediante el término biopoder señaló que nuestras formas de entender el mundo, comportarnos, desear y percibir los cuerpos están determinadas por las maneras de construcción de la cultura dentro de un contexto social concreto. Preciado, tiempo después, introdujo el concepto de sexo-política como “una de las formas dominantes de la acción biopolítica en el capitalismo contemporáneo” (Granero Andújar, 2021,

p. 834). Con él mostraba cómo el sexo y todo lo que rodea a este (órganos sexuales, prácticas afectivo-sexuales, identidades de género y códigos de masculinidad y feminidad) son moldeados en los límites de los diseños normativos mediante los discursos, convirtiéndose el poder en un agente de control de las vidas de las personas (Granero Andújar, 2021, p. 834)

Al mismo tiempo Butler, empleando el término matriz heterosexual, expuso el modo en el que los cuerpos, el género y los deseos son conformados según los parámetros de la normatividad social mediante lo que denomina performatividad, esto es, la construcción de las subjetividades a través de la repetición de rituales y patrones tradicionales asociados a los géneros (Butler, 1990).

Así el biopoder, el ideal de “sexo-política” y la matriz heterosexual actúan mediante dos procesos:

- En primer lugar, la estandarización y la optimización de las funciones y las posibilidades corporales por parte de las ciencias del saber (medicina, psicología, sociología...), cuya manifestación más perceptible es el CONTROL DEL CUERPO (Granero Andújar, 2021, p. 834)

En este sentido, tanto la Asociación Americana de Psiquiatría (en adelante APA) como la Organización Mundial de la Salud (en adelante OMS) desde sus primeras interpretaciones han sumido a estos grupos en el paradigma de la enfermedad, teniendo una influencia determinante para el reconocimiento legal del colectivo. Con esto, resulta interesante reflexionar acerca de cómo el sistema para perpetuar el binarismo de sexo-género y controlar todo lo que ello implica (legitimar la reproducción del género normativo, control sobre los modelos familiares, etc.), se vale de una serie de mecanismos implícitos que vulneran los derechos no solo de las mujeres, al ser referentes invisibilizados y subordinados (fruto del sistema androcéntrico y sexista), sino también de las disidencias sexuales vulnerando sus derechos fundamentales (Mas Grau, 2017b, p. 7).

En este contexto, el cuerpo es un mecanismo imprescindible para perpetuar los valores del patriarcado capitalista y, por ello, con el que frecuentemente se mercantiliza. Este juega un papel fundamental en la construcción de la masculinidad y la feminidad, ya que es un factor previo en torno al que se generan diferencias y de alguna manera se naturalizan (Díez Gutiérrez, 2015, p. 82).

Las personas trans representan corporalidades distintas que no encajan con la identidad de género hegemónica. Por ello, el sistema para legitimar la reproducción del género normativo y crear así hombres y mujeres con características (físicas y biológicas) muy marcadas y funcionales se plantea como necesario el cumplimiento de una serie de requisitos médicos y sociales para hacer factible el reconocimiento legal de la identidad de género.

Si atendemos a la historia para tratar de explicar cómo se ha ido construyendo este paradigma funcional en torno a los cuerpos vemos que fue a partir del siglo XVIII cuando se comenzó a reconocer desde la comunidad médica la existencia de un cuerpo femenino (organismo y aparato reproductivo) que difiere del modelo monista vigente hasta entonces. Este modelo monista solo reconocía la existencia del cuerpo masculino: todo lo que no encajaba con este arquetipo esencialista era considerado una forma imperfecta del sexo masculino: en este grupo se incluía a las mujeres, y al resto de disidentes sexuales (denominados como “viragos” o “tribadas” por ese entonces) (Vázquez García & Cleminson, 2016, p. 43).

La creación de la categoría femenina se justificó fundamentalmente con la división sexual del trabajo bajo una visión complementaria: la diferenciación entre organismos masculinos y femeninos vinculó a los individuos a desempeñar unas ocupaciones sociales determinadas en función de su capacidad biológica y anatómica. En el caso de las mujeres, hablamos de las labores reproductivas, de la maternidad; y en los hombres, del trabajo productivo, vinculado a la esfera pública. Esta concepción que deriva de la división sexual del trabajo modela a las personas disidentes y a sus cuerpos ambiguos, de manera que encajen con lo que socialmente se reconoce como hombre y como mujer.

- En segundo lugar, y teniendo como premisa el paradigma funcional, cabe resaltar este control disciplinario del género y todo lo que en el sistema dominante se construye a su alrededor (deseo afectivo-sexual, comportamientos, roles, tareas, gestos...) como otra forma en la que actúa el biopoder, en este caso, mediante los procesos de socialización del género, de acuerdo con Granero Andújar, lo que él identifica como “control de género” (Granero Andújar, 2021, p. 835).

La socialización, como operación básica de interiorización de las normas sociales, está totalmente marcada desde las primeras manifestaciones de la personalidad de una criatura humana. Esta ejerce la socialización de forma distinta según se esté tratando con un niño o con una niña.

De esta manera, el género se concibe en este proyecto como un constructo social que viene impuesto, además de una herramienta útil en la investigación social para reconocer las desigualdades tanto de hombres y mujeres cisgénero como de hombres y mujeres trans. Esto es porque la identidad de género se materializa en sociedad en género como constructo social. Es decir, las desigualdades de género son externas y se asocian a ser hombre o mujer, tanto como constructo sociológico de género como desde el nivel sociodemográfico y biológico del sexo. Este proceso de desigualdad social de género supone la subordinación de todo lo vinculado a la figura femenina y a la feminidad.

Esta lógica del sistema de género puede verse reflejada en determinados procesos de la vida cotidiana como, por ejemplo, en los cuidados donde las mujeres son las protagonistas, debido a la tradición patriarcal que la ha sumido en su rol de cuidadora, madre y esposa. Este rol tiene su origen en la división sexual del trabajo² y está legitimado por la socialización diferencial de los niños y las niñas, cada vez más presente en las escuelas, los hogares y en otros contextos más novedosos como los entornos digitales, donde se refuerzan estos estereotipos asociados a la feminidad y a la masculinidad.

¿Cómo opera la socialización diferencial en el sistema de cuidados concretamente? Según la OIT (2022) la fuerza de trabajo mundial dedicada a la prestación de cuidados asciende a 381 millones de trabajadores: 249 millones de mujeres y 132 millones de hombres. Esta estadística puede verse reforzada en el ámbito privado, mediante la última encuesta del uso del tiempo (2009-2010) en España, donde se refleja que las actividades donde hay más diferencia en cuanto a usos del tiempo entre hombres y mujeres son: en hogar y familia (3 horas de diferencia

² La creación de esta categoría femenina se justificó fundamentalmente con la división sexual del trabajo bajo una visión complementaria: la diferenciación entre organismos masculinos y femeninos vinculó a los individuos a desempeñar unas ocupaciones sociales determinadas en función de su capacidad biológica y de su anatomía. En el caso de las mujeres, hablamos de las labores reproductivas, de la maternidad; y en los hombres, del trabajo productivo, vinculado a la esfera pública (Vázquez García; Cleminson, 2015, p. 45).

a favor de las mujeres), y tiempo libre (1 hora de diferencia a favor de los hombres). ¿Cuál es la conclusión? Las mujeres sustentan la carga de cuidado tanto en el ámbito público como en el privado teniendo efectos negativos en ambos planos: en el ámbito público, las personas trabajadoras del hogar son uno de los colectivos que experimentan algunas de las peores condiciones, afectados por una baja cobertura de protección social y laboral; lo que les hace particularmente vulnerables a la explotación y a la violencia en el lugar de trabajo. Esto cae en detrimento no solo de las personas que prestan los cuidados, sino de quienes los reciben (OIT, 2019). En el ámbito privado, la ausencia de corresponsabilidad en el hogar puede verse reflejada tanto en consecuencias negativas relacionadas con el autocuidado y la salud de la persona cuidadora, como en efectos de su desarrollo laboral y profesional.

Para comprender de una manera más profunda la causa de estas lógicas neoliberales tenemos que retroceder hasta el siglo XIX, cuando Raewyn Connell define el concepto de masculinidad hegemónica y el de feminidad enfatizada.

Tradicionalmente, la masculinidad ha estado ligada a los hombres y la feminidad a las mujeres. Raewyn Connell define en este contexto lo que considera la masculinidad hegemónica y la feminidad enfatizada. La primera es “la masculinidad que ocupa la posición hegemónica en un modelo dado de relaciones de género”, entendiéndola como aquella masculinidad que viene de la mano de actitudes violentas, dominantes o sexualmente activas. “La masculinidad existe solo en contraste con la femineidad” (De Martino Bermúdez, 2013, p. 286). Son polos opuestos en el sistema binario de las sociedades en las que existen como tal (De Martino Bermúdez, 2013, p. 286).

Las relaciones de “poder” donde se evidencia esa masculinidad hegemónica de la que hablo se practican en los modos de ejercer autoridad, ya sea en el lugar de trabajo, en el hogar, en las instituciones, etc. Al igual que en las relaciones de producción, Connell nos dice que “la estructura de poder es un objeto de prácticas, así como también una condición. Es un aparato socio-político que asume la dependencia de las mujeres por parte de los hombres y la refuerza.” (De Martino Bermúdez, 2013, p. 287).

Al mismo tiempo, debemos tener en cuenta que conviven a la vez distintos tipos de masculinidades, para las que también existe una jerarquía. La masculinidad tradicional es siempre la que se sitúa en la cúspide de la pirámide. Podemos entender, por tanto, que existe una “masculinidad hegemónica” y unas “masculinidades

marginadas” que intersectan con otras realidades subalternas como la transexualidad, la diversidad funcional, o la negritud, entre otras.

Según Connell y Messerschmidt (2005), sin lo que denominan la “feminidad enfatizada”, la masculinidad hegemónica no podría darse. Es decir, sin una figura subordinada, la masculinidad hegemónica no existiría. La feminidad muestra también múltiples vertientes en función de su configuración con base en la masculinidad hegemónica, pero no existe una “feminidad hegemónica”, pues todas ellas se construyen bajo la subordinación de la masculinidad hegemónica. La feminidad enfatizada se entiende a partir de las características que se otorgan a las mujeres que reafirman este poder de dominación: se caracterizan por ser pasivas, más dependientes, además de que aprenden a sentir y a pensar en relación a los demás. También la mujer se preocupa por la forma y por el aspecto físico de cualquier cosa, y especialmente de su propio cuerpo (De Martino Bermúdez, 2013, p. 288).

Por otro lado, este modelo científico de transexualidad desarrollado en Occidente en torno a la sexualidad, al cuerpo y al género ha recibido numerosas críticas por determinadas culturas indígenas que conciben esta realidad “medicalizada” como una forma de invasión imperialista.

Sin embargo, la visión que se asume bajo mi reflexión es otra: muchas de estas culturas son realmente transfóbicas puesto que clasifican a las personas transexuales, especialmente a las mujeres, en la categoría del tercer género, negando e invisibilizando el modelo identitario trans con el que desean ser leídas. Por esto, muchas de ellas se ven obligadas a reclamar ese derecho de identidad a su propia cultura de origen: analizar el papel que tienen las mujeres en esas culturas mencionadas sería fundamental para llegar a la conclusión del porqué se les vulnera este derecho.

¿DEPENDERÁ DE UNA CUESTIÓN PATRIARCAL, O DE UN ENTENDIMIENTO DE LA DIVERSIDAD SEXUAL DIFERENTE A LA DE OCCIDENTE?

Así mismo, atendiendo al paradigma del desorden y la diversidad que se menciona, entiendo que reducir las experiencias psicosociales de las personas a características

biológicas deriva en una visión simplista y heteronormativa de la sociedad que se traduce en una vulneración de los Derechos Humanos para las disidencias sexuales. La asociación errónea entre el sexo fenotípico y el sexo identitario de un individuo o la referencia que plantea el texto en torno a “estar encarcelado en un cuerpo que no le corresponde” demuestra en términos simbólicos la debilidad del sistema. El proceso de transición de un individuo trans necesita explicarse en términos esencialistas para ser comprendido.

El sistema trata de apropiarse de la diferencia y homogeneizarla mediante los requisitos médicos y sociales, para ser leído y reconocido legalmente. Desde la teoría *queer*, J. Butler (1990) enuncia la performatividad del género y con esta que el sistema heteronormativo trata de esconder que el género es efecto del discurso. Al mismo tiempo es consciente de que el sistema nos ha hecho creer en la correlación errónea entre sexo, género y orientación sexual, asimilándose mediante la corporalidad de los sujetos.

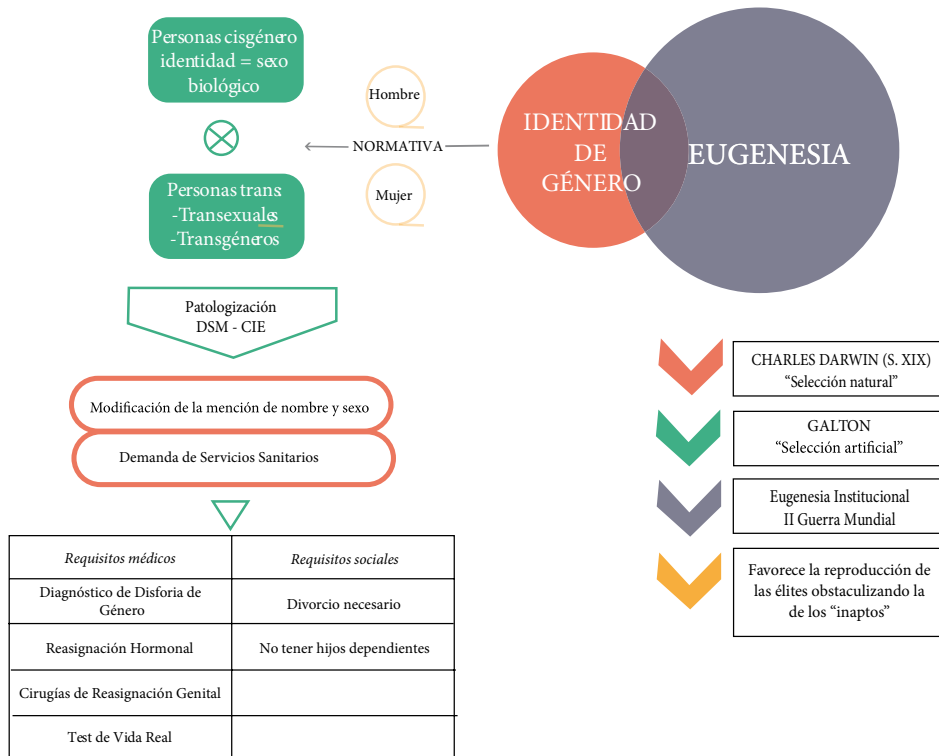
Por ello apuesta por la reapropiación del género o lo que plantea el texto bajo “nuevos modelos de transexualidad”, entendiendo esto como un proceso en el que no existe una reglamentación, sino que las diferencias que se escenifican están sujetas a parámetros culturales

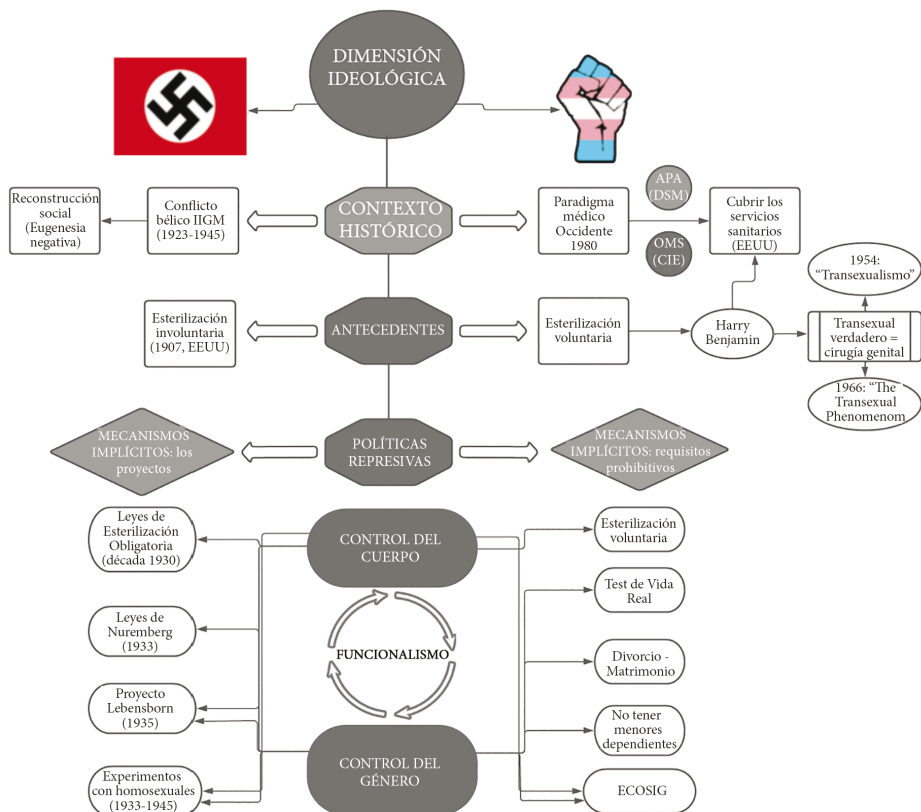
La eugenesia nazi y la patologización del colectivo trans. Una analogía necesaria...

[...]

En ambos casos se defiende una visión utópica del futuro que pretende homogeneizar a la sociedad conforme a las características del grupo dominante, en el que todos los cuerpos considerados indeseables son excluidos (Sánchez Pérez, 2020).

Lo que se pretende demostrar al fin y al cabo es que tanto los objetivos como las consecuencias sociodemográficas de ambos tipos de eugenesia se estiman similares, a pesar de las diferencias en cuanto a contexto histórico, antecedentes y mecanismos que contribuyen a consolidar esta ideología.





Este nuevo modelo de eugenesia no se expresa de manera coercitiva bajo un régimen autoritario como su predecesora, sino que se presenta en forma de recurso asistencia para hacer frente a las necesidades del colectivo (Sánchez Pérez, 2020).

Las personas trans representan corporalidades distintas que no encajan con la identidad de género hegemónica. Por ello, el sistema para legitimar la reproducción del género normativo y crear así hombres y mujeres con características (físicas y biológicas) muy marcadas se plantea como necesario el cumplimiento de los requisitos médicos y sociales ya mencionados. Estaríamos hablando, bajo esta interpretación, de un nuevo modelo de eugenesia como gobierno social de las poblaciones cuyas intenciones no se expresan de manera coercitiva bajo un régimen autoritario como

su predecesora, sino que se presenta en forma de recurso asistencial para hacer frente a las “necesidades sanitarias” del colectivo.

El hecho de que desde un inicio la patologización de la realidad trans estuviera respaldada por determinadas eminencias del campo de la medicina y de la psiquiatría (DSM-CIE) ha reforzado hasta el día de hoy la idea de que es necesario que la realidad trans esté vinculada a este paradigma de la enfermedad (Sánchez Pérez, 2020).

La eugenesia institucional de los siglos XIX y XX es una forma de pensamiento que buscaba conservar las características de los individuos que se consideraban más aptos y para ello trataba de evitar la descendencia y el desarrollo social de las minorías (eugenesia negativa). La esterilización forzosa o la prohibición del matrimonio fueron algunas de las medidas que se aplicaron para ello durante el periodo de la Segunda Guerra Mundial bajo el régimen nazi. Al concluir este conflicto bélico el mundo se percató de las atrocidades cometidas en Alemania donde se había desarrollado con más ímpetu y la eugenesia se convirtió básicamente en tabú (Snyder & Mitchell, 2009, p. 63).

En este contexto la eugenesia tuvo influencia de algunos autores como Charles Darwin quien, desde la segunda mitad del siglo XIX, desarrolló en la misma época su teoría de la evolución de las especies según la cual existe una “selección natural”. Galton retomó las ideas de Darwin para aplicarlas a la especie humana, proponiendo reemplazar la “selección natural” por una “selección artificial” que favorecería la reproducción de los individuos pertenecientes a las “élites” y obstaculizaría la de los “inaptos”. Con este fin se creó la eugenesia (Romañach, 2017, p. 335).

El contexto histórico en el que se desarrolló la eugenesia nazi fue durante la Segunda Guerra Mundial. La derrota de Alemania durante la Primera Guerra Mundial reforzó la imagen de que el otro perjudicaba la integridad de la comunidad. Por ello, antes de la llegada del nazismo al poder, en 1933, el reto de la reconstrucción social se enfrentó principalmente mediante la eugenesia negativa: segregando y aniquilando a las personas que manifiestan un valor negativo como las minorías étnicas, represaliados políticos, “discapacitados” físicos y mentales, personas homosexuales, entre otros (Castillejo Cuéllar, 2007, pp. 133-134).

En contraposición, la patologización del colectivo trans estuvo influenciada desde un inicio por el paradigma médico de Occidente: su introducción en el Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales (DSM), en 1980, por la Asociación Americana de Psiquiatría (APA) tenía una intención positiva: cubrir total o parcialmente los servicios sanitarios que demandaba el colectivo (Mas Grau, 2017). Con esto, podemos apreciar cómo las intenciones, con base en las que se consolida el planteamiento eugenésico, son diferentes en ambos contextos históricos. Además, en el caso de la patologización de la transexualidad, el hecho de que desde un inicio esta concepción de la realidad trans estuviera respaldada por determinadas eminencias del campo de la medicina y de la psiquiatría (DSM-CIE) ha reforzado hasta el día de hoy la idea de que es necesario que la realidad trans esté vinculada a este paradigma de la enfermedad. Algo similar ocurría también con los discapacitados durante la eugenesia totalitaria: para evitar la “desviación” en la herencia genética se delegaba a la medicina y a su paradigma del déficit, centrado en instituciones totales y en la “rehabilitación”, la tarea de construir un discurso sobre la discapacidad.

A partir de los años 80 la patologización de las personas trans queda representada con distintos conceptos en las ediciones de los distintos manuales: si atendemos a la “Evolución que ha experimentado la denominación y ubicación de la Patologización de la realidad trans en el DSM y en el CIE” (Sánchez Pérez, 2020) a grandes rasgos podemos observar cómo se pasa de la consideración del *transexualismo* de los años 80 a la *incongruencia de género* en 2022.

En cuanto a la ubicación del término dentro de los manuales, el cambio más notorio ha implicado que se haya pasado de agrupar a la realidad trans con las parafilias y las disfunciones sexuales a establecer una separación entre las mismas cuando entra en vigor, en 2013, “la disforia de género” en DSM V. Este último término es el que Money recomienda en 1994 con el fin de reconquistar el campo para la psicología y la psiquiatría, y a través del cual en el DSM V se percibe a la realidad trans desde una perspectiva social y cultural, más allá de su visión clínica (Sánchez Pérez, 2020, p. 15).

Del mismo modo, si atendemos a los antecedentes de ambas circunstancias, podemos ver como también existen diferencias significativas. Sin embargo, plantean políticas similares que derivan de esos antecedentes como es por ejemplo la esterilización. Una de las políticas más significativas de higiene racial derivada de EEUU e

implantada en Alemania fue la primera ley (1907) destinada a “prevenir la procreación de criminales confirmados, idiotas, imbéciles y violadores” (Castillejo Cuéllar, 2007, p. 133). La esterilización involuntaria como práctica que buscaba la pureza genética se convierte en la base del movimiento eugenésico.

La esterilización, en el marco de la identidad de género, no se presenta como involuntaria puesto que formaba parte de los requisitos que demandaba parte del colectivo por ese entonces. El endocrinólogo Harry Benjamin fue quien introdujo, el 1954, el término “transexualismo”. Esta consideración sobre la transexualidad se consolida en 1966 con la publicación de *The Transsexual Phenomenon*, a través de la cual se sientan las bases de la gestión biomédica de la realidad trans: él se siente convencido de que “si la mente del transexual no puede ajustarse al cuerpo, es lógico y justificable intentar lo opuesto, ajustar el cuerpo a la mente”. (Missé & Coll-Planas, 2010, p. 45).

Si atendemos a “la evolución que han experimentado los requisitos diagnósticos de la transexualidad en el DSM” (Sánchez Pérez, 2020, p. 16) vemos como la patologización de la transexualidad bajo la denominación de disforia de género en el DSM V no plantea como indispensable estos requisitos: se alude a esta realidad desde el ámbito social y cultural, más allá del paradigma médico. Sin embargo, si analizamos la patologización de la realidad trans en el mundo podemos ver como la reasignación hormonal y genital son requisitos indispensables de numerosos países para el reconocimiento legal de su identidad. Esta incongruencia entre lo planteado en el DSM y la realidad pone de manifiesto que los primeros criterios diagnósticos que plantea Harry Benjamin en 1954 han tenido una influencia indiscutible en la percepción actual de la realidad trans.

Para consolidar estos planteamientos, en ambas circunstancias se plantean políticas que se distinguen en su gestión; sin embargo, son muy similares en los objetivos que las definen y en las consecuencias sociales que acarreen al colectivo.

En el caso de la eugenesia nazi, las políticas represivas dirigidas hacia los grupos vulnerables tenían un carácter coercitivo directo ya que se fundamentaban en el régimen totalitario de la época: la esterilización involuntaria, la prohibición de matrimonios, los experimentos con homosexuales o el exterminio son algunas de las políticas que se aplicaban bajo la idea de “higiene racial”, y a las que he denominado “mecanismos explícitos”. Sin embargo, en la patologización de las personas trans, son los requisitos prohibitivos (médicos y sociodemográficos) los que hemos

definido como “mecanismos implícitos”. Esto es porque estos no se aplican bajo las directrices de un gobierno totalitario como en la eugenesia nazi, sino que su aprobación “se justifica”, en cierta medida, a través de las consideraciones de las instituciones médicas.

En este sentido, si entendemos a la Eugenesia como un movimiento político desarrollado por los Estados, llegamos a la conclusión de que las consecuencias de la patologización tienen también efectos nocivos en la actualidad, en sentidos que pueden ser comparados con los efectos de la eugenesia totalitaria, siempre considerando que la organización colectiva de la persecución sería el nivel más alto de riesgo y amenaza a un colectivo vulnerable.

¿QUÉ POLÍTICAS PUEDEN SER COMPARADAS?

Tabla1. Políticas de esterilización

Eugenesia nazi	Objetivo	Patologización	Objetivo
-Leyes de Esterilización obligatoria	-Limitar la capacidad reproductiva (vasectomía, ligadura de trompas)	-Tratamiento de reasignación hormonal (“voluntario”) -Histerectomía u orquiectomía -Cirugía -Reasignación genital	-Limitar la capacidad reproductiva -Legitimar la reproducción del género normativo

En el caso alemán, concretamente, la eugenesia se puso en práctica por primera vez en las décadas iniciales del siglo xx con el establecimiento de leyes de esterilización obligatoria. Estas leyes iban dirigidas a aquellos que poseían una “calidad genética inferior” (mental y físicamente) en ciertos países del mundo, además de EEUU, como Dinamarca, Alemania o Suiza. Los que estaban sujetos a la ley eran hombres y mujeres que sufrían de alguna de las nueve condiciones supuestamente hereditarias (debilidad mental, esquizofrenia, trastorno maniaco depresivo, epilepsia genética, corea de Huntington, ceguera genética, sordera genética, deformidad física severa y alcoholismo crónico). Para los hombres, el método habitual de esterilización era la vasectomía, y para las mujeres, la ligadura de trompas, un procedimiento invasivo que causó cientos de muertes. Durante la década de 1930, se estima que el

régimen nazi esterilizó aproximadamente a 400, 000 personas entre 1934 y 1937 (Romañach, 2007, pp. 338).

Para constatar el alcance de la esterilización mundial en las personas trans, se ha demostrado, a través de un análisis realizado por Sánchez Pérez (2020), como de los 70 países que reconocen legalmente un cambio de género 50% aproximadamente establecen como requisito indispensable la modificación corporal para modificar nombre y sexo registral: la mayor parte del porcentaje se concentra en la esterilización a través de la extirpación de los órganos reproductivos internos (histerectomía u orquiectomía, en función de si el individuo es hombre o mujer trans) y en la cirugía de reasignación genital (faloplastia-vaginoplastia) ocupando 35.7 por ciento.

En este caso, cuando hablamos de iniciar un proceso de reasignación hormonal es necesario dejar claro que la mayor parte de los países plantea un mínimo de dos años en tratamiento hormonal para modificar el Documento de Identidad: en este caso, 12.9% de los países analizados demandan este requisito. De entre estos destacan zonas con una realidad diversa, como EEUU, donde obligan a la reasignación genital y a la esterilización en 18 estados. Al mismo tiempo, en Nueva Zelanda y en algunas zonas de Australia obligan a la reasignación genital. Esto trae consigo que los cambios que genera este tratamiento sean irreversibles, dando lugar así a la esterilización. Esta opción se presenta como una “opción voluntaria”; sin embargo, podemos deducir con base en lo analizado que se trata realmente de un requisito prohibitivo puesto que el individuo se ve forzado en muchas ocasiones a escoger entre el derecho a la identidad de género y a su salud reproductiva (Sánchez Pérez, 2020, p. 18).

Además de esto, determinadas cirugías como las ya mencionadas (histerectomía u orquiectomía) son las que determinan definitivamente la esterilización de la persona trans. En lo que respecta a las cirugías de reasignación genital, además de que contribuyen a limitar la capacidad reproductiva del individuo vulneran el derecho a la salud sexual.

TEST DE LA VIDA REAL

Otro de los requisitos que contribuyen a legitimar este planteamiento es el denominado “test de la vida real” que continúa vigente en numerosos países. La experiencia

en la vida real significa que el paciente trans debe comportarse como un hombre o una mujer, en todas y cada una de las situaciones que se le presenten a diario y convertir esta circunstancia en el eje de su vida cotidiana. En relación con esto, de los 115 países analizados, son muy pocos los que evidencian de manera explícita este requisito: entre otros, destacan Alemania, Estonia, Polonia, Reino Unido, Uruguay, Canadá, Bielorrusia con más de 1 año en test de vida real, y China y Hong Kong con un periodo de más de 6 meses. Esta especie de peritaje de género se ve reforzado mediante prácticas cotidianas como es, por ejemplo, “la escala de masculinidad-feminidad del Inventarios Multifásico de Personalidad Minnesota” (Sánchez Pérez, 2020, p. 19) a través de la cual se pretende reforzar la reproducción del género normativo mediante el proceso diagnóstico. Esta implica enseñar a comportarse como un hombre o como una mujer “de verdad” (clases de maquillaje, de andar con tacones...) o cuestionar la solidez de la identidad de género reivindicada por la persona trans si no viste como “debe” (por ejemplo, una chica trans que es cuestionada por no vestir “suficientemente femenina”). (Missé & Coll-Planas, 2010, p. 50).

Vinculado a estos requisitos médicos también resulta interesante destacar la situación de países como Ucrania donde además de los requisitos mencionados según la Ley básica de Ucrania sobre la salud (1992), se exigía un internamiento de 30 a 45 días en un hospital psiquiátrico para verificar así el diagnóstico de transexualidad. Actualmente se requiere diagnóstico, pero se ha retirado este requisito de internamiento.

Tabla 2. Divorcio forzado-No tener hijos

Eugenésia nazi	Objetivo	Patologización	Objetivo
-Proyecto: Leyes de Núremberg (1935) -Proyecto Lebensborn (1935)	-Prohibición de matrimonios -Restablecer el índice de natalidad	-Divorcio forzado -No tener hijos dependientes	-Control de los modelos familiares, a favor de la familia tradicional

Por otro lado, desde el plano social, políticas que fueron defendidas por el régimen nazi como fue la prohibición de matrimonios, y algunos de los requisitos sociales que demandan muchos países como es no tener hijos dependientes, o el divorcio necesario para modificar nombre y sexo registral, tienen efectos similares, en este caso, sobre el control de los modelos familiares.

En el contexto de la posguerra, el régimen nazi tomó medidas para intentar revertir la tendencia de la caída en la tasa de nacimientos. Para ello se desarrollaron en 1935 Las Leyes de Núremberg. A través de estas se empezó a limitar los derechos de ciudadanía a quienes eran considerados inferiores; entre otros, judíos, negros, y gitanos ya no eran vistos como ciudadanos sino como súbditos del Estado. Además de que se prohibió el matrimonio entre los alemanes y los judíos, los que estaban casados antes del Tercer Reich debían anular el matrimonio. Paralelamente a Las Leyes de Núremberg surge el Proyecto Lebensborn o fuente de vida que se encontraba diseminado por gran parte de Europa, lo que quiere decir que no existía una única localización: en Alemania, por ejemplo, se fundaron diez casas, pero también existían nueve en Noruega, dos en Austria y una en Bélgica, Holanda, Francia, Luxemburgo y Dinamarca.

El objetivo principal era restablecer el índice de natalidad en Alemania para que de esta manera los nuevos niños alemanes crecieran convirtiéndose en los nuevos líderes de la Alemania nazi. Este proyecto dio lugar a los centros de ingeniería social que eran conocidos como casas de maternidad donde la institución ofrecía a mujeres jóvenes la oportunidad de tener hijos con las mejores condiciones y comodidades. De ahí que este proyecto no solo buscara aumentar el número de hijos de alemanes sino mejorar los niveles sociales (Lobo Aguilar, A., Ho Lin, K., Allen K., J., Obando Coronado, M., Pablo Andrés, V. y García Arias, S., 2014).

En lo que respecta a las personas trans, siguiendo la misma línea de análisis, muchos países plantean que el individuo trans no esté casado o que, si lo está, se divorcie de su cónyuge para así reconocer la modificación legal de género: “hasta que se anule el matrimonio de la persona solicitante, se proporcionará un certificado provisional de reconocimiento de género” (ILGA Mundo, 2020, p. 172).

En la realidad, de los 70 países que reconocen legalmente el cambio de género, en 55.7% es imprescindible cumplir con este requisito para modificar nombre y sexo registral. Además, podemos observar que de entre los requisitos prohibitivos analizados es el que más arraigo tiene en Europa y en Asia. En contraposición, en 25.7% es posible seguir casado. En Oceanía y en Canadá, al estar compuestos por regiones tan divergentes, no ha sido posible profundizar con respecto a este requisito (Sánchez Pérez, 2020, p. 18).

En 2017, el Comité de Derechos Humanos emitió su primera decisión en un caso individual sobre el derecho al reconocimiento legal de la identidad de género

en Australia: destaca el caso de una mujer trans que, al solicitar un certificado de nacimiento rectificado se le informó que tendría que divorciarse de su esposa. La solicitante argumentó que obligar a la pareja a divorciarse violaría sus derechos a la vida privada y a la vida familiar, así como su derecho individual a no ser discriminada. En lo que respecta concretamente al requisito que plantea no tener hijos dependientes, cabe resaltar que de los 115 países analizados por Sánchez Pérez (2020) tan solo uno de ellos evidencia de manera explícita esta situación: Japón, que según la Ley 3 No. 111 de 2003 cumple con la mayoría de los requisitos diagnósticos, incluido no tener hijos a cargo (ILGA Mundo, 2020, p. 250-251).

En la mayoría de países donde se plantea el requisito de divorcio forzado es por temor a que existan parejas casadas del mismo sexo. Por esta razón, podemos deducir que en los países donde se plantea este requisito de divorcio viene implícito el hecho de no tener hijos dependientes, pues no es aceptado socialmente que los hijos aparezcan con dos mamás o con dos papás. Con base en esto, nos damos cuenta de que además de que es una política transfóbica también es implícitamente homófoba.

Como dato relevante, además de Japón, en Corea y en China no solo se valoran las circunstancias personales del individuo trans sino su relación con el núcleo familiar: deben de tener una buena conducta familiar, buenos antecedentes y no haber tenido hijos previamente a la reasignación de género puesto que es considerado una perversidad.

Tabla 3. Experimentos con homosexuales

Eugenesia nazi	Objetivo	Patologización	Objetivo
Proyecto: Experimentos con homosexuales (1933-1945)	Erradicar la homosexualidad, en favor de la raza aria	Política: ECOSIG (Esfuerzos por Corregir la Orientación Sexual y la Identidad de Género)	Legitimar la reproducción del género normativo

Otras de las políticas definitorias del régimen nazi, consideradas socialmente más represivas, son los experimentos con los denominados inferiores. En este caso, ponemos en la mira a los homosexuales, los cuales fueron sometidos a prácticas experimentales a lo largo de la II GM. En función de esto, consideramos equiparable a estas políticas las prácticas experimentales que se aplican actualmente a las personas trans y cuyo objetivo fundamental es legitimar la reproducción del género normativo.

Con los experimentos a homosexuales se pretendía erradicar la homosexualidad en los campos de concentración, principalmente a través de la inserción de cápsulas que contenían hormonas masculinas. Los que pertenecían a este grupo se incluían en una lista rosa, y eran marcados con un triángulo rosa para distinguirlos del resto. Otro dato significativo es que la homosexualidad en hombres estaba más penalizada que en las mujeres, al igual que la situación de las mujeres trans. En la posguerra se eliminaron la mayor parte de las leyes que inculcaban cualquier tipo de ideología nazi; sin embargo, la homosexualidad continuó siendo penalizada en Alemania.

Del mismo modo, estas políticas experimentales dirigidas al colectivo LGTBI han tenido trascendencia hasta el día de hoy: hablamos en este caso de los ECOSIG o Esfuerzos para Corregir la Orientación Sexual y la Identidad de Género cuyo objetivo, identificó La Asociación Americana de Psicología, es corregir o curar cualquier orientación sexual o identidad de género distinta a la heterosexual. Según un estudio de testimonios registrados por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos hay varias formas en las que se presentan los ECOSIG, a través de los que se presentan los abusos físicos y psicológicos: entre ellos, el uso forzado de medicamentos a través de cápsulas, píldoras e inyecciones en las que es común la inserción de cápsulas que contenían hormonas masculinas, durante la eugenesia nazi. Además de esta medida, también son frecuentes la coerción y la falta de consentimiento, la privación ilegal de la libertad, “las violaciones correctivas”, las terapias de aversión, las de electrochoque y los exorcismos (UNODC, 2020, p. 26).

Estas prácticas, en definitiva, se fundamentan en un esencialismo biológico y cultural, puesto que a la vez que refuerzan esa incongruencia entre el género y el sexo, también influyen en los roles de género asociados tradicionalmente a lo que se considera ser hombre o mujer. A su vez, paradójicamente la situación de las mujeres trans está más recriminada que la realidad de un hombre trans, al igual que ocurría en el contexto de la Alemania nazi. Por otra parte, más allá de estos mecanismos explícitos desarrollados por el régimen nazi para así preservar la raza aria, se llevaron a cabo proyectos más radicales como por ejemplo El Aktion T4 destinado a exterminar a aquellas personas que se consideraban genéticamente enfermas (esquizofrénicos, epilépticos, ciegos, sordos, alcohólicos crónicos, paralíticos, sífilíticos). En este contexto, aunque no haya sido posible indagar sobre actitudes tan radicales defendidas por los Estados hacia las personas trans, se plantea que las

consecuencias de la patologización tienen también efectos nocivos en la actualidad. La organización política y colectiva de la persecución sería el nivel más alto de riesgo y amenaza a un colectivo vulnerable, además de otras variables discriminatorias promovidas por los Estados, que contribuyen a esa eugenesia extrema, como son las leyes antidiscriminatorias y la legislación de delitos de odio.

EL COMPORTAMIENTO POLÍTICO DE LOS ESTADOS HACIA EL COLECTIVO INFLUYE EN EL COMPORTAMIENTO SOCIAL DE LAS PERSONAS CISGÉNERO HACIA LAS PERSONAS TRANS, COMO DEL PROPIO COLECTIVO TRANS HACIA SÍ MISMOS

A pesar de que los datos concretos sobre violencia contra personas trans y género-diversas son escasos, un estudio realizado por *Trans respect versus Transphobia* ha revelado un total de 3 314 casos de homicidios reportados en un periodo de 11 años. Del mismo modo, cabe destacar que de estos 3 314 asesinatos 2 021 (61%) eran trabajadores sexuales que fueron masacrados (en su mayoría mujeres trans) principalmente a través de disparos, puñaladas y palizas (Sánchez Pérez, 2020, p. 23).

De entre todos los continentes destaca, en este periodo de años, Brasil y EEUU con un alto número de registros de asesinatos: concretamente Brasil abarca 52.3% de los asesinatos de todo el continente y 40% aproximadamente de los asesinatos en el ámbito mundial. Al mismo tiempo, EEUU concentra 91.2% de los asesinatos con respecto al total del continente, y 62.7% respecto de los asesinatos en el mundo. Cabe resaltar que en Estados Unidos el mayor número de asesinatos reportados corresponde a mujeres trans racializadas y/o a mujeres trans nativoamericanas. Esto indica que la violencia contra las personas trans frecuentemente se sobrepone a otros ejes de opresión que prevalecen en la sociedad, como racismo, sexismo, xenofobia y discriminación en contra del trabajo sexual (Sánchez Pérez, 2020, p. 24).

En contraposición, si atendemos al “número de casos registrados de asesinatos de personas trans a nivel mundial, distribuidos por continentes” en este periodo de once años, vemos como África y Oceanía concentran la menor cantidad de asesinatos trans registrados. Esto se debe a que en estas regiones los derechos de las personas trans son prácticamente inexistentes por cuestiones culturales y de fundamentalismo religioso, lo que dificulta la monitorización en las investigacio-

nes, haciendo que los datos expuestos no sean del todo verídicos (Berredo; Arcon; Gómez; Carter; McLean; Islem; Shaikh; Shenker y Vaito'a, 2018b, p. 12).

En la mayoría de los países los datos de las personas trans asesinadas no son producidos de forma sistemática y es imposible estimar el número de casos no registrados. Esto es debido al trabajo de las diversas ONG, de activistas y de órganos gubernamentales que realizan una monitorización profesional, así como a la mayor cobertura de asesinatos de personas trans realizada por los medios de comunicación, en comparación con otras partes del mundo. En este contexto de vulnerabilidad social, una circunstancia que se repite en todas las regiones donde hay transfobia es que la escasez de recursos económicos significa que el trabajo sexual es frecuentemente la forma más viable de obtener ingresos.

Según un informe comunitario sobre “Las Perspectivas Trans Globales en Salud y Bienestar” (2018), “el trabajo sexual se centra casi en un 90% en India, 84% en Malasia y 81% en Indonesia”. Con base en esto, la Organización Mundial de la Salud (OMS) afirma que las mujeres trans son aproximadamente 49 veces más propensas a vivir con VIH comparadas con la población adulta en general. Globalmente, cerca de 19% de mujeres trans viven con VIH.

En lo que respecta a hombres trans, es poca la información que se encuentra disponible, y mientras que estos son menos propensos a ser VIH positivo, sus tasas de infección son mayores que las de la población general (*Transrespeto versus Transfobia en el Mundo*, 2018, pp. 17).

Por otra parte, atendiendo a un análisis realizado por UNODC (2020) sobre violencia extrema (violaciones, torturas) reportada a nivel mundial, se observa cómo la mayor parte de los casos se concentra también en Latinoamérica y en EEUU, además de otras regiones de Europa (España, Portugal, Italia, Dinamarca, Ucrania, Turquía), Asia (Mongolia, Filipinas, Kirguistán) y el sur de África (Sudáfrica, Zambia, Tanzania).

Siguiendo la misma línea, en Sudáfrica, por ejemplo, las personas trans que se identifican como del sexo masculino han sido víctimas de formas de violación que son consideradas, por los agresores, “medidas correctivas”. Según activistas, los crímenes fueron cometidos a causa de la “orientación sexual y la expresión de género”.

Cada vez más países identifican y reconocen que los ECOCIG no tienen sustento científico, además de que van en contra del marco normativo internacional sobre Derechos Humanos. Por ello, varios han tomado acciones para regularlos o prohi-

birlos. Si atendemos a un estudio realizado por La Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, podemos ver como, por ejemplo, Sudáfrica es uno de los países que se ha manifestado contra estas medidas correctivas; sin embargo, no han tomado acciones contra ellas. La mayor parte de países que prohíben o regulan a la población LGTBI sobre estas prácticas se concentran en Latinoamérica, salvo algunos países de Europa como Suiza o Malta, o Taiwán en Asia. En España, por ejemplo, estas medidas están prohibidas en algunas CCAA con iniciativas de prohibición nacional (UNODC, 2020, pp. 53-54).

El estigma y la marginalización incrementan la vulnerabilidad, contribuyen a aumentar las altas tasas de desamparo y depresión y, con ello, las del suicidio. Según una investigación que ha llevado a cabo la Federación Europea de entidades trans, denominada Transgender Europe, junto a otras entidades denominadas:

sobrediagnosticadas e infra atendidas. Atención sanitaria de las personas en Georgia, Polonia, Serbia, España y Suecia. Transgender Europe (2017) reporta que “el 77.5% de los encuestados han tenido pensamientos suicidas” (p. 21). Pero lo grave por ejemplo en el caso de España, es que el 61% de los menores de 18 años ha tenido pensamientos suicidas en los últimos 12 meses mientras que en los adultos ese porcentaje es del 36%. Después de intentar suicidarse solo el 30% de estos menores buscaron ayuda de un profesional de la salud mental o a través de amigos y compañeros (35%), mientras que más del 60% no buscó ninguna ayuda y se ocuparon por sí solos de la situación (2017, p. 21).

En definitiva, la connotación médica de la patologización de la transexualidad ha traído consigo que muchos países adopten actitudes discriminatorias con respecto al colectivo: desde la criminalización y la persecución judicial por parte de las fuerzas del Estado, abusando así de su poder autoritario, hasta el hecho de no contar con leyes antidiscriminación o de delitos de odio.

La asociación errónea entre el sexo fenotípico y el sexo identitario de un individuo o la referencia que se plantea constantemente en torno a “estar encarcelado en un cuerpo que no corresponde” demuestra en términos simbólicos la debilidad del sistema. El proceso de transición de un individuo trans necesita explicarse en términos esencialistas para ser comprendido. El sistema trata de apropiarse de la diferencia y homogeneizar mediante los requisitos médicos y sociales, para ser leído y reconocido legalmente.

Así lo hemos visto a través de la consolidación de una nueva eugenesia en este ámbito referente a la identidad sexual.

Una eugenesia cuyas intenciones no se expresan de manera coercitiva bajo un régimen autoritario, sino que se presenta en forma de recurso asistencial para hacer frente a las necesidades sanitarias del colectivo. Este respaldo sanitario hace que no se perciba directamente como una política de control, ni siquiera para el propio colectivo. Sin embargo, a través del análisis realizado vemos como esta situación tiene efectos nocivos en la actualidad: tanto en lo que respecta al desamparo estatal, como a las consecuencias sociales que inciden negativamente en la esperanza de vida del colectivo. Además, el hecho de que sea una población invisibilizada dificulta aún más cuantificar la represión y la marginación a las que está sometido el colectivo.

Así, con la despatologización real del colectivo trans no se persigue únicamente la desclasificación del trastorno de los manuales de enfermedades (despatologización), sino también que se reconozca la libre expresión de género, entendiendo que los recursos sanitarios-legales de las personas trans han de entenderse como un derecho básico que no puede estar sujeto a requisitos clínicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Addati, L., Cattaneo, U., Esquivel, V., y Valarino, I. (2019). *El trabajo de cuidados y los trabajadores del cuidado para un futuro con trabajo decente*. https://www.ilo.org/global/publications/books/wcms_737394/lang-es/index.htm
- Addati, L., Cattaneo, U. & Pozzan, E. (2022). *Care at work investing in care leave and services for a more gender equal world of work*.10.54394/AQOF1491 https://www.ilo.org/wcmstp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/publication/wcms_838653.pdf
- Aznar, M. P. M., Marichal, D. F., Martín-Palomino, E. T., Marichal, S. F. (2018). *Violencia contra las mujeres*. Cuadernos de Psicología. <https://portalciencia.ull.es/documentos/s/60b4ad8da47315441ba63fcb>
- Berredo, Lukas, Arcon, A. R., Gómez Regalado, A., Neish McLean, C. H., Mejri, I., Shaikh, S., Shenker, T. y Toelupe, V. (2018a). *Perspectivas trans globales en salud y bienestar: Informe comunitario TvT*. https://transrespect.org/wp-content/uploads/2018/12/TvT-PS-Vol20-2018_ES.pdf

- Castillejo Cuéllar, A. (2007). Raza, alteridad y exclusión en Alemania durante la década de 1920* Raça, eugenia e exclusão na alemanha durante a década de 1920. *Revista De Estudos Sociais*, (26), 126-137.
- Cleminson, R. & García, F. V. (2009). *Hermaphroditism, medical science and sexual identity in Spain, 1850-1960*. University of Wales Press.
- Connell, R. W. & Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic masculinity: Rethinking the concept. *Gender and Society*, 19(6), 829-859. <http://www.jstor.org/stable/27640853>
- De Martino Bermúdez, M. (2013). Connel y el concepto de masculinidades hegemónicas: notas críticas desde la obra de Pierre Bourdieu. *Estudios Feministas*, 1(21), 283-300. <https://www.redalyc.org/pdf/381/38126283028.pdf>
- Díez Gutiérrez, E. J. (2015). Códigos de masculinidad hegemónica en educación. *Revista Iberoamericana de Educación*, (68), 79-98. 10.35362/rie680201
- Granero Andújar, A. (2021). Exclusiones y discriminaciones hacia las identidades trans en educación afectivo-sexual. *Aula Abierta*, 50, 833-840. 10.17811/rifie.50.4.2021.833-840
- Guía de referencia para profesionales de la salud mental en el combate a los ECOSIG.* (2020). Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC).
- ILGA Mundo, Chiam, Z., Duffy, S., González Gil, M., Goodwin, L. y Mpemba Patel, N. T. *Informe de Mapeo Legal Trans 2019: Reconocimiento ante la ley* (2020). ILGA Mundo.
- Lobo Aguilar, A., Ho Lin, K., James Allen, K., Obando Coronado, M., Pablo Andrés, V. & Samantha, G. A. (2014). *Instituto tecnológico de Costa Rica, eugenesia nazi y sus implicaciones durante la Segunda Guerra Mundial*. Instituto Tecnológico de Costa Rica. https://www.academia.edu/11876637/Eugenesia_Nazi_en_la_Segunda_Guerra_Mundial
- Martínez-Guzmán, A. y Íñiguez-Rueda, L. (2017). Prácticas discursivas y violencia simbólica hacia la comunidad LGBT en espacios universitarios 1. *Paidéia (Ribeirão Preto)*, 27, 367-375. 10.1590/1982-432727s1201701
- Mas Grau, J. (2017a). Del transexualismo a la disforia de género en el DSM. cambios terminológicos, misma esencia patologizante. *Revista Internacional de Sociología*, 2(75), e059. <https://doi.org/10.3989/ris.2017.75.2.15.63>
- Mas Grau, J. (2017b, abril-junio). Del transexualismo a la disforia de género en el DSM. cambios terminológicos, misma esencia patologizante. *Revista Internacional de Sociología*, 75 (2), 3. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6032858>
- Matud Aznar, M. P., Fortes Marichal, D., Torrado Martín-Palomino, E. & Fortes Marichal, S. (2018). *Violencia contra las mujeres*. Cuadernos de Psicología.

- Missé Sánchez, M. & Coll-Planas, G. (2010). La patologización y propuestas de la transexualidad: Reflexiones críticas. *Norte De Salud Mental*, 8(38), 44-55. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4830142>
- Sánchez Pérez, A. (2020). La patologización de las personas trans como política de control poblacional y sus repercusiones sociales: derechos humanos, identidad de género y la nueva eugenesia. <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/19673>
- Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC). (2020). Guía de referencia para profesionales de la salud mental en el combate a los ECOSIG. Naciones Unidas.
- Transgender Europe (2017). *Overdiagnosed but underserved. Trans Healthcare in Georgia, Poland, Serbia, Spain, and Sweden: Trans Health Survey* https://tgeu.org/wp-content/uploads/2017/10/Overdiagnosed_Underserved-TransHealthSurvey.pdf
- Romañach Cabrero, J. (2017). *Esterilización de personas sujetas a tutela por su diversidad funcional (incapacitadas) en España ¿eugenesia?* Foro de Vida Independiente https://www.diversocracia.org/docs/la_esterilizacion_en_espana_eugenesia.pdf
- Snyder, S. & Mitchell, D. (2009). La eugenesia a ambos lados del Atlántico. *intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 3(2), 49-65.
- Vázquez García, F. & Cleminson, R. (2016). *Sexo, identidad y hermafroditas en la España de la Ilustración*. Universidad de Cádiz.

REFLEXIONES (EMOCIONALES) DESDE EL CUERPO AVERGONZADO

ARIADNA MAESTRE GUTIÉRREZ

No volveré a ser avergonzada ni me avergonzaré de mí misma

GLORIA ANZALDÚA, *El día de la Chicana*

Llevo cinco años investigando y repensando la potencialidad del estudio de la vergüenza encarnada como un dispositivo disciplinante de las relaciones de poder en la sociedad. La clave definitoria que supuso el detonante de dichas reflexiones fue un ejercicio autoetnográfico durante la investigación Vergüenza, género y cuerpo. Experiencias y resistencias de mujeres (Maestre Gutiérrez, 2018) donde se manifestó mi cuerpo avergonzado. Desde ese momento, la vergüenza me ha acompañado no solo como una sensación incómoda individual, sino como una fuerza teórica para reflexionar cómo el impacto de la citada sensación en las diversas corporalidades, que configuran la sociedad, plasma las propias jerarquías sistémicas, siguiendo la línea que nos mostró Audre Lorde (2003) de pensar desde el Yo al Nosotras. Y de igual modo, el plantear un ejercicio teórico situado permite difuminar la construcción entre el yo y los otros tan normativizado en el campo investigativo, por un nosotras colectivo cercano a los planteamientos de Lila Abu-Lughod, en su texto *Escribir contra la cultura* (2012). *Andamios*, 9 (19), 129-157.

Escrito lo anterior, no puedo seguir sin indicar que en estos últimos cinco años mis propios estudios sobre la vergüenza han transitado desde un interés por la imagen corporal en las mujeres (Maestre Gutiérrez, 2018, 2022) hasta el acercamiento actual –enfoque de mi investigación doctoral– donde se analiza la mencionada afección como un regulador sistémico a través de diversas disciplinas como

el estudio de las emociones, el giro afectivo, la antropología, los estudios culturales y las teorías feministas y *queers* que se van entrecruzando entre ellas hasta configurar este ensayo.

Por tanto, en este estudio se analiza la experiencia vergonzosa como una energía que invade el cuerpo hasta bloquearlo en situaciones donde el sujeto siente que no puede, o no debe, estar presente porque no cumple un determinado ideal social construido desde los discursos del poder que subalterniza toda corporalidad no masculina hegemónica. En este sentido, la visibilización de una sensación carnal tan escondida y cotidiana, a la vez, en la esfera pública como una acción que ordena los cuerpos, permite construir un espacio privilegiado para el estudio de las relaciones de poder a través de las emociones, posibilitando reflexionar por qué ciertas vidas, ciertas corporalidades, sienten más vergüenza que otras.

REFLEXIONES EMOCIONALES

Las emociones han sido conceptualizadas de diversas formas a lo largo de la historia de la modernidad occidental. En un primer momento, se consideraba que dichas sensaciones emanaban del yo-interior, como una fuerza íntima no controlable capaz de romper el equilibrio entre la razón individual y la sensibilidad hacia la sociedad (Medina Doménech, 2012). Unas teorizaciones que fueron fundamentadas más tarde, en la segunda mitad del siglo XIX, por Sigmund Freud, asumiendo que eran tránsitos individuales que llevaban a un estado de no control sobre el sujeto produciendo un desorden social. Una concepción donde lo emocional se concibe como una fuerza que rompe el equilibrio entre cuerpo-mente, y lo aleja de la razón, manteniendo la construcción cartesiana de la separación cuerpo-mente donde las citadas fuerzas interiores deben ser bloqueadas para poder acceder al juicio y al conocimiento (Boquet, Let, Reynolds, 2018; Nussbaum, 2006).

Es a partir de los años ochenta del siglo pasado, cuando se manifiesta en el ámbito académico el debate sobre la concepción de las emociones más allá de los planteamientos universalistas e individuales, adquiriendo a principios del siglo XXI cierta importancia investigativa en el área de ciencias sociales y humanidades con el llamado giro afectivo. En dicho proceso teórico y de investigación, surgido hace cuarenta años y vigente hasta la actualidad, se señala la experiencia emocional

como un encuentro enmarcado dentro de los sistemas culturales y las relaciones sociales (Beatty, 2014; Lutz, White, 1986; Medina Doménech, 2012; Rosaldo, 1983).¹ De esta manera, se desentierra la conceptualización individualista del origen emocional para redefinirlo como un proceso de encuentro entre todos. En otras palabras, y citando a la socióloga Eva Illouz, las emociones:

Son significados culturales y relaciones sociales fusionadas de manera inseparable, y es esa fusión lo que les confiere la capacidad de impartir energía de acción. Lo que hace que la emoción tenga esa “energía” es el hecho de que siempre concierne al yo y a la relación del yo con otros situados culturalmente (Illouz, 2007, p. 15).

De este modo, las afecciones se tornan cruciales en la constitución de lo individual y lo social, o lo social y lo individual, desprendiendo mediante su energía un estado subjetivo conectado con los ideales o normas sociales interiorizados a través de la organización social, como nos señala Martha Nussbaum (2006). Otras autoras han trascendido sus estudios más allá de los análisis de los ideales, contextualizando lo emocional dentro de un espacio de encuentro y de vínculos sociales. Así, Sara Ahmed (2017), desde los estudios culturales y la teoría feminista y *queer*, reflexiona acerca de que las emociones son relacionales y tienen efectos performáticos sobre el cuerpo, mientras que la antropóloga Monique Scheer (2012) resalta la importancia del encuentro del yo con los otros para entender el mundo emocional, a través del concepto *habitus* del sociólogo y pensador Pierre Bourdieu. Ambas autoras remarcan una cuestión importante que se expresa en este texto; y es que las emociones no se tienen, sino que se hacen, se construyen carnalmente.

Por último, no puedo olvidarme del análisis crítico de la socióloga Eva Illouz (2007, 2019) donde introduce la cuestión emocional en las relaciones del sistema productivo capitalistas, justo en unos momentos históricos donde el propio sistema tiene entre sus propósitos construir una serie de competencias emocionales en la que el único valor de dicha sensación está en la eficacia y en la gestión dentro del propio

¹ Me refiero en este texto a referencias académicas vinculadas con los llamados campos de las ciencias humanas y sociales. De todos modos, soy consciente que desde el ámbito de la literatura las emociones sí han ocupado una mayor temporalidad y centralidad temática, probablemente por la posibilidad que da la literatura de usar la ficción para producir contenido alejado de los parámetros académicos.

sistema productivo, negando otras capacidades afectivas que no conlleven producir beneficios al sistema económico (Boquet, Let, Reynolds, 2018; Sabido Ramos, 2020).

Sumando lo anterior, se deduce que en la contemporaneidad el estudio de los cuerpos y de sus vínculos emocionales ha tomado una importancia dentro de las teorizaciones e investigaciones de ciencias humanas y sociales, incluso en ámbitos neurocientíficos, por hacer posible abrir caminos que ponen en jaque la tradición epistemológica cartesiana de la separación cuerpo-mente; una división binaria que se ve desdibujada no solo en lo carnal, sino en un espectro más amplio que abarca la partición de la razón y las emociones, lo civilizado y lo indígena y los hombres y los otros cuerpos; inclusive, atravesando conceptos propios de la investigación académica como quién es el sujeto-objeto de estudio hasta difuminar su significado dentro de la propia categoría (Ahäll, 2018; Arfuch, 2016; García Andrade y Sabido Ramos, 2014).

Una concepción doble que se alimenta a partir de la hegemonía que ha relegado las emociones y los afectos a un estado de incapacidad analítica siempre cercano a las mujeres y a todo aquello que encarne la otredad racializada y de la normatividad sexual. De ahí que emocionarse, avergonzarse, y dejarse llevar por dichas sensaciones se revela culturalmente desde el poder como un proceso de alejamiento de la razón, de incapacidad teórica y reflexiva. En cambio, a través de este texto se propone producir pensamiento desde aquello que nos vuelve un cuerpo avergonzado, cuestionando la negación de las emociones como camino para razonar y pensar mediante una serie de estudios que se van tejiendo conjuntamente desde lo cultural, lo social y lo biológico con los encuentros cotidianos, destapándonos los roles y los malestares sociales sistémicos (Ahmed, 2017; Arfuch, 2016; García Andrade y Sabido Ramos, 2014; Scheer, 2012).

Una cuestión que tensiona en cierta medida los propios procesos investigativos, ya que tanto quien investiga como los sujetos investigados no pueden escapar de su propia emocionalidad, ni de afectarse entre ellos mismos, para producir conocimiento y así configurar una serie de diálogos encarnados que revelan que las sociedades del conocimiento son también sociedades del afecto, llenas de emoción (Pons Rabasa, Guerrero McManus, 2018).

No son los afectos de un racionalismo cartesiano, de una *res cogitans* sin cuerpo —o sin género o raza—, sino que remiten todo el tiempo a la carne; una carne que es materialidad compleja: parlante, histórica y política (Pons Rabasa, Guerrero McManus, 2018, p. 2).

Si bien es importante mencionar que, dentro del *affaire* de las emociones y el giro afectivo en las ciencias sociales, existe un cierto debate entre las definiciones correctas entre afecto, sentimiento y emoción considerado desde ciertas perspectivas teóricas —destacadas por Brian Massumi y Eve Sedgwick— ya que los afectos exceden las convenciones culturales y son pre-sociales, cercanas a procesos biológicos, y que los sentimientos y las emociones responden al golpe energético en el cuerpo y su lectura cultural. Al mismo tiempo, desde otras posturas —destacando a S. Ahmed (2017, 2019)— han señalado que esta división no se refiere a dos espacios diferentes, sino que ambas se encarnan en el sujeto. En este texto, al igual que en la investigación que le acompaña, se asume que todos los significados están hechos de “pura experiencia sensible” (Lara, Enciso Domínguez, 2013, p. 111) donde lo biológico se funde con lo cultural, o viceversa, como en cualquier experiencia corporal, y que no se dividen en procesos diferentes. No obstante, el término emoción prevalece sobre los demás por su mayor cercanía a mis postulaciones teóricas, sin negar la potencia de otros términos como afectos, sentimientos, pasiones, etc. que son nombrados esporádicamente (Ahäll, 2018; Ahmed, 2017, 2019; Labanyi, 2021; Lara, Enciso Domínguez, 2013; Muñiz, 2014; Solana y Vacarezza, 2020).

EL CUERPO AVERGONZADO

El cuerpo al que me refiero en esta investigación es aquel que se presenta como una construcción determinada por la sociedad y el contexto cultural; es decir, no se trata de un cuerpo como masa corpórea, sino de su naturaleza corpórea cultural (Le Breton, 2018; Muñiz, 2014). En la actualidad, con la generalización de la teoría *queer* la corporalidad adquiere relevancia como espacio en tránsito constante donde se entretajan efectos discursivos, prácticas culturales y vínculos colectivos revelándose como un fenómeno social (Butler, 2010, 2016) donde el cuerpo se torna en un archivo-somático experiencial, como lo denomina Paul B. Preciado (2020). De manera que dicha corporalidad se vuelve el punto nodal donde se visibilizan y representan los malestares de los procesos emocionales, se torna en la superficie donde se moldean y, al mismo tiempo, el análisis de su experiencia permite corporeizar el conocimiento (Ahmed, 2017; Voira, 2016).

De igual modo, la sensación vergonzosa es una impresión corporal incómoda asociada a procesos negativos dentro de la jerarquía emocional. Si bien no siempre se la ha considerado como una fuerza afectiva moldeada por el exterior, sino que, al igual que el resto del mundo emocional, se asumía como un proceso individualizado. Es a partir de los años ochenta, con las nuevas teorizaciones emocionales y de afectos, cuando se empieza a concebir el avergonzamiento como una transformación formada por factores exteriores enlazados con la reputación social (Kasabova, 2017; Scheff, 2000). Así mismo, es importante mencionar que existen diferentes lecturas sobre la citada sensación. Por un lado, está la que se considera hacia actos injustos o de injusticia social y, por otro, la vergüenza encarnada como aquella que se siente individualmente. La filósofa M. Nussbaum considera que ambas tienen roles diferentes puesto que la primera puede cumplir un rol positivo en la sociedad ya que a través de ella los sujetos toman conciencia de situaciones injustas (2006). En cambio, la pensadora S. Ahmed (2017) reflexiona que en ambas subyacen los mismos valores morales hegemónicos, aunque, en el caso de la vergüenza colectiva, en algunas cuestiones, pueden generar debates y transformaciones sociales que fisuren los mencionados valores.

En todo caso, la vergüenza que se estudia en este texto es aquella que envuelve el cuerpo hasta llevarlo a sentirse incapacitado ante un contexto determinado. El psicólogo Silvan S. Tomkins define la vergüenza:

como una sensación intensa y dolorosa que está ligada con el modo en que se siente el yo acerca de sí mismo, un sentimiento que el cuerpo siente y que se siente en él. Cuando nos avergonzamos, el cuerpo parece arder con la negación que se percibe (autonegación); y la vergüenza se imprime en el cuerpo, como un sentimiento intenso que el sujeto toma como un signo de su fracaso, generalmente se experimenta frente a otro. (Ahmed, 2017, p. 164).

Como se afirma en la cita anterior, la afección vergonzosa analizada se siente como una experiencia molesta que hace arder el cuerpo, aflorando durante el proceso una subordinación por parte de la corporalidad, avergonzada, ante la imposibilidad de sentirse el ideal ante los otros (Irigoien García, 2014). Por este motivo, se opta por vivir la coyuntura de manera individual y ocultarla, o intentar ocultarla, a los otros partícipes de la situación, los que sean, para no sentir penalización por esos

momentos de debilidad. Ahmed escribe que “el dolor de la vergüenza se siente en la piel, a la vez que sobrepasa y consume al sujeto” (2017, p. 166), mientras que Nussbaum la define como una emoción fuerte que emana en nuestro cuerpo al no poder conseguir “cierto estado ideal” (2006, p. 218). De esta manera, el malestar encarnado que atraviesa la situación se revela como un dispositivo regulador de los encuentros de los cuerpos, donde se entiende el sentir la vergüenza como respuesta a acciones consideradas anormales y desequilibrantes por el estado ideal que establece el orden social hegemónico. Es decir, se transmite como un dispositivo fundamental, por su constancia en las experiencias cotidianas de los sujetos, con el cual reglar las jerarquías sociales y la subordinación de la otredad, que se da al exteriorizar un sentimiento de insuficiencia personal por no ser un ideal configurado desde el poder y los valores androcéntricos y eurocéntricos que lo acompañan. De este modo, la pregunta que surge durante esta reflexión no es qué significado tiene dicha emoción, regular el orden social, sino qué hace la vergüenza para que unas corporalidades sientan una sensación tan fuerte que las despoja de estar presente durante una determinada experiencia y otras ni siquiera la encarnen (Ahmed, 2017; Anzaldúa, 2016; Colectivo Ma Colére, 2014; Díaz Barriga, 2001).

Todo ello va de acuerdo con lo que la autora Sandra Lee Bartky (1999) denomina la pedagogía de la vergüenza, que se transmite en las prácticas culturales y educativas cotidianas hacia los sujetos para sentirse avergonzados por no estar en el ideal de representación social. En suma, desde este proceso pedagógico ocurrido sistemáticamente se transfiere una jerarquía corporal, y vital, a través de la sensación emocional con la que se construye un dispositivo disciplinante que hace sentir inhabilitada la corporalidad, y por tanto incapacitado para ser y sentirse como sujeto representativo; configurando, de este modo, un estado de inseguridad que lo significa como un cuerpo secundario ante la citada experiencia vergonzosa (Bottici, 2021).²

Por tanto, el trabajo disciplinante de la vergüenza encarnada produce divisiones emocionales que estructuran y organizan prácticas, procesos, acciones y signifi-

² El concepto de *Cuerpo Secundario* lo tomo desde el pensamiento desplegado por la anarcofeminista Chiara Bottici en su texto *Manifiesto Anarcofeminismo* (2021). En dicho texto, ella toma prestado el término de segundo sexo de Simone de Beauvoir para denominar a toda corporalidad que no pertenece al primer sexo. En mi caso, opto por el concepto cuerpo y no sexo ya que me resulta más cómodo para mis teorizaciones.

cados que dan lugar y mantienen las desigualdades sistémicas sin las cuales no se reproducirían los roles e identidades de cada colectivo social; una cuestión que se manifiesta en las divisiones de género y en sus experiencias afectivas (Illouz, 2007). Así, por ejemplo, las escritoras y las pensadoras chicanas Gloria Anzaldúa y Sandra Cisneros expresan mediante sus trabajos situados que la vergüenza carnal es una concepción patriarcal que justifica la dominación masculina; donde a los hombres se les atribuye unas categorías como firmeza y respeto vinculadas a la citada emoción, mientras que a las mujeres se les exige recatamiento y silencio para no ser avergonzadas (Díaz Barriga, 2001; De La Torre, 2015). Dicho de otro modo, el afecto de la experiencia vergonzosa en las diferentes corporalidades revela las divisiones jerárquicas de la sociedad. De igual manera, dichas divisiones se ven afectadas por múltiples variables; por ejemplo, el imaginario de que los cuerpos femeninos blancos se construyen desde una fragilidad y finura que no se reconoce a las corporalidades no blancas siempre cercanas a la lujuria y a una energía masculina hegemónica, pero desde una cosificación racial (Muñiz, 2014).

Igualmente, es importante mencionar que para configurar dicho engranaje sistémico emocional, o de forma más simple: la incomodidad que produce ese estar presente, no solo incluye al cuerpo de manera individual, sino que aumenta cuando es en un espacio compartido, un espacio con testigos donde, siguiendo a Ahmed, “expongo ante mí misma que soy un fracaso a través de la mirada de otro ideal” (2017, p. 168). En otras palabras, la vergüenza siempre necesita otros ideales, que son personificados en otras corporeidades que están presentes en el encuentro para alimentar dichas sensaciones encarnadas.

MIRADAS, ATMÓSFERAS Y ESPEJOS

Las experiencias vergonzosas se encarnan en el yo-individual, pero se manifiestan en las relaciones colectivas y en la interacción con los otros; esto es, “las personas se avergüenzan de sí mismas ante otro” (Bartky, 1999, p. 218). En este sentido, las corporalidades siempre están en intercambio afectivo configurando un contacto externo e interno simultáneamente, que resulta racional y sensible a la vez (Sabido Ramos, 2020; Scheer, 2012). Es por ello que la otredad que se piensa en este texto se disfraza de numerosos testigos materiales como los sujetos –objetos del hábitat, los

espacios que nos envuelven, o, bien, interiorizado por nosotros mismos—. Se trata de una mirada proyectada tanto de fuera como de dentro, que exige representar el estado ideal social a través de una serie de prácticas y narrativas (hooks, 2014) en torno a nuestra vida. La escritora y pensadora bell hooks lo relata en la siguiente experiencia, en su libro *Entender el Patriarcado* (2014).

Sin un ápice de malevolencia, la mirada que mi hijo recibió le transmitió un mensaje. No podés hacer esto. Y el medio en el que ese mensaje fue transmitido fue una emoción potente: vergüenza. A los tres años, Alexander estaba aprendiendo las reglas. Una transacción muda de diez segundos fue suficiente poderosa para disuadir a mi hijo, de ahí delante, de lo que había sido una actividad favorita (jugar con muñecas). Llamo a estos momentos de inducción la “traumatización normal” de los varones (hooks, 2014, p. 5).

De ahí que una simple mirada, una transacción muda de diez segundos, atravesada por una pieza, definida como una muñeca, transmite la vergüenza como disciplinante de los roles de género que construyen un híbrido atmosférico de organismos inseparables en el espacio entre las miradas externas, los objetos y el citado lugar, que van configurando al propio sujeto internamente desde su infancia (Bartky, 1999). Así, las corporalidades se sumergen en dichos espacios, con sus elementos y las miradas de los otros (y de nosotros), siendo afectados por todos y por su representación del ideal, incluyendo como corporeizaciones vergonzantes no solo lo carnal y lo humano, sino todo aquello que nos rodea y da significado a nuestra vida dentro de nuestro sistema cultural y social (Illouz, 2019); en suma, la piel social se ve afectada con los encuentros de diferentes cuerpos construyendo diversas texturas según la transmisión afectiva, a partir de la disposición de los cuerpos, los objetos y los espacios (Ahmed, 2019).

Escrito lo anterior, este enredo de cuerpos vergonzantes y avergonzados se acerca a la propuesta del geógrafo Ben Anderson de *atmósferas afectivas* que se definen “como esas cualidades efectivo-sensoriales que cercan a un grupo de personas, cosas y ambientes y se difunden entre ellos, aunque solo sea momentáneamente” (Kaplan, 2019, p. 149). Si bien D. Kaplan toma el concepto para analizar los vínculos entre emociones y capitalismo, en mi proceso investigativo tomo el citado concepto para explicar cómo se elabora un ambiente emocional vergonzoso mediante las atmósferas que transitan los sujetos, hasta empaparlos de emoción, convirtiendo cualquier espacio

en un territorio de cruce con la vergüenza y su orden social. Es la interacción de todas las corporalidades, carnales y no carnales, la que crea dichas atmósferas afectivas (Illouz, 2019; Lara, Enciso Domínguez, 2013; Kaplan, 2019; Sabido Ramos, 2020).

Pues, por ejemplo, yo nunca me quito la parte de arriba en la playa y un día me dio por quitármela y justo al lado había un grupo de chicos, y yo ese día fui sola a la playa. Los chicos estaban al lado con lo típico, el reguetón, la salsa y vacilando entre ellos, y empezaron a cantar algo de que se la veía el pecho, o yo escuchaba eso, no sé muy bien, pero yo estaba convencida que me habían visto las tetillas y lo cantaban por mí. Me dio vergüenza, me puse la parte de arriba y me fui. No sé, igual no era por mí, seguro, pero yo sentí que sí (Maestre Gutiérrez, 2018, p. 62).

Dicho de otra manera, y tomando con relevancia las situaciones descritas anteriormente, en la experiencia social se produce una serie de encuentros con testigos no controlables que van construyendo una situación que se ve afectada por la vergüenza hasta volverla el centro de dicha situación, configurando prácticas culturales normalizadas en experiencias incómodas donde se revela que los proyectos emocionales están entrelazados con otros tipos de corporalidades no humanas. Incluso, ese choque es tan profundo que puede superar el hecho de estar acompañada por otros sujetos, por el propio proceso de interiorización de los ideales y de los valores culturales, siendo individualizado el sentimiento que nos dicta cómo debemos comportarnos.

Y lo de bailar, pues siento vergüenza, pero siento vergüenza bailando sola también. He intentado bailar sola en casa para intentar liberarme un poco o no sé, pero siento vergüenza, es como que yo tengo un ideal de lo que mi cuerpo sería bailando, pero luego no se cumple con esa yo real bailando (Irigoién, 2014, p. 63).

Por consiguiente, las miradas, los espacios y los espejos se vuelven elementos necesarios para convertir en cierto modo la situación vergonzosa en un recordatorio constante del camino que se debe seguir: no coger la muñeca, no mostrar tu cuerpo o no bailar, y tantas prácticas cotidianas más.

Ahora bien, todo aquello que está orientado, ordenado, se puede desorientar, desviarse, torcerse, durante el camino prestablecido por el orden social; así, siempre

habrá propuestas que nos llevan a desorientarnos (Gopinath, 2020). Por ejemplo, S. Ahmed propone en “Desorientación y objetos *queer*” (2019, p. 217) desorientarse de los espacios y de los objetos, de las atmosferas afectivas (Kaplan, 2019), de tomar partido por desviarse apropiándose de la potencia del concepto *queer*. Al fin y al cabo, la etimología de la palabra *queer* “viene de la palabra indoeuropea torcer. *Queer*, después de todo, es un término espacial que fue traducido a un término sexual” (Ahmed, 2019, p. 97).

En este sentido, el habitar una atmósfera en una situación determinada se hace desde los valores sociales que se encuentran engarzados en la hegemonía, ocupando el espacio desde la blanquitud heterosexual que invita a seguir la línea recta propia de la concepción del progreso occidental. En cambio, la citada propuesta nos lleva a desorientarnos, a inclinarnos hacia otras posibilidades de encuentro entre las diversas corporalidades; no solo las carnales y sus miradas, sino también con el espacio afectivo al completo implicando una orientación *queer* como forma de habitar el mundo desde lo fuera de lugar, desde lo descentrado (Ahmed, 2019; Gopinath, 2020).

En pocas palabras, y trasladando dichas concepciones de las atmósferas vergonzantes, las orientaciones *queer*, o las desorientaciones normativas, de la vergüenza, conducen a reflexionar formas de deconstruir las miradas y las atmósferas, y de rehacer ambientes donde la vergüenza encarnada se moldee en otros formatos y se personifique en otras posibilidades.

Lo *queer* aquí nombra un estado de estar fuera y desorientado en el paisaje de la heteronormatividad. Podríamos preguntarnos qué aparece cuando vemos lo *queer* no como un regreso a casa, o como encontrar nuestros verdaderos yoes o nuestros caminos propios, sino como un proceso de habitar en esos espacios descentrados y también de permanecer perdidos, así, quizá, incluso encontrarnos con nuevos mundos posibles (Gopinath, 2020, p. 103).

Es decir, si tomamos *prestadas* las teorizaciones *queer* para ejercer prácticas desorientativas en las atmósferas se fisuran la lógica temporal y espacial de los planteamientos convencionales, configurando experiencias de ruptura con respecto al avergonzamiento y al mundo emocional que envuelve la situación; incluso, como nos indica G. Gopinath (2020), se pueden *encontrar nuevos mundos posibles* dentro de las narrativas críticas. Y, al mismo tiempo, desde dicha desorientación afectiva

se manifiesta que no solo en estos procesos se vuelven visibles las fragilidades y las vulnerabilidades de todo sujeto, sino también se propicia los discursos y las prácticas de resistencia que permiten transformar, performativizar e incluso politizar todo el tránsito vergonzoso transportándolo a un lugar donde los márgenes, las fronteras y los límites se difuminan y amplían las posibilidades de producción subjetivas individuales y colectivas hasta constituir una fisura en los valores establecidos hegemonícamente.

UN SENTIMIENTO QUE NUNCA SE APAGA

Las primeras veces que hablé públicamente sobre la vergüenza encarnada desde mi rol de investigadora universitaria, donde también suponía hablar de mi propia vergüenza, pude apreciar que me sumergía demasiado en presentarla como una emoción dolorosa e incapacitante que nunca se apaga. Una sensación que traslada, como me comentó una entrevistada durante el trabajo de campo: “a no disfrutar del cuerpo como he querido”. Una posición imposible de negar, pero que, al mismo tiempo, me llevaba a hablar constantemente desde la fragilidad carnal que supone habitar un sistema desigual. Es innegable que todo cuerpo es vulnerable y que en él se reflejan las desigualdades sociales (Butler, 2010); sin embargo, en estos tiempos de incertidumbre, teorizar entre tanta vergüenza dolorosa me agitó a repensar sus probabilidades de agencia política.

En este sentido, una experiencia tan domesticadora y de domesticación como la corporalidad avergonzada no deja de ser susceptible a procesos de resistencia y politización. Es indudable que de manera individual todas las personas (auto) aprendemos prácticas para superar estas situaciones que nos invalidan, desdibujando en esa situación el orden social que está marcado a través de privatizar e individualizar el malestar y la gestión de la acción, pero, al mismo tiempo, dichas prácticas individualizadas se pueden abrir a visibilizarse y colectivizarse para dar respuesta a un contexto desigual. Esto es, más qué preguntarnos qué hacen las emociones ante este estado del mundo, preguntarnos qué hacemos nosotros con ellas para estar en el mundo (Arfuch, 2016).

Reflexionado lo anterior, me surge la necesidad de recuperar el texto escrito por G. Anzaldúa, también citado al principio del artículo, sobre su propuesta de la

Nueva mestiza (2016, p. 146): “No volveré a ser avergonzada, ni me avergonzaré a mí misma.”

En dicho texto, la autora chicana describe la vergüenza como un sentimiento moldeado por el racismo, el machismo, la lesbofobia y el clasismo de su contexto, cuya función es justificar la dominación patriarcal. Por tanto, le pide a la Nueva mestiza que no se avergüence por ser quién es, y frente a la posibilidad de caer en dicha sensación bloqueadora y estigmatizadora le propone que se convierta en una Sin-vergüenza. Una Sin-vergüenza o, más bien, unas en colectivo que se tornaron en una de las potencias dentro de la conciencia política de los feminismos chicanos de los años setenta; simbolizando, a través de revertir la emoción, una ruptura con la jerarquía corporal impuesta por la sociedad (De la Torre, 2015).

De igual modo, existen otras propuestas que plantean la posibilidad expuesta con anterioridad, donde no solo se revelan prácticas de resistencia colectivas, sino también cómo la atmósfera afectiva es transformada con dichas prácticas, por ejemplo: Name Project (2010).

En Estados Unidos, en los años iniciales de la crisis del sida, los velatorios públicos así como el Name Project (Proyecto de los Nombres) se erigieron contra la vergüenza pública asociada a morir de sida, una vergüenza asociada a la homosexualidad y a las prácticas sexuales que se consideran propias de la homosexualidad —especialmente al sexo anal— y otras veces a las drogas y la promiscuidad (Butler, 2010, p. 65).

Otro ejercicio más contemporáneo que nos lleva a hacer una lectura similar es el configurado por el activista mexicoamericano, residente en California, Julio Salgado durante 2012, donde creó una serie de carteles en internet titulados ¡Soy Undocu-Queer! hecho con fotografías que solicitó por internet a otros jóvenes indocumentados *queers*. Entre las imágenes hay una de un joven moreno llamado Felipe que lleva pegatinas que dicen:

“Sin documentos y sin miedo” y “*Queer* y sin vergüenza”; el texto que acompaña a la imagen dice: La igualdad para algunos no es igualdad para todos, y por eso ya no puedo ocultarme. ¡Ya no puedo esperar! Ya no podemos permitirnos el lujo de estar en el armario, ya sea *queer* o sin papeles. ¡Ya no podemos dejar que otros que no han estado en nuestro lugar decidan y nos digan cómo actuar y cómo sentirnos! (Gopinath, 2020, p. 107).

En definitiva, las prácticas mostradas previamente nos revelan la posibilidad de construir espacios donde la performativización del sentimiento vergonzoso, entendiéndolo como un proceso con capacidad de acción (Butler, 2016), no solo permite sobrellevar las situaciones de una manera menos dolorosa, sino que al compartirlas colectivamente se tornan en una fisura del orden establecido. Unas experiencias rupturistas que, aunque en este texto solo se referencie a contextos en territorios estadounidenses por las propias relaciones de poder académicas, no niega la capacidad de agencia de otros contextos sociales y culturales para producir tránsitos sensitivos afines, pero situados (Galán, 2022; Piñeyro, 2016).

Igualmente, el asociacionismo que se construye alrededor de la citada experiencia permite poner en tensión aquellos discursos críticos que remarcan el excesivo proceso de individualización dentro de los estudios emocionales y del cuerpo, donde las sensaciones corporales y los contextos situados se vuelven centrales para teorizar con el riesgo de caer en un pensamiento personificado frente a un análisis integral. Dicho lo anterior, el cuerpo se convierte en una dimensión no solo biológica, sino en revisión y reelaboración permanente a lo largo de su vida, pero también tiene un sentido limitante en cuanto a espacio-tiempo, lo que obliga, en cierto modo, a salirse de sus márgenes hacia otros cuerpos para configurar un pensamiento común (García Andrade, Sabido Ramos, 2014).

Finalmente, y a modo de conclusión, este viaje textual afectado por la vergüenza encarnada, en todos los sentidos, se manifiesta como una potencia para repensar la sociedad como producto de diversas experiencias sensibles corporeizadas que van transitando de lo colectivo a lo individual, del exterior al interior, hasta revelar que la sociedad no es solo un espacio de conocimiento, sino de emociones que producen conocimiento. De este modo, recuperar lo emocional como fuerza investigadora a través de la vergüenza encarnada provoca, por un lado, una cierta fisura a la tradición epistemológica hegemónica que ha relegado las emociones al territorio de la no-razón desde la supuesta cultura neutral y objetiva alejada de cualquier sospecha sentimental. En cambio, en procesos investigativos de este tipo se demuestra que la epistemología no se puede construir sin las afecciones.

Por otro lado, reflexionar la sociedad desde aquello que avergüenza a los cuerpos revela que las sensaciones encarnadas no escapan al orden sistémico donde se sienten; todo lo contrario, son incluso parte del proceso de divisiones jerárquicas en la sociedad mostrando a través de su afecto las desigualdades sistémicas, pero

también los proyectos de transformación y resistencia propios de habitar dicha desigualdad.

BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, L. (2012, mayo-agosto). Escribir contra la cultura. *Revista Andamios*, volumen (9), 129-157.
- Ahäll, L. (2018, febrero). Affect as Methodology: Feminism and the Politics of Emotion. *International Political Sociology*, 12, 36-52.
- Ahmed, S. (2017). *La política cultural de las emociones*. UNAM-Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Ahmed, S. (2019). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Ediciones Bellaterra.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands-La Frontera. La nueva mestiza*. Capitan Swing.
- Arfuch, L. (2016, enero-junio). El giro afectivo. Emociones, subjetividades y política. *deSignis*, 24, 245-254.
- Bartky, S. L. (1999). Pedagogía de la vergüenza. *Feminismos y pedagogías en la vida cotidiana*, (211-223). Ediciones Morata.
- Beatty, A. (2014, septiembre). Anthropology and emotion. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20, 545-563.
- Boquet, D., Let, D., Reynolds, S. (2018). Gender and the emotions. *Clio. Woman, Gender, History*, 47, 7-22.
- Bottici, Ch. (2021). *Manifiesto Anarcofeminista*. Ned ediciones.
- Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Ediciones Paidós.
- Butler, J. (2016). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Ediciones Paidós.
- Colectivo Ma Colère (2014). *Mi cuerpo es un campo de batalla*. Ediciones La Burbuja.
- De la Torre, M. (2015, otoño-invierno). "Programas Sin Vergüenza (Shameless Programs)": Mapping Chicanas in Community Radio in the 1970s. *Women's Studies Quarterly*, 43, pp. 175-190.
- Díaz Barriga, M. (2001, enero). Vergüenza and Changing Chicano and Chicana Narratives. *Men and Masculinities*, 3, 278-298.
- Galán, R. (2022). Vergüenza. *Ateneo Crítico III* (43-45). Ateneo La Laguna.

- García Andrade, A., Sabido Ramos, O. (2014). Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Algunas notas del amor y la experiencia sensible en las ciencias sociales* (11-35). UAM-Azcapotzalco.
- Gopinath, G. (2020). *Visiones rebeldes. Las prácticas estéticas de la diáspora queer*. Ediciones Bellaterra.
- hooks, b. (2014). *Entender el Patriarcado*. wordpress.com/2017/08/hooks-entender-el-patriarcado.pdf
- Illouz, E. (2007). *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Katz Editores.
- Illouz, E. (2019). *Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía*. Katz Editores.
- Irigoin García, J. (2014). *La vergüenza femenina como obstáculo para la participación en el espacio público. Resistencias al modelo de feminidad hegemónico* [Tesis de Máster]. Universidad del País Vasco, País Vasco.
- Kaplan, A. (2019). Tarjetas postales sexuales en Tel Aviv: elaboraciones de estados de ánimo, sexualidad recreativa y atmósferas urbanas. *Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía* (141-163). Katz Editores.
- Kasabova, A. (2017, junio). From shame to shaming towards an analysis of shame narratives. *Open culture studies*, 1, 99-112.
- Labanyi, J. (2021, abril). Pensar lo material. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 18, 15-31.
- Lara, A., Enciso Domínguez, G. (2013, noviembre). El giro afectivo. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 13, 101-119.
- Le Breton, D. (2018). *La sociología del cuerpo*. Ediciones Siruela.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*. <http://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/audre-lorde-la-hermana-la-extranjera1.pdf>
- Lutz, C., White, G. M. (1986). The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15, 405-436.
- Maestre Gutiérrez, A. (2018). *Vergüenza, género y cuerpo. Experiencia y resistencia de mujeres* [Tesis de máster]. Universidad del País Vasco, País Vasco.
- Maestre Gutiérrez, A. (2022). El cuerpo avergonzado como dispositivo en la construcción de la otredad. *Jornadas Gordofobia y Violencia Estética 2020-2022*, (38-42). Instituto Canario de Igualdad.
- Medina Doménech, R. (2012, julio). Sentir la historia. Propuestas para una agenda de investigación feminista en la historia de las emociones. *Arenal: Revista de historia de mujeres*, 19, 161-199.

- Muñiz, E. (2014). Descifrar el cuerpo. Una metáfora para disipar las ansiedades contemporáneas. *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Algunas notas del amor y la experiencia sensible en las ciencias sociales* (279-315). UAM-Azcapotzalco.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Katz Editores.
- Preciado, P. B. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanálisis*. Editorial Anagrama.
- Piñeyro, M. (2016), *Stop Gordofobia y las panzas subversas*. Editorial Zambra/Editorial Baladre.
- Pons Rabasa, A., Guerrero McManus, S. (2018). *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*. UNAM.
- Rosaldo, M. (1983, otoño). The shame of Headhuntess and the Autonomy of Self. *Ethos*, 11, 135-151.
- Sabido Ramos, O. (2020, julio). Sentidos, emociones y artefactos: abordajes relacionales. *Digithum. Una perspectiva relacional sobre la cultura y la sociedad*, 25, 1-10.
- Scheer, M. (2012, mayo). Are emotions a kind of practice (and Is that what makes them have a history?) A bourdieuan approach to understanding emotion. *History and Theory*, 51, 193-220.
- Scheff, T. J. (2000, marzo). Shame and the Social Bond: A Sociological Theory. *Sociological Theory*, 18, 84-99.
- Solana, M., Vacarezza, N. L. (2020). Relecturas feministas del giro afectivo. *Instituto de Estudos de Gênero da Universidade Federal de Santa Catarina*, 28, 1-15.
- Voria, M. A. (2016). El más allá y el más acá del cuerpo: El sufrimiento humano en escenarios de crisis social. *Entre-dichos-cuerpos. Coreografías de los géneros y las sexualidades* (149-175). Ediciones Godot.

ÍNDICE

Prólogo. Coagulación, lo salvaje y la desobediencia	7
JOSÉ LUIS MARTÍNEZ SUÁREZ	
CÉSAR RICARDO AZAMAR CRUZ	
Divinidad femenina y teatro de mitos en <i>María Lionza</i> , de Ida Gramcko	13
ALEJANDRA G. ACOSTA MOTA	
Entre el deseo y la construcción de identidades <i>queer</i> : <i>El amor es hambre</i> , de Ana Clavel	33
ELSA LETICIA GARCÍA ARGÜELLES	
CLAUDIA LILIANA GONZÁLEZ	
ARACELY FLORES TORRES	
El proyecto familiar del imperio británico en Kerala. Historias matrilineales a través de <i>The better man</i> , de Anita Nair y otros relatos	55
JAIRO ADRIÁN HERNÁNDEZ	
Sobre plasticidades adolescentes y crueles transacciones: <i>Epifanía</i> <i>de una sombra</i> , de Mauricio Wacquez.	85
SEBASTIÁN COTTENIE BRAVO	

La patologización del colectivo trans como una política de control de población mundial. Derechos humanos, identidad de género y la nueva eugenesia	103
---	-----

ADRIÁN SÁNCHEZ PÉREZ

Reflexiones (emocionales) desde el cuerpo avergonzado	131
---	-----

ARIADNA MAESTRE GUTIÉRREZ

Siendo rector de la Universidad Veracruzana el doctor Martín Gerardo Aguilar Sánchez, se publicó MEMORIAS Y CORPORALIDADES. SUBJETIVIDADES DESDE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO Y LAS TEORÍAS *QUEERS*, coordinado por María Guadalupe Flores Grajales. Este libro se terminó de producir en junio de 2025. La fuente tipográfica utilizada en su composición es Life BT de 10/14 puntos. La revisión técnica estuvo a cargo de la coordinadora. La maquetación es de Ma. Guadalupe Marcelo Quiñones.

MEMORIAS Y CORPORALIDADES. SUBJETIVIDADES DESDE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO Y LAS TEORÍAS *QUEERS* es una obra coral y un testimonio que da cuenta de múltiples re-existencias y resistencias en torno a temas como la conformación de las memorias, las corporalidades y los sujetos más allá de la fallida pretensión de alcanzar objetividades y arribar a certezas, así como más allá del deseo de permanecer.

Los ensayos que lo conforman destacan los cuerpos presentes y sus disidencias a partir de las resistencias artísticas y las acciones cotidianas de sujetos situados en geografías particulares, circunstancias específicas e intencionalidades múltiples.

En este sentido, la obra nos remite a la necesidad de replantearnos y entender, en palabras de Kadjí Amin, “qué coagulación de afectos históricos da cuerpo a lo *queer* y prestar atención a lo que sucede con estas historias afectivas cuando lo *queer* viaja a lugares históricos, geopolíticos, conceptuales y demográficos novedosos”.



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial