

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO



Serie Género, raza y Derechos Humanos

SABERES LGTBI+ ALTERIDADES SEXUALES CENTROAMERICANAS EN EL BICENTENARIO

*Amaral Arévalo
David Rocha
Juan Ríos Vega
Luis R. Herra
[Eds.]*

SABERES LGTBI+



Consejo Científico

Alexandra Ortiz Wallner – Universidad de Costa Rica/Freie Universität Berlin

José Daniel Jiménez – Escuela de Historia/Universidad de Costa Rica

Luis Durán Segura – Universidad de Costa Rica

Marlin González – Asociación de Hombres y Mujeres Nuevos de Panamá (AHMNP)

Marta Cabrera Ardila – Pontificia Universidad Javerina

Rafael França– LabQueer/Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Simone Gomes – Universidade Federal de Pelotas

Sitaira Cubillo – Activista transfeminismo

Uriel Quesada – Loyola University New Orleans

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a una evaluación por el Comité Científico.

Saberes LGBTI+ : alteridades sexuales centroamericanas en el bicentenario /
Jules Falquet ... [et al.] ; editado por Arévalo Amaral ... [et al.] . - 1a ed. -
Ciudad

Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2022.

Libro digital, PDF - (Grupos de trabajo de CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-189-4

1. Identidad Sexual. 2. Derechos Humanos. I. Falquet, Jules. II. Amaral, Arévalo,
ed.

CDD 306.7601

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Género / Sexualidades / Diversidad / LGBTI / Derechos Humanos / Políticas
Públicas / Estado / Discriminación / Centroamérica / América Latina

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

SABERES LGTBI+

**ALTERIDADES SEXUALES
CENTROAMERICANAS EN EL
BICENTENARIO**

Amaral Arévalo
David Rocha
Juan Ríos Vega
Luis R. Herra
(Eds.)





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampin - Directora de Publicaciones

Pablo Vommaro - Director de Investigación.

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y **Marcela Alemandi** - Gestión Editorial

Coordinadora de Investigación- Natalia Gianatelli

Equipo de gestión académica- Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres, Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik.



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Saberes LGBTI+ Alteridades sexuales centroamericanas en el Bicentenario (Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2022).

ISBN 978-987-813-189-4



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Financiado por el Proyecto Anillo Converging Horizons: Production, Mediation, Reception and Effects of Representations of Marginality,

PIA-ANID/ANILLOS SOC180045.

ÍNDICE

Amaral Arévalo, David Rocha, Juan Ríos Vega y Luís Herra Presentación. Epistemologías LGBTI+ Centroamericanas: construyendo rutas posibles	11
Jules Falquet La Colectiva lésbica-feminista salvadoreña de la Media Luna: fragmentos de historia	25
Suyapa G. Portillo Villeda Puñal, Maricon, Marimacha, Tortillera, Exótica, Trans y ser “así” en Honduras	63
Patricia Alvarenga Venutolo ¿Hacia una reinención de lo político? Disidencias sexuales y de género en la arena pública. Costa Rica, siglo XXI	95
Ronald Campos López Hacia una revelación ¿plena? del amado en la poesía homoerótica masculina costarricense	123

Marga Sequeira Cabrera Una archiva disidente del Centro: prácticas artísticas y la performance de género en Centroamérica y República Dominicana	153
José Pablo Rojas González El VIH/sida y la metáfora de la navegación arriesgada en <i>Paisaje con tumbas pintadas en rosa</i> (1998), de José Ricardo Chaves	197
Nelva Marissa Araúz-Reyes Un bicentenario de exclusión: situación jurídica de las minorías sexuales en Panamá	231
Keller Araya Molina <i>“La calle nos hace así”</i> : trabajadoras sexuales trans, calle e identidad	261
Nicola Chávez Courtright Soñar profundo: Imaginando la sáfica posguerra salvadoreña	275
Thierry Maire Las movilizaciones en torno a los derechos LGBTI en El Salvador: los límites de una revolución “incremental”	301
Carlo Brando Zepeda Autoetnografía: Testimonios de la vulnerabilidad de los derechos humanos de la comunidad LGBT+ de El Salvador durante la pandemia de COVID-19	327
Sobre los autores y autoras	389

PRESENTACIÓN

EPISTEMOLOGÍAS LGBTI+ CENTROAMERICANAS CONSTRUYENDO RUTAS POSIBLES

En Centroamérica, siempre convulsa, las temáticas referidas a personas lesbianas, gays, bisexuales, trans, intersexuales y otras identidades sexuales y de género (LGBTI+) son invisibilizadas por otras “urgencias” geopolíticas y sociales. Los mecanismos de represión cultural y política que se ejercen para censurar cuerpos, subjetividades, identidades, placeres y sexualidades disidentes de los discursos públicos oficiales y académicos hegemónicos dan como resultado una reducida producción intelectual al respecto. Por tanto, adentrarse en estos temas resulta un desafío para los campos de las Ciencias Sociales y Humanidades, así como para las personas que investigamos en la región y fuera de ella. La situación anterior es el reflejo de un proceso de jerarquización sexual, en donde el binarismo heterosexual se vuelve el modelo hegemónico a seguir, en detrimento de otras posibilidades de existencia, de investigación y epistemologías que contravienen ese sistema opresor.

En la historia reciente de Centroamérica, los movimientos sociales y organizaciones de jóvenes, feministas y activistas LGBTI+ generaron visibilidad política para promover ciudadanías plurales/inclusivas, Derechos Humanos y, en especial, los derechos sexuales y reproductivos para esos segmentos poblacionales. No

obstante, gobiernos de autoritarios, políticas neoconservadoras y grupos beligerantes antiderechos se encuentran en el istmo, tratando de silenciar y exterminar las voces que reclaman mejores políticas públicas sin ningún tipo de discriminación. Esto trae como consecuencia prácticas sociales e institucionales que violentan los Derechos Humanos: el no reconocimiento de la identidad y expresión de género, la negación constitucional del acceso a las instituciones civiles del matrimonio y la adopción a parejas del mismo sexo, la criminalización de la promoción de los Derechos Humanos de personas LGBTI+ por medio de leyes, que incluyen la deformación de la “objeción de conciencia”; todo lo anterior redundando en que las personas LGBTI+ sigamos siendo tratadas como ciudadanas, ciudadanos y ciudadanes de tercera categoría, generando vulnerabilidades sociales, políticas y jurídicas que se evidencian en múltiples formas de violencias y desigualdades que tienen como punto máximo la ejecución de crímenes de odio.

En ese contexto, desde el año 2013, se articuló un grupo político-intelectual centroamericanista que asumió la labor de dar a conocer aspectos de la sociedad, cultura y coyunturas políticas centroamericanas en el contexto brasileño. Con ese objetivo nació el sitio web, O Istmo (<https://oistmo.com/>), que empezó a nutrirse de debates, reflexiones y difusión de ideas que conjuntan a activistas de movimientos sociales, gestores de políticas públicas y representantes de los ámbitos académicos. En 2016, extendiendo sus procesos de reflexión y ante la convocatoria del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) para enviar propuestas de Grupos de Trabajo (GT), O Istmo propuso uno específico sobre Centroamérica. Desde esa fecha el Grupo de Trabajo “El Istmo Centroamericano: Repensando los Centros” está dedicado a la producción teórica, plural y compleja sobre Centroamérica, articulándose en: 1) Geopolíticas; 2) Narrativas; y 3) Subjetividades. Conseguir un equilibrio entre el abordaje de las subjetividades y las narrativas se vuelve imperativo toda vez que el foco suele estar puesto en las fuerzas geopolíticas que comprimen a Centroamérica, olvidando que el cuerpo, como territorio de las micropolíticas –como lo plantea Foucault–, es el origen y finalización de cualquier proceso político y social de envergadura nacional o regional.

Las discusiones sobre orientación sexual, identidad y expresión de género siempre estuvieron presentes al interior de O Istmo desde su surgimiento. Sin embargo, con la creación del Grupo de Trabajo y la creación de una línea específica sobre Subjetividades, abrió la posibilidad de articular estas discusiones a niveles epistémicos, teóricos, artísticos y de incidencia política por medio del acompañamiento

y diálogo con movimientos sociales, intercambios con académicos y producción teórica. Los primeros años de trabajo del GT-CLACSO, entre 2016 y 2018, sobre estudios LGBTI+ en Centroamérica se caracterizaron por la reflexión de posibles líneas de incidencia y, sobre todo, por la articulación de una red de investigadores, activistas y personas interesadas en la reflexión de estas temáticas.

En la segunda convocatoria de GT-CLACSO 2019-2022, lo embrionario de la etapa anterior comenzó a eclosionar y la red se comenzó a mover. A inicio de 2020 el GT-CLACSO se comprometió a ser coeditor del proyecto editorial “Estudios de población LGBTI+ en El Salvador y Centroamérica” al interior de la Revista Identidades del Ministerio de Cultura de El Salvador. Esta participación fue una excusa perfecta para la articulación e interacción de los integrantes de la red de investigadores sobre temáticas LGBTI+ en el Istmo Centroamericano. Pocos meses después, con la pandemia del COVID-19, el proceso de articulación en red, en vez de verse estancado, se potencializó. En medio de las restricciones de movilidad, se ejecutó el conversatorio virtual “Estudios LGBTI+ en Centroamérica: Pasado, presente y futuro”, que tuvo como propósito reconstruir una historia de los procesos de investigación sobre personas LGBTI+ en Centroamérica, discutir el presente de dichos estudios y analizar sus proyecciones para el futuro, tomando en consideración el contexto convulso centroamericano. De este conversatorio, un pequeño núcleo se mantuvo en contacto, intercambiando información, participando en congresos en 2020 y 2021 como colectivo interesado en visibilizar las temáticas LGBTI+ en el ámbito académico latinoamericano. El nombre bajo el cual nos identificamos fue de “Epistemologías LGBTI+”.

Dado que en el año 2021 se conmemoró el bicentenario de la Independencia de la corona española por los países de Centroamérica; sin embargo, las conmemoraciones oficiales excluyeron a identidades, subjetividades y cuerpos que no se apegan al modelo de Estado-Nación mestizo patriarcal heterosexual instituido en la fundación de las repúblicas centroamericanas. En el marco de la propuesta de “Bicentenario desde abajo”, impulsado por la articulación O Istmo, que pretendió visibilizar los márgenes sociales centroamericanos olvidados por la oficialidad y el trabajo continuado por el núcleo de “Epistemologías LGBTI+”, decidimos lanzar una convocatoria abierta para textos académicos, narrativas de la memoria y artes visuales que dieran cuenta de la complejidad de las personas LGBTI+ que habitamos y/o procedemos de esta región: “Saberes, memorias e identidades: alteridades sexuales centroamericanas en el bicentenario desde abajo”.

El objetivo general de la convocatoria apuntó a reflexionar sobre la compleja realidad que padecen las personas LGBTI+, en los países que conforman Centroamérica –con sus diferentes contextos y momentos históricos– en ocasión del bicentenario de la independencia de la región. La propuesta invitaba a intersecciones horizontales entre la academia, activistas de derechos humanos y artistas de diversas áreas a entablar diálogos sobre deseos, pasados, presentes, políticas de sujetos centroamericanos pertenecientes a las alteridades sexuales, que incorporan una o las tres categorías-guías que pretendíamos discutir: saberes, memorias e identidades. La convocatoria fue abierta, cualquier persona, se identificase o no como LGBTI+, podría participar en cualquiera de las tres líneas propuestas. Esta apertura y la difusión de la convocatoria en diversos espacios hicieron que recibiéramos una cantidad suficiente de textos académicos, narrativas de la memoria y registro de artes visuales para la generación de dos tomos. En uno de ellos, que denominamos *Saberes*, reunimos todos los textos académicos, y en el segundo, denominado *Memorias e Identidades*, reunimos todos los textos de corte narrativo y el registro de artes visuales enviados.

Los textos reunidos en el presente tomo, en un primer momento nos permitieron hilvanar una respuesta a la interrogante de qué significa investigar temáticas LGBTI+ en Centroamérica. Así, consideramos que investigar en Centroamérica temáticas sobre orientación sexual, identidad y expresión de género es un enorme reto. En nuestra región, aún persisten arraigados patrones culturales de discriminación sobre aquellos cuerpos, identidades y subjetividades que no pactan públicamente a la norma heterosexual binaria hegemónica. Este proceso de discriminación se ve reflejado en la mayoría de las academias universitarias centroamericanas que no desarrollan investigaciones sobre estas temáticas, colocándolas en una posición periférica –por no decir discriminatoria– para ser discutida por parte de las Ciencias Sociales y Humanas. En este sentido, investigar temáticas LGBTI+ en Centroamérica, significa trabajar en condiciones precarias en términos materiales, económicos, simbólicos y epistémicos. Significa laborar en una condición de desventaja estructural con respecto a las personas que realizan estudios y procesos de investigación que se posicionan desde las agendas hegemónicas.

En este contexto de precariedad y desventaja estructural, investigar sobre temáticas LGBTI+ también significa hacer justicia social hacia un grupo que ha sido ignorado por los estudios académicos durante muchos años, pero que a su vez ha sufrido de opresión y discriminación por muchas generaciones. Investigar estas temáticas nos ayuda no solamente a documentar y reflexionar también

analizar de manera crítica y responsable cómo las personas de las alteridades sexuales han sobrevivido diferentes sistemas de opresión, especialmente por parte de los gobiernos, las ideologías religiosas y, en muchas ocasiones, el rechazo por parte de sus propias familias. En este orden de cosas, investigar temáticas LGBTI+ en Centroamérica es un acto político, pues es poner los saberes letrados en función de los subalternos y oprimidos y, al mismo tiempo, hacer una confrontación directa a la academia institucional que ha sido un lugar que promueve y perpetúa las fobias hacia las alteridades sexuales. Por tanto, poder posicionar estos temas desde la academia es un ejercicio incluyente, heterogéneo, polifónico. Además, es un acto de subversión que apunta hacia la creación de una ética epistémica, que posibilite la transformación de esa perspectiva subalterna de los Estudios LGBTI+ en Centroamérica, construida desde el privilegio de la reproducción de una academia universitaria que emula al norte global.

Para que lo anterior acontezca existen una infinidad de retos que se deben superar para transformar la posición subalterna de las investigaciones sobre temáticas LGBTI+ en la región. Por ejemplo, en un contexto centroamericano donde la corriente neoliberal es hegemónica en todos los procesos sociales, económicos y políticos, uno de los mayores retos a los que se enfrentan los Estudios LGBTI+ es la autonomía intelectual ante los desmesurados procesos de privatizaciones, explotaciones y extractivismos de ese conocimiento situado que nos mantiene en condición de subalternos. El neoliberalismo queer occidental y la privatización del conocimiento imposibilitan la crítica a la desigualdad estructural e invisibilizan los discursos contestatarios que pueden influenciar en los procesos de emancipación social para los grupos LGBTI+.

Unido a lo anterior, producir investigaciones sobre orientación sexual, identidad y expresión de género significa generar teorías propias para analizar el fenómeno LGBTI+ en cada uno de los países, por separado y/o en forma conjunta. Las teorías del norte global, aunque se presentan como “seductoras” para analizar nuestras realidades, no son suficientes para dar cuenta de un contexto que nos intenta asesinar física, social o moralmente desde el momento en que nacemos. Ser LGBTI+ en Centroamérica significa disputarle nuestra vida a la muerte todos los días. Lo cual limita a personas LGBTI+ y a muchas otras en Centroamérica poder pensar, repensar y repensarnos en este contexto, en el cual el hecho de lograr sobrevivir un día más es un éxito que celebramos, ya que conocemos que muchos otros no lo pudieron hacer y engrosaron las estadísticas de la muerte, los únicos instrumentos oficiales a los que le somos útiles.

En conjunto con esa oficialidad que siempre nos intenta exterminar, otro de los retos para investigar temáticas LGBTI+ en la región es encontrar archivos que nos hablen sobre el pasado de las alteridades sexuales centroamericanas. No existe suficiente material bibliográfico que hable sobre estos temas de una manera objetiva y que haga justicia social a estas poblaciones eternamente marginalizadas. Para complejizar la problemática, ante el avance de las corrientes antiderechos y su asentamiento en la institucionalidad de los Estados, los pocos espacios académicos, que habían dado apertura –a costo de mucho trabajo– para dialogar y reflexionar sobre asuntos de género y sexualidad se vienen cerrando y renovando los procesos de censura/tabú al tildar este tipo de temáticas como “no académicas”.

Las personas que nos dedicamos a los estudios LGBTI+ tenemos un gran desafío por llevar a cabo, empezando por hacer propio ese proceso. Los estudios LGBTI+ latinoamericanos han sido contruidos históricamente desde dos vertientes generalmente: una desde la perspectiva heteronormada-capitalista y la otra desde la perspectiva imperialista anglosajona occidental. El devenir de los estudios LGBTI+ centroamericanos es una lucha por el posicionamiento, por la autonomía financiera, simbólica y epistémica de los cuerpos y afectos de las personas que producimos ese pensamiento. Un devenir desde el diálogo, la ética y la reivindicación, en términos de hacia dónde queremos llevar y qué deseamos hacer con esa producción del conocimiento situado que logremos.

Debido al contexto centroamericano violento que extermina nuestros cuerpos y desea erradicar nuestras identidades de la historia, un proceso de resistencia primigenio se estructuró desde diversos frentes, desde los bares y discotecas como puntos de encuentro, hasta la creación de organizaciones no gubernamentales con una clara vocación para la defensa de los derechos humanos de la población LGBTI+, sin pasar por alto el trabajo hecho por artistas de diferentes ramas al exponer la existencia de personas que atravesaban o estaban en las líneas divisorias del género y la sexualidad normativizada. Ese cúmulo de resistencias se debe sistematizar y, por medio de ellas, crear, proponer o incentivar epistemologías que den cuenta de nuestras realidades, sin ser fatalistas, pero ubicados en un contexto que cada día más avanza a procesos neodictatoriales que reafirman violentamente el modelo binario heterosexual hegemónico.

En este contexto, las personas que nos dedicamos a la investigación debemos superar la desarticulación de nuestras formas de trabajo. Se hace urgente la necesidad de trabajar en red y sobre todo pensar en el otro -los otros- como sujetos de investigación como

acompañantes, colaboradores. Hay que enfrentar las dimensiones colonialistas de las agendas de la Cooperación Internacional e intentar visibilizar el conocimiento situado desde las experiencias territoriales. En ese marco de articulación en red y de colaboración se presenta este libro que aborda saberes sobre memorias e identidades de las alteridades sexuales centroamericanas.

Para abrir este libro, seleccionamos el texto de Jules Falquet, el cual consideramos representativo de la intersección entre saberes, memorias e identidades de personas centroamericanas LGBTI+ en el Bicentenario. Falquet, por medio de una reapertura introspectiva de los momentos de su pasado, revela un “presente de la memoria actualizada” de su participación en la fundación y organización de la *Colectiva lésbica-feminista salvadoreña de la Media Luna* en los albores de la postguerra salvadoreña de la década de 1990. Este texto es fundamental para comprender e hilvanar la organización lésbica y sus conexiones con el feminismo y sus tensiones con los grupos de mujeres en El Salvador. Es un texto narrado en primera persona, en el cual Falquet realiza un viaje íntimo en sus recuerdos y memorias, y rescata las peripecias, hitos y discriminaciones vividas en la creación de la Media Luna. Por opción autoral, el texto está escrito en el tiempo verbal presente, lo cual logra aproximarnos de ese momento histórico de muchas esperanzas, pero al mismo tiempo incierto, y lo más importante, nos muestra la forma de cómo se vivía la sexualidad y la identidad lésbica que no era nombrada públicamente por el peso de los prejuicios, los miedos y sobre todo la violencia. El texto nos muestra momentos tensos, difíciles, pero al mismo tiempo de mucho humor. Un fragmento de la historia lésbica salvadoreña es magistralmente narrado por Jules Falquet.

Dando continuidad a esa tónica de narrar desde la propia experiencia de vida los saberes, memorias e identidades de las alteridades sexuales centroamericanas, Suyapa G. Portillo Villeda, recuperando sus memorias cuando realizaba su trabajo de campo de su tesis doctoral en 2006, nos presenta un relato testimonial sobre los procesos organizativos de las personas hondureñas LGBTI+ en esa época, y después del Golpe de Estado de 2009. El texto de Portillo presenta un panorama amplio sobre las precarizadas y violentas condiciones de vida de las alteridades sexuales en Honduras en la década del 2000. Se realiza una radiografía sobre los distintos actores, espacios y afectos que se ven involucrados en torno a la organización social en Honduras, especialmente el de las mujeres lesbianas feministas. Un texto crudo que, a manera de anecdotario, deja en evidencia que los Derechos Humanos no se han logrado ejercer de manera equitativa para toda la región latinoamericana. En Honduras la violencia,

la expulsión y la discriminación parecieran ser el destino manifiesto de las personas de la disidencia sexual y de género; pero la autora nos presenta, a manera de una terca esperanza, la judicialización del caso de Vicky Hernández –por la Corte Interamericana de Derechos Humanos– que condenó al Estado hondureño por su asesinato; y el homicidio ejemplar de Berta Cáceres, que, en vez de acallar las voces de las resistencias políticas, sociales y sexuales, las inspira para seguir luchando por la construcción de un Estado inclusivo.

Por su parte, Patricia Alvarenga Venutolo realiza una retrospectiva de la evolución de la cultura política al interior de las organizaciones y el movimiento de disidencia sexual y de género en Costa Rica. Su punto de partida son los bares y los procesos de represión que se experimentaron en San José de la década de 1970 y 1980 que, bajo el dispositivo de “el closet cerrado”, se confinaba a las identidades sexuales disidentes al espacio simbólico de lo inmoral y la perversidad. Esto promovió la estructuración de una agenda política enfocada en demandas legales en la década de 1990 y, paralelamente, se comenzaron a promover, primero de forma tímida, procesos de visibilidad en los espacios públicos como forma de demandar aceptación social. Esta toma del espacio público se fue incrementando, por ello Alvarenga coloca especial atención en dos eventos específicos: “la ruta del beso diverso” y “la marcha de los invisibles”, que conllevan una demanda de ampliación de ciudadanía. El eje central de análisis de Alvarenga muestra cómo la expansión de la reivindicación de derechos y las conquistas políticas alcanzadas en los últimos años por el movimiento de disidencia sexual y de género en Costa Rica parten de una dialéctica de revelarse contra los mandatos obligatorios de la sociedad heterosexual y cuestionar el modelo identitario tradicional de gay y de lesbiana.

Dejamos por un momento los procesos organizativos y luchas políticas, entramos a una tríada de investigaciones que se enmarcan en las áreas de narrativas y el performance. Para iniciar, Ronald Campos López, en un trabajo inspirador sobre homoerostismo masculino en la poesía costarricense, en el cual propone una nueva relectura de narrativas por medio de ocho recursos de análisis de homotextualización, que permiten revelar una cronología de la poesía homoerótica masculina de Costa Rica que parte de la clandestinidad y llega a una revelación plena del amado. Para ayudar al lector a tener un mejor conocimiento sobre el desarrollo de la poesía homoerótica, Campos señala cómo las ideologías negativas y el estigma social hacia los homosexuales permea la literatura. Luego nos invita de una manera muy sencilla, pero a la vez profunda, a descifrar diferentes temas dentro de poemas escritos a partir de la segunda mitad del

siglo XX hasta el año 2015. Los cuerpos como símbolos de placer homoerótico dan al lector una visión clara acerca de la intencionalidad de poetas a través del uso de metáforas, epítetos surrealistas y simbolismos para hablar de amores prohibidos, placeres, deseos, sueños y el amor entre hombres. Los recursos de homotexualización propuestos por Campos, pueden ser un referente para otros investigadores que entretajan temáticas LGBTI+ y narrativas en los territorios de habla hispana.

En el campo del performance, Marga Siqueira Cabrera en “Una archiva disidenta del centro”, nos brinda un texto pionero y de referencia sobre las prácticas performativas de género de artistas visuales cuir-disidentes de Centroamérica y República Dominicana. Desde el registro experiencial del arte contemporáneo, la autora sistematiza un locus diverso de narrativas, subjetividades, estéticas y discursos que intersectan territorialidades, formas de producción y saberes. El texto resulta un mapa abierto, exploratorio, que brinda tanto recursos de análisis para performances sobre género, como cuestionamientos teórico-político-estéticos de dicha producción artística en la construcción de una nueva historia contra hegemónica sobre cuerpo, género y sexualidad en la región. En suma, un texto promisorio, que al mismo tiempo que llena un vacío sobre la investigación de prácticas performativas contemporáneas desde una mirada ístmica y caribeña, abre las posibilidades de nuevas rutas de interpretación, investigación y comprensión del fenómeno artístico producido desde los territorios y experiencias de vida de personas cuir-disidentes en la América del Centro del Bicentenario.

Para cerrar esta tríada, el texto de José Pablo Rojas González “El VIH/sida y la metafórica de la navegación arriesgada en *Paisaje con tumbas pintadas en rosa* (1998) de José Ricardo Chaves” explora el VIH y el sida desde el archivo literario. El autor nos propone la interpretación de las metáforas víricas en torno a la novela de José Ricardo Chaves. Es meritorio decir que este texto se destaca por brindar otras posibilidades de análisis sobre los discursos del VIH/sida en la región centroamericana. También ofrece un corpus teórico actualizado que interroga el archivo desde la transdisciplinareidad.

Ahora entramos a un dúo de voces que emergen en el campo de Estudios LGBTI+ en Centroamérica. En “Un Bicentenario de exclusión”, Nelva Araúz, desde un análisis jurídico nos presenta la situación actual de las personas LGBTI+ en Panamá. Araúz escruta en documentos históricos que abogan por el respeto y ejercicio de los derechos humanos a nivel universal. Luego menciona una serie de documentos históricos de legislación y jurisprudencia panameña que abogan por los derechos humanos de este sector de la población.

El ensayo supone un avance en el conocimiento del problema de las minorías sexuales en Panamá. Concluye con una síntesis desde el punto de vista legal, lo contemplado en el sistema interamericano de derechos humanos, en las políticas públicas internas, en la Constitución Política de la República de Panamá. El documento nos invita a reflexionar, después de doscientos años de independencia de España, acerca de los escasos avances en cuanto a los derechos humanos en poblaciones vulnerables de Panamá. Araúz concluye que no existe una voluntad política por parte del Estado para ejecutar y proteger a su población LGBTI+.

Keller Araya Molina, esta segunda voz emergente que participa en este libro, en *“La calle nos hace así”* nos aproxima a la vida de tres mujeres transgénero trabajadoras sexuales en San José, Costa Rica. La propuesta del autor es acercarnos a las vías en las que estas mujeres construyen sus identidades a partir de las experiencias de vida de ellas mismas, desde lo subjetivo. El texto nos permite entender mejor cómo las condiciones de vida de estas mujeres siguen estando actualmente permeadas por la violencia, la expulsión y la precarización de sus vidas. Y cómo esta situación incide en los procesos subjetivos identitarios con ellas mismas.

Para finalizar, hemos agrupado textos sobre El Salvador, que cronológicamente analizan diferentes estadios de los procesos organizativos y momentos de vida de las personas salvadoreñas LGBTI+. Iniciamos con *Soñar profundo*, ensayo presentado por Nicola Chávez-Courtright que, a partir de la experiencia de vida de grupos e individuos involucrados en la organización social del feminismo lésbico militante de El Salvador, recrea un archivo de un gran valor y aporte a la identidad de estas cuerpos. Es un texto que dialoga directamente con el presentado por Jules Falquet que discute en primera persona los efectos del contexto político, social y sexual a inicio de la postguerra salvadoreña, que retoma Chávez Courtright como escenario de análisis. Con un lenguaje contundente y una narrativa militante, la autora nos transporta a espacios y dimensiones de la historia salvadoreña, muchas veces dolorosa y que pocas veces se visibilizan. Este texto nos permite imaginar y posibilitar, como la propia autora menciona; pensar en la ética del colectivo como una vía crucial para la construcción de una identidad crítica y militante de las organizaciones sociales en torno a la diversidad.

Si Chávez Courtright se centra en el inicio de la década de 1990, el salvadoreñista de origen francés, Therry Maire en su texto *“Las movilizaciones en torno a los derechos LGBTI en El Salvador: los límites de una revolución ‘incremental’”* se debruza en analizar las movilizaciones colectivas en las dos primeras décadas del nuevo

milenio. Maire revisa de forma general los orígenes, el desarrollo y el estatus contemporáneo del movimiento LGBTI+ en El Salvador, siendo abordadas cada una de estas etapas de forma rigurosa. La pregunta central de sus reflexiones es ¿hasta qué punto el movimiento salvadoreño LGBTI+ es realmente una revolución?, considera que estamos ante una “revolución incremental”, en la cual han existido cambios; sin embargo, las raíces profundas de las discriminaciones contra personas LGBTI+ continúan, inclusive al interior del propio movimiento LGBTI+. A través de una escritura audaz y muy provocativa, sus reflexiones e indagaciones señalan y colocan luz a puntos que el propio movimiento no desea ver, o algunos de sus integrantes, desean mantener ocultos. Reflexiona sobre la estrategia, más judicial que política, adoptada por las organizaciones LGBTI+, la restringida generación de relevos en los liderazgos, la despolitización y la homonormatividad en las demandas políticas.

Para cerrar la tríada de textos que hablan sobre la realidad de personas salvadoreñas LGBTI+ y el libro con tal, tenemos el texto de Carlo Brando Zepeda, que se centra en la historia reciente de las personas LGBTI+ durante el contexto de la pandemia de COVID-19 y las medidas restrictivas que derivaron en su control. Por medio de su propuesta metodológica de “autoetnografía”, Zepeda explora las dificultades estructurales que las personas LGBTI+ padecieron por la implementación de la cuarentena obligatoria, y la profundización de su precarización, por medio de la ejecución de medidas económicas paliativas excluyentes a razón de orientación sexual, identidad y expresión de género. Recupera una serie de voces, por medio del uso del “testimonio de la vulnerabilidad”, que revelan en primera persona las experiencias de los procesos de discriminación y violencias que padecieron durante las medidas inconstitucionales para controlar la pandemia en El Salvador. Zepeda expone cómo la pandemia, al igual que en otros países, revivió fantasmas políticos del pasado próximo como el autoritarismo, fascismo, detenciones arbitrarias y muertes extrajudiciales. Su conclusión asume que la paz, la justicia, la reconciliación con el pasado son anhelos humanos que el pueblo salvadoreño de forma general espera algún día lograr alcanzar, pero que, en el futuro próximo, dado el panorama político actual, será una realidad a largo plazo.

Queremos dejar explícito nuestro agradecimiento a cada una de las autoras y autores por el trabajo realizado; primero por creer en este proyecto político-editorial y confiar sus producciones intelectuales para ser publicadas, sin su compromiso para abrir espacios en medio de sus actividades laborales que continúan triplicadas con el teletrabajo, la atención a sus familias, el luto en algunos casos,

las luchas contra las arremetidas neoliberales en otros; sin ese compromiso, esta publicación no hubiera sido posible.

También deseamos externar nuestro agradecimiento al Consejo Científico que fungió como revisor de los textos de este libro: Alexandra Ortiz Wallner, José Daniel Jiménez, Luis Durán Segura, Marlin González, Marta Cabrera Ardila, Rafael França, Simone Gomes, Sitaira Cubillo y Uriel Quesada. Gracias a su mirada cualificada, existió una mejora en todos los textos. También, les somos gratos al equipo CLACSO; a Cecilia Gofman, enlace del GT-CLACSO, por aclarar dudas e impulsar este proyecto a nivel institucional; al equipo de ediciones de CLACSO, por medio de Rodolfo Gómez, con quien tuvimos contacto directo, ya que gracias a su trabajo y el de su equipo, esta publicación fue posible.

Como equipo editorial, a lo interno, nos propusimos que estos textos funjan como apertura a nuevas investigaciones en la región. Luego de observar el resultado final, estamos convencidos que este libro servirá como punta de lanza en la consolidación de los Estudios Centroamericanos LGBTI+, para que otros investigadores tengan un material de referencia que sirva para continuar documentando y debatiendo temas sobre poblaciones LGBTI+ en Centroamérica. Esperamos que estos nuevos investigadores, en un futuro próximo, puedan integrar una nueva edición de un libro dedicado a las alteridades sexuales y de género en Centroamérica, proponiendo nuevos modelos metodológicos de análisis, epistemologías contestatarias, experiencias de vida, etc., todo ello bajo la excusa de resguardar las memorias e identidades de personas LGBTI+.

Como investigadores y personas que nos identificamos como cuir, LGBTI+, disidentes o alteridades sexuales, queremos dejar por sentado y claramente que es de suma importancia que personas como nosotros: los editores, los autores que participaron en el envío de textos, los revisores académicos y los lectores a los cuales llegue este libro, podamos/puedan documentar y publicar sus propias historias basadas en experiencias y testimonios, para que los Estudios LGBTI+ tengan una mayor expansión en la región, y con ello, desafiar los estereotipos y prejuicios construidos contra nosotros.

¿Qué futuro existe para los estudios LGBTI+ en Centroamérica? El futuro es luminoso y siempre heterogéneo. Si pensamos el camino recorrido desde los años 80 donde se comienzan a vislumbrar caminos, ideas, producciones con relación a estos temas hoy tenemos muchas más posibilidades. Además, hay un diálogo intergeneracional que posibilita el crecimiento

investigativo. Sumado a esto, una generación de jóvenes y no tan jóvenes investigadores han continuado el legado heredado por otros. Y como dice un reconocido estribillo de una canción: “caminante no hay camino, se hace camino al andar”. Seguimos caminando, seguimos construyendo...

Amaral Arévalo
David Rocha
Juan Ríos Vega
Luis R. Herra

Illinois/Rio de
Janeiro/San José/San Salvador
9 de diciembre de 2021

LA COLECTIVA LÉSBICA-FEMINISTA SALVADOREÑA DE LA MEDIA LUNA: FRAGMENTOS DE HISTORIA*

Jules Falquet

Recuerdos... El parque Balboa, en los Planes de Renderos, en donde éramos, creo, seis o siete, más lxs hijxs de Tere.¹ Nos mirábamos mutuamente sin saber bien cómo comenzar. Habíamos elegido este lugar por ser a la vez discreto, seguro y “neutro” con relación a las diferentes fuerzas políticas de la antigua guerrilla del FMLN. De hecho, Victoria, una exguerrillera, había organizado una primera reunión en el local del Grupo de mujeres n°1 (vinculado a una de las organizaciones del FMLN),² donde trabajaba, e invitó a dos sindicalistas que sabía que

*Este artículo fue publicado inicialmente en francés: La Collective lesbienne-féministe salvadorienne de la Media Luna: fragments d'histoire (2021). *Contretemps* (revista en línea). <https://www.contretemps.eu/collective-lesbienne-feministe-salvador-media-luna-fragments-histoire/>

1 Hasta el día de hoy me parece más prudente conservar el anonimato de estas mujeres, tanto en cuanto lesbianas como en cuanto que exguerrilleras, y a veces ambas. Aquellas personas que las conocen las reconocerán fácilmente, pues he dejado sus iniciales en los seudónimos que les inventé. Para las demás personas, también he dejado en el anonimato a los grupos feministas cuyos nombres hubieran permitido reconocer muy fácilmente las protagonistas de esta historia.

2 Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional, formado justo antes del inicio de la guerra en 1980 por la unión de 5 organizaciones o fuerzas políticas, cada una creando a lo largo de los años “su” organización de mujeres, de jóvenes, de estudiantes, de campesinos, de sindicalistas... Reunió de la organización más grande a la más pequeña: las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), el Partido Comunis-

eran lesbianas. Ese día, Delia, otra exguerrillera que había militado en otra fuerza del FMLN, no había llegado. La había encontrado después en el local del Grupo 2 (vinculado con esta otra organización política del FMLN), donde trabajaba como jurista, y esa vez, fueron las otras las que perdieron la cita. En los Planes de Renderos, en ese mes de junio de 1992, era la primera vez que nos encontrábamos “todas” allí y ese día, aunque no existiera aún ningún movimiento “LGBT”,³ nació lo que se convertiría en el primer grupo lésbico de El Salvador, la Colectiva lésbica-feminista salvadoreña de la Media Luna, familiarmente apodada la Colectiva o la Media Luna.

Este artículo presenta, en la forma de un relato, un fragmento de la historia lésbica, aquella de los inicios de la Media Luna, desde su nacimiento en 1992, hasta mi partida de El Salvador, en 1994. Constituye una nueva etapa del trabajo que estoy realizando desde hace más de veinte años para contribuir a documentar la historia del movimiento lésbico, en el cual participé activamente de ambos lados del Atlántico.⁴ Sin embargo, esta vez, mi trabajo se torna más personal. De hecho, responde a varias solicitudes de una nueva generación universitaria y/o militante LGBTQI+ de El Salvador, que hoy en día quiere saber más sobre los inicios del movimiento.⁵ Es la curiosidad de estxs jóvenes militantes la que,

ta Salvadoreño (PCS), el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), la Resistencia Nacional (RN) y el Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC).

3 En este texto, utilizaré más bien el término de “diversidad sexual”, dado que es el término más comúnmente utilizado en El Salvador y en la región. El primer grupo de la “diversidad”, “Entre Amigos”, surgió en 1994, reuniendo principalmente a hombres gays.

4 Si bien en los últimos años los trabajos en español y en portugués se han vuelto muy numerosos y muchos pueden ser consultados en línea, su producción fue por mucho tiempo muy escasa, discreta y los textos aún quedan dispersos. Intenté, a través de su traducción y contextualización, volver disponibles para las personas francoparlantes, una serie de textos producidos por y con respecto a las lesbianas latinoamericanas y del Caribe, sean ellas públicamente visibles o no; de hecho, se trata de una suerte de rompecabezas cuyas piezas adquieren mayor o menor sentido dependiendo de quién las observa y si “entienden” o no. Se encontrarán muchos textos en mi página: <http://julesfalquet.com/tag/theorie-lesbienne/page/2/>

5 Durante el VIII Encuentro Lésbico Feminista Latinoamericano y Caribeño, llevado a cabo en la Ciudad de Guatemala en 2010, me encontré sorprendentemente a Selene, la hija de mi antigua compañera, a quien había conocido a sus seis años. Me pidió una reunión con un grupo de jóvenes lesbianas feministas anticapitalistas (la Colectiva Desobediencia lésbica, de la cual hablaré en la conclusión), en El Salvador (a donde me dirigiría después del encuentro), para intercambiar sobre los inicios de la Media Luna y la actualidad lésbica. Al tiempo, fui contactada, en diciembre de 2015, por Amaral Arévalo, militante gay salvadoreño residente en Brasil, quien

después de haberme motivado a escanear uno de los pocos ejemplares que existen todavía del primer boletín de la Media Luna, que esperaba en un cajón la hora de pasar a la posteridad numérica, y después de haberme transformado en “entrevistada”, la que me empuja a seguir este esfuerzo por constituir y compartir archivos; tomándome esta vez el tiempo de poner por escrito mi propio relato. Trabajaré entonces aquí, a partir de la exploración de mi propia memoria, inspirándome de varios métodos de autoetnografía, particularmente la Re-recuerdo –re-souvenan– (Dubé, 2016).⁶ Me apoyaré además en los dos primeros ejemplares de la boletina de la Media Luna, en mi propia tesis de doctorado de 1997 así como en varios artículos que publiqué en la época en la prensa militante.⁷

Desde hace tiempo, me inscribo en la perspectiva epistemológica del punto de vista situado. A mi parecer, las especificidades del movimiento lésbico (en toda su diversidad y complejidad) lo requieren aún más que el estudio de otros movimientos. Se trata pues de un movimiento delicado y tenue, que en parte le huye a la visibilidad y a menudo esconde voluntariamente sus rastros, tanto por seguridad como porque quiere librarse de las lecturas patriarcales y académicas dominantes –esto, aun más en la medida en que tiene un considerable potencial de radicalidad.⁸ Estas características deberían conducir,

buscaba rastrear la historia de la Media Luna y con quien correspondimos por mail antes de encontrarnos para una entrevista más larga en julio de 2017 durante el congreso Fazendo Género, en Brasil (vale la pena leer su trabajo de síntesis sobre los grupos lésbicos en El Salvador (Arévalo, 2017). En mayo de 2018, otra universitaria-militante estadounidense-salvadoreña, Nicola Chávez Courtright, cofundadora de los archivos LGBTQ+ *Amate* en El Salvador, a indicación de Amaral, me contactó también para una entrevista; nos encontramos dos años seguidos en París. Finalmente, en el verano de 2018, habiendo viajado a El Salvador, varias jóvenes lesbianas (entre las cuales se encontraba Selene y otras hijas de un grupo de amigas (mías) exguerrilleras, todas ellas amigas entre sí (las hijas) organizaron una reunión pública que resultó bastante concurrida, y a lo largo de la cual la “vieja guardia” feminista y lésbica evocó los inicios de la Media Luna, para la nueva generación. Pude constatar en esta ocasión cuánto pueden diferir los recuerdos de unas y otras y, sobre todo, cuanto puede diferir su interpretación.

6 En este proceso, los recuerdos se hicieron tan vívidos que me nació escribir el relato en presente. Decidí conservar este estilo narrativo para insistir en que este periodo, por lejano que pueda parecerles a las nuevas generaciones, aun más por estar inmersas en la cultura neoliberal del inmediatismo, está aún muy cerca. (Nota de la traducción).

7 *Les Cahiers du féminisme, Imprecor, Volcans, Lesbia*. Procuraré completar este trabajo en cuanto sea posible gracias a una nueva estadía en El Salvador, en la que quisiera confrontar mis recuerdos con aquellos de las antiguas Medialuneras y sus amigas que quisieran prestarse a este ejercicio de la memoria.

8 Aquí no hablo de las mujeres que tienen prácticas sexuales homosexuales, sino

para estudiarlo, a echar mano de unas herramientas de recopilación de datos, de un cuadro de análisis y de una epistemología particulares. En especial, las narraciones y los análisis en primera persona por parte de sus propias militantes, resultan de gran importancia política para el movimiento lésbico, frente a la supresión permanente y a las interpretaciones simplistas que siempre lo amenazan. En este sentido, aportaré a lo largo de este texto una serie de elementos, a veces muy personales, que permiten situarme en las relaciones sociales de poder de clase, sexo y raza a la manera clásica, pero, sobre todo, que dan a ver algo de mi historia política-personal, en cuanto que funciona como un filtro decisivo a la hora de restituir estos fragmentos de historia. Sin embargo, me parece que mi posición de “primermundista-europea” duplica y “aplasta” de cierto modo las otras relaciones de poder: merece ser pensada específicamente. Para esto, necesitamos referirnos a otro marco teórico.

Efectivamente, desde hace varios años, y especialmente desde que María Lugones visibilizó la colonialidad del género (2008), existen debates para saber en qué medida, desde 1492, asistimos a la mera imposición occidental (neo)colonial, sobre el continente, de una concepción “moderna-colonial” del “género” y de la sexualidad. En una perspectiva teórica un poco diferente, el concepto de homonacionalismo de Jasbir Puar (2007) y los análisis que de allí derivan sugieren que fueron impuestos (más recientemente) en los Sures, unos modos de vida, sexualidades y “culturas” LGBTQI+ liberal-occidentales. En especial, la “visibilidad” y el “salida del closet” constituirían unos paradigmas impuestos, al igual que la adopción de identidades sexuales y de género estables, definidas además en base a criterios, e incluso en términos occidentalizadas. Esta imposición se daría tanto en el nivel de las lecturas occidentales que se hacen de estas identidades y movimientos sociales, como en aquel de la propia construcción de estos movimientos e identidades (por medio de la intervención directa, en especial financiera, de redes internacionales e instituciones basadas en el Norte, así como a través de la acción concreta de militantes individuales). Estos análisis convergen en parte con la crítica desarrollada desde principios de los años 90 por la corriente “autónoma” del feminismo latinoamericano y del Caribe, que denunció incansablemente la ONGización y los intentos de recu-

de lesbianas políticas, ya sea en un sentido más apegado a la forma de pensar de Monique Wittig, o en un sentido más feminista, pero en todo caso cuyas luchas van mucho más allá de la “preferencia sexual”, y apuntan a la abolición de las relaciones sociales de sexo desiguales –y por ende, a la abolición de las demás relaciones de poder que están estrechadas con estas.

peración e instrumentalización del movimiento feminista por parte de las instituciones internacionales, que fueron las primeras promotoras de la globalización neoliberal (Bedregal et al., 1993; Pisano et al., 1996; Falquet, 2011).

Estas lecturas, que parecen bastante convincentes en lo que se refiere a los movimientos feministas y GBTQI+, merecen ser matizadas en cuanto al movimiento lésbico-feminista y particularmente para América Latina y el Caribe. Ya que, aunque el continente haya constituido históricamente un laboratorio de prácticas de gobernanza y control para Estados Unidos también posee una fuerte tradición de politización propia y una larga historia de resistencia al imperialismo colonialista. Ya propuse en otro artículo un análisis de la historia del movimiento lésbico latinoamericano y del Caribe a través de sus encuentros continentales, en el que mostraba cómo este movimiento supo apoyarse en iniciativas internacionales y exógenas, a la vez que siempre las rebasó y nunca se dejó imponer sus orientaciones (Falquet, 2020). El presente trabajo se inscribe en esta perspectiva. Por esta razón, igual que Arévalo, intentaré también dar a ver la importancia de lo que las argentinas Eva Rodríguez y Alejandra Ciriza (2012) nombraron “tráficos, viajes, migraciones”, para describir la manera en la que, durante los años sesenta y setenta, varias feministas (argentinas, en el caso por ellas mencionado), fueron a buscar por cuenta propia en otros espacios, tiempos e idiomas, materia para alimentar sus reflexiones. En otras palabras, intentaré subrayar la agencia y la voluntad de desarrollar relaciones transnacionales de las mujeres, feministas y lesbianas “de los Sures”. Algunas revolucionarias salvadoreñas viajaron, en las décadas del setenta y ochenta en particular, muchas salvadoreñas más vivieron el exilio, mientras que gente de todo el continente y de Europa vinieron al Salvador en el marco del “internacionalismo revolucionario”: estas circulaciones exceden, por mucho, las imposiciones y los flujos en un solo sentido. Este trabajo aportará, pues, elementos para pensar tanto las influencias “exteriores” como el peso de las lógicas “endógenas” para comprender el desarrollo de grupos y movimientos sociales –y en este caso, del movimiento lésbico feminista salvadoreño.

El texto, al presentar de forma cronológica la narración del nacimiento del primer grupo lésbico-feminista de El Salvador, permitirá, a partir de esta historia específica, evidenciar dos pistas de análisis de los grupos y movimientos lésbicos en general. La primera se refiere a los efectos de la escasez de recursos (informaciones, infraestructuras y dinero, personas visibles o identificables) y a las estrategias individuales y colectivas para atenuarlos, desarrollando redes de sobrevivencia y/o vinculando lo personal y lo político (redes

de posibles parejas amorosas, de amigas, de solidaridad material y emocional, de intercambios políticos). Esta escasez de recursos podría explicar por qué los grupos lésbicos tienden a ser más interclasistas, interétnicos y transnacionales que muchos otros grupos. La segunda pista tiene que ver con realizar análisis contextualizados, subrayando en este caso la importancia de recordar hoy en día, que existió alguna vez un espacio-tiempo previo al tsunami de la globalización neoliberal. Un espacio-tiempo sin la world-wide web, sus recursos, su anonimato y sus intercambios instantáneos y casi gratuitos con el otro lado del mundo, y a la vez, una América Central en plena postguerra y todavía latiendo al pulso de su fiero anhelo revolucionario.

CONTEXTO Y PREHISTORIA

El Salvador, pequeño país de 22.000 km cuadrados para más de 6 millones de habitantes, conoce a partir de 1970 una década de desarrollo del movimiento popular y de preparación clandestina de la lucha armada y, después, doce años de guerra civil revolucionaria (1980-1992).⁹ Al principio de los años noventa, toda Centroamérica está aún marcada por el proceso revolucionario armado: aunque se perdieron las elecciones en 1989, el movimiento Sandinista mantiene una movilización muy activa. En Guatemala, la guerrilla de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) negocia unos acuerdos de paz que entrarán en vigor en 1996. Honduras, retaguardia de la Contra nicaragüense apoyada por los Estados Unidos, rebosa de hombres armados. Costa Rica, país desmilitarizado que no ha sufrido guerra ni dictadura, es tierra de refugio para para muchos nicaragüenses e incluso para mucha gente de El Salvador. En cuanto a los primeros grupos de lesbianas del continente, nacidos en la confluencia de los movimientos feministas y homosexuales (Mogrovejo, 2000), algunos han aparecido tan tempranamente como en 1979 (Argentina y México) pero la mayoría han nacido en los años 80 (Perú, Chile, Brasil, República Dominicana, Puerto Rico y Costa Rica) y son todavía muy frágiles (Bolt, 1996; Facio, 2003; Riquelme, 2006).

a.) 1992-1994: UN PERÍODO EXCEPCIONAL

En El Salvador, el cese al fuego, y después los Acuerdos de Paz firmados el 16 de enero de 1992, inauguran un periodo de “democratización” que dura un poco más de dos años. Lo que posteriormente aparecerá como un paréntesis excepcional en medio de interminables años de violencia, toma en aquel momento el rostro de la desmilitarización

9 90 mil personas murieron durante el conflicto y hubo más o menos un millón de personas desplazadas, dentro del país o en el extranjero.

del país y de la vida cotidiana, del regreso a la vida civil para aproximadamente diez mil excombatientes la guerrilla, y de la preparación ferviente de las primeras elecciones libres y generales del país (presidenciales, legislativas y municipales), previstas para abril de 1994 y en las cuales la guerrilla del FMLN, una vez transformada en partido político en debida forma, estará autorizada a participar. El reto para ambos bandos (exguerrilla y gobierno) es “ganar en las urnas lo que las armas no permitieron zanjar”. Época muy particular, pues, en la que por un azar extraordinario se enmarca casi exactamente mi larga estadía en El Salvador:¹⁰ llego el 2 de enero de 1992 a San Salvador, justo a tiempo para ver ondear una inmensa bandera del FMLN sobre las torres de la Catedral a las 9 de la mañana en el centro de la ciudad, bandera que casi no me atrevo a mirar y menos a fotografiar por miedo a que me vean, y que una hora después, cuando vuelvo a pasar, ya desapareció. Me voy de El Salvador en mayo de 1994, después de que, al fin, se haya dado la segunda vuelta de las elecciones, pues se había atrasado varias semanas por los intentos de fraude del gobierno.

En el momento, no me doy cuenta de que se trata de un período excepcional: todo el primer año es marcado por el miedo a que la guerra vuelva a empezar; así de grande es la mala voluntad del gobierno que tarda en aplicar los acuerdos e intenta vaciarlos. Durante todo el año 1992, el proceso de desmilitarización se alarga, los escuadrones de la muerte no son disueltos y ni siquiera son investigados,¹¹ las tierras y los beneficios prometidos para la gente desmovilizada de ambos bandos tardan en llegar. Sin embargo, a finales de 1992, como lo estipulan los acuerdos, el último 20% de la guerrilla entrega formalmente sus armas y desmonta sus últimos campamentos. El año 1993 se dedica exclusivamente a la preparación de las elecciones: las cinco fuerzas del FMLN se transforman en partido(s) político(s) y vuelven a aprender a hacer política sin armas, mientras que gracias a la coalición *Mujeres 94*, el movimiento feminista resurge y le

10 Me instalo en El Salvador para realizar mi investigación de doctorado, que es sobre la participación de las mujeres en el proyecto revolucionario armado. He previsto primero estar allá por un año, y siento bastante alivio cuando me entero del cese al fuego, en la medida que había organizado mi estadía pensando que iba a llegar a un país en pleno conflicto, como lo estaba al momento de mi primera visita en el verano de 1991. Emocionalmente incapaz de irme después de este primer año, decido finalmente quedarme hasta las elecciones. He escogido este tema de investigación por mi interés feminista militante y como miembro de un primer comité de solidaridad con el FMLN cuando vivo en Chiapas (en el 89-90) y luego, de otro comité de solidaridad con el pueblo salvadoreño, en París. Sin beca y sin real vínculo institucional, yo mismo costeo mi estadía.

11 En noviembre y diciembre de 1993, frente a un resurgimiento de los escuadrones de la muerte, la Iglesia católica y otros grupos políticos lanzan una huelga de hambre para exigir su desmantelamiento, en vano.

da impulso al movimiento de mujeres para presentar una plataforma reivindicativa a ser negociada con todos los partidos, mientras empieza a preparar con dedicación el VI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, previsto para noviembre de 1993, con aproximadamente 2.000 feministas –habiéndose conseguido las salvadoreñas ser las anfitrionas del Encuentro, en vez de las nicaragüenses, sin tener realmente tanta claridad sobre lo que podía significar exactamente “ser feminista”.

b.) NUNCA SE EMPIEZA DESDE CERO

Cuando llego a El Salvador, tengo 23 años y ya soy una lesbiana, afirmada, desde hace varios años. Sin embargo, es sobre todo en México,¹² desde mi primera marcha del 25 de noviembre de 1989 en la ciudad de México, y luego en Chiapas, donde me hice realmente lesbiana y feminista militante, en el grupo de mujeres que acababa de formarse en San Cristóbal de las Casas. El grupo no se reivindicaba feminista y desaprobaba la realización de grafitis de denuncia de violadores: junto con las tres o cuatro “izquierdistas” del grupo, me vi pronto empujada para afuera, donde nos topamos con la (única) pareja de lesbianas semivisibles de San Cristóbal, que también habían sido apartadas, y formamos enseguida la “Comal-Citalamina”,¹³ un nuevo grupo en el cual casi todas se lanzaron de una vez a probar las relaciones amorosas entre mujeres. La Comal, sin embargo, no era un grupo lésbico, sino feminista, que se dedicaba a apoyar a jóvenes empleadas domésticas mayas migrantes en la ciudad maltratadas por sus patronxs, a ayudar en prácticas abortivas clandestinas, a acompañar a mujeres en la cárcel de la ciudad y, en general, a la lucha contra la violencia y a la auto-formación. Estos fueron mis verdaderos inicios en la militancia, ya que, en París, a pesar de mis indagaciones, solo había encontrado dos discotecas “lésbicas” poco acogedoras y algunas reuniones en la casa de las mujeres de París de la calle Prost, donde unas ancianísimas cuarenteañeras me ignoraban soberanamente a pesar de mis esfuerzos y, tal vez, debido al hermoso color azul brillante con el que me pintaba el cabello en aquella época.

12 He vivido en México de noviembre de 1989 a septiembre de 1990, esencialmente en Chiapas, para realizar mi investigación de Maestría sobre el tema de la escolarización diferencial de las mujeres autóctonas (Tzeltal y Tzotzil), que llamaré aquí “indígenas” porque es el término no peyorativo que era mayoritariamente utilizado en esa época y en la región.

13 Además de ser el famoso utensilio de cocina sobre el cual las mujeres preparan las tortillas, COMAL significa: Colectiva Organizadora de Mujeres Autónomas en Lucha. Citalmina, cuyo nombre *náhuatl* alude a la diosa de las estrellas, también es, dentro de la mitología-histórica creada por el novelista Antonio Velasco Piña, una habitante de la antigua Tenochtitlán que habría liderado la resistencia armada frente a los invasores españoles.

Por lo tanto, cuando llego a El Salvador, soy lesbiana hecha y derecha, pero también, estoy acostumbrada a un lesbianismo clandestino –frente a la gente desconocida, por supuesto, frente a las feministas no lesbianas también y, por desde luego, frente a las familias de mis amigas (madres, padres, hijxs). Acostumbrada también al “que no se sepa nada”, al secreto protector, aunque a veces sea ilusorio y a menudo pesado. El aislamiento, la soledad y la lesbofobia también me son conocidas. Me sorprende un tanto, sin embargo, lo mucho que pesa la culpabilidad en estas tierras muy católicas.¹⁴ Aunque yo también me haya preguntado por mucho tiempo si era víctima de una suerte de “maldición”, o simplemente de una especie de defecto de fabricación. He podido constatar con el paso del tiempo que muchas lesbianas primero pensaron que eran las únicas a ser “así” en el mundo. Entonces, una vez que encuentran una compañera, a menudo sin conseguir nombrar lo que está pasando, es inconcebible separarse porque probablemente no existen más mujeres “así” en ningún otro lado... También estoy familiarizada con los roles *butch-fems*, bastante frecuentes entre las lesbianas de clase popular y generalmente no feministas que constituyen la mayor parte del “ambiente” lésbico informal que frecuente en México. Donde se toman bastantes tragos, en general. Estoy consciente, por lo tanto, de que para ampliar los círculos, a menudo terriblemente limitados en los que nos movemos, donde la falta de alternativas amorosas a menudo produce violencia, ya sea para controlar a la pareja o debido a diferentes “traiciones” cruzadas,¹⁵ existen esencialmente dos soluciones: salir a discotecas para encontrar mujeres homosexuales en su mayoría no feministas, o bien salir a marchas y encontrar feministas en su mayoría no lesbianas. En este contexto, cualquier “nueva” lesbiana, ya sea de otra ciudad, de otro país del continente, o incluso de Europa o Estados Unidos, lógicamente es bienvenida. Notemos que, en la época, las “gringas” en su conjunto, aunque pueden merecer críticas por su arrogancia imperialista, todavía no son cooperantes de ONG que ganan sus buenos dólares por aplicar sin miramientos las perspectivas de género made in ONU. En Centroamérica, muchas todavía son (percibidas como) internaciona-listas solidarias (o incluso refugiadas políticas oficiosas, italianas o vascas en particular), algunas de las cuales han estado acompañando a la guerrilla. Algunas incluso dejaron la vida en la lucha, como en El Salvador las hermanas estadounidenses de la orden Maryknoll y la enfermera francesa Madeleine Lagadec.

14 Sobre la noción de vida en la oscuridad, con respecto al Quebec, un país también muy católico hasta tiempos recientes (Demczuk y Remiggi, 1998).

15 Véase al respecto, « la pareja, este doloroso problema » (Falquet, 2006).

Entonces, al llegar a El Salvador, obviamente busco a las feministas. Y cuando las encuentro –un puñado tan solo reivindica esa “mala palabra”, pues son todas más o menos cercanas al FMLN y muy arraigadas aún en la ortodoxia marxista-leninista–, busco a las que podrían ser lesbianas. El otro año, hice reír a Nicola Chávez Courtright, quien me entrevistaba para su tesis doctoral, cuando le dije que buscaba dos indicios: las que usaban pantalones (¡pues sí!) y las que fumaban en público. Me dio vergüenza cuando se rió. Si pues, fumar en público. También había en esos tiempos, en El Salvador, quienes afirmaban que un indicio infalible era el tipo de bolsillos del pantalón –desgraciadamente, nunca logré comprender cuáles. Detalles discretos, extraños, absurdos, pero detalles vitales para algunas personas, en algunas épocas. Hay que recordar la soledad de las lesbianas, en estos tiempos remotos –en los que no había internet ni visibilidad o esta era muy poca. Recuerdo mi primera marcha del Orgullo en París, en 1989 probablemente. Éramos doscientas o trescientas personas a lo sumo en la calle y no tan orgullosas que digamos, frente a toda esta gente que nos miraba de arriba abajo, que nos reconocía, tal vez. Inquietas también por el enjuiciamiento y las violencias siempre posibles.

Entonces en este comienzo del 1992, buscaba, pues, las lesbianas –una sola lesbiana incluso hubiera sido suficiente. En vano. La que fumaba tenía cuatro hijas y un compañero. La que tenía el pelo corto llevaba falda de jeans (era lesbiana, lo confirmé un poco después, pero extremadamente en el closet). Y nada más. Fui, también, con un amigo francés que vivía en El Salvador desde hacía un buen tiempo, a la única discoteca gay que existía entonces en la capital, Oráculos. Era un establecimiento discreto, escondido en una zona oscura, justo encima del Bulevar de los Héroes, en un edificio lúgubre. No guardé de él un recuerdo imborrable y se me hace que no había mujeres. Sin embargo, allí presencié un concurso de Miss Gay que me marcó: recuerdo todavía esa preciosa mujer vestida con un leotardo pegado y pelo natural castaño interminable que caía, impecablemente liso, muy abajo de su cintura –el contraste con las lesbianas que conocía era tan fuerte que, hasta el día de hoy, me pregunto qué quieren decir con “la diferencia sexual” y qué locura humana algún día sugirió clasificar los cuerpos y los seres con base a esta. En todo caso, pensé que no iba a aguantar esa soledad.

MONTELMAR (NICARAGUA)

En esas estoy, cuando en marzo de 1992 me entero de que un encuentro centroamericano de mujeres está a punto de realizarse en Nicaragua. Me admiten, *in extremis*, en el bus de la delegación salvadoreña. Entre las más de cincuenta viajeras, hay unas cuantas extranjeras más,

instaladas desde hace tiempo en El Salvador, de estas que en la época son llamadas “salvadoreñas por opción”. Romina, una periodista estadounidense cercana a una de las fuerzas del Frente (fue por ella que me enteré del encuentro), dos monjas también estadounidenses, también cercanas a la misma organización, la hermana Pamela y la hermana Petra, quienes viven juntas (con otras hermanas en Cristo, supongo),¹⁶ y una feminista vasca a quien no se le conoce ninguna cercanía partisana. Hay también una brasileña, de la iglesia luterana (la cual es cercana a otra fuerza del FMLN).

El encuentro reúne a 500 mujeres de todo el istmo centroamericano y refugiadas en México, en Montelimar, una antigua y preciosa finca de Somoza al borde del mar, transformada en balneario público por el Frente Sandinista para la Liberación Nacional (FSLN). El encuentro no es explícitamente llamado feminista para no asustar, sino “de mujeres”, y tiene como lema: “una nueva mujer, un nuevo poder”. Se inscribe en el proceso regional de preparación del Sexto Encuentro continental, este sí, claramente feminista, que Centroamérica se ha comprometido colectivamente (en el anterior Encuentro continental, en Argentina en 1990) a organizar para el 1993 en el istmo. Las nicaragüenses, por su experiencia revolucionaria, se piensan como las más indicadas para acoger el encuentro, pero a último minuto, incitadas en este sentido por una pareja de lesbianas “bien informadas” que prometen venir a ayudarlas a preparar las cosas,¹⁷ las salvadoreñas les arrebatan este honor.

Por el momento, para mí como para la mayoría de las salvadoreñas, este encuentro es sobre todo un descubrimiento, una maravillosa revelación... ¡Cuántas mujeres juntas! Entre ellas, algunas se reivindicán claramente feministas, sobre todo entre las Ticas, las Nicas y parte de las refugiadas-exiliadas en México. Algunas incluso, se nota, son lesbianas: descubro feliz, en programa, un taller sobre lesbianismo. El día indicado, a la hora marcada, me acerco con cuidado al punto de reunión, en la playa. En el camino, veo a otras mujeres que, también cautelosamente, convergen discretamente hasta el punto de reunión.

16 Es bastante famoso en aquel entonces el libro de testimonios que acaba de salir *Monjas lesbianas: se rompe el silencio*, editado por Rosemary Curb y Nancy Manahan en 1985.

17 Estas dos mujeres, particularmente la vasca, quien vivió varios años en Uruguay y luego en Nicaragua, jugarán (no sin algunas oposiciones) un papel considerable en el movimiento salvadoreño, al dar los primeros talleres “de feminismo” a los principales grupos del país, en particular al Grupo 1 y al Grupo 2, trazando varias de las estrategias del movimiento, especialmente la de la Plataforma de mujeres, y luego dirigiendo algunos grupos del Salvador y de la región hacia importantes financiamientos europeos.

En su mayoría, no se parecen mucho a la representación que tengo de las lesbianas. Al rato estamos allí unas veinte mujeres, observándonos unas a otras de reojo. Las organizadoras del taller son Ticas¹⁸ –en Costa Rica es que existe el grupo lésbico más antiguo y consolidado de la región, las Entendidas (Mogrovejo, 2000; Facio, 2003).¹⁹ La expectativa es palpable, mezclada con preocupación: hay viento, mucho sol y, sobre todo, estamos aquí al aire libre, a la vista de todas. Las organizadoras proponen que nos vayamos a su cuarto-bungalow para estar más cómodas. Un escalofrío recorre la asistencia y en el camino, varias se esfuman –entiendo que temen haber caído en una trampa. Cuando nos instalamos en círculo en el suelo del cuarto para la ronda de presentaciones, ya no somos muchas. Cada una dice su nombre y la razón por la cual está aquí, y, ¡caray! salvo las organizadoras y yo (según recuerdo), ninguna dice ser lesbiana. Al contrario, una de ellas, que se presenta como enfermera, dice que ha venido a aprender cómo mejorar sus cuidados hacia las “enfermas” con las que se topa de vez en cuando al ejercer su profesión. Otra agrega: parece ser que tienen una velloidad sobreabundante y que pueden ser agresivas. Algunas acosan a las niñas y a los niños, al parecer. Las organizadoras, muy pausadamente, nos aseguran que el lesbianismo no es ninguna patología y que no es contagioso, nos explican que habían pensado el taller para lesbianas, pero que van a modificar la dinámica inicialmente prevista, y hemos ahí durante dos horas, haciendo dinámicas para romper el hielo y ejercicios diversos que nos conducen a abordar muy decentemente nuestras (escasas) vivencias, la cuestión de las amistades “raras” o apasionadas y de la atracción entre mujeres. El punto culminante llega cuando, de dos en dos, debemos de pedirle a la cómplice que hemos elegido que nos haga “algo que nos guste” y viceversa. La única salvadoreña –creo– que se ha quedado, me pide que la peine, antes de que yo le pida que me masajee los hombros. El tiempo se acaba y termina el taller. Nos dispersamos, siempre discretamente.

Al caer la noche, después de que la noticia del taller se haya difundido cual llamarada, las que “se escabulleron” se arrepienten de que el miedo las haya hecho perderse esta oportunidad tan única de saber más sobre el tema. Tanto así que, durante la última noche, una salvadoreña logra organizar otra reunión, dedicada especialmente a

18 En esa época existe un grupo lésbico en Nicaragua, Xochiquetzal (del nombre de la divinidad azteca de las flores y del amor). Algunos años más tarde, el grupo Lesbiradas se forma en Guatemala.

19 Como se sabe, este nombre significa en la región “lesbianas”. Fundado en 1986 o 1987, el grupo organizó el segundo encuentro lésbico continental, totalmente clandestino, en Costa Rica en 1990 (Mogrovejo, 2000; Falquet, 1999 y 2020).

las salvadoreñas, esta vez con la pareja mexicana-vasca previamente mencionada, quienes cuentan entre las escasas lesbianas visibles del encuentro. Después, se sabrá que se están preparando para venir a vivir en El Salvador para contribuir a la preparación del futuro encuentro feminista continental. Por ahora, somos más de cincuenta mujeres apiñadas en la habitación de Carla y Nora, quienes dirigen la conversación. No tengo ningún recuerdo de lo que habrán podido decir, pero no falta ninguna salvadoreña y ninguna se reivindica como lesbiana esa noche tampoco. Pero todas salimos encantadas y exaltadas por la reunión.

Después de cinco días en esta maravillosa realidad fuera del mundo, hay que subirse de nuevo al bus y dejar a todas las viejas y nuevas amigas, cómplices, compañeras y tal vez futuras adversarias también. Las despedidas son conmovedoras, las risas y las consignas estallan. Recuerdo entonces el día de nuestra partida de San Salvador: a algunas las habían ido a dejar sus esposos, quienes les dirigían unos ademanes de adiós y unas últimas recomendaciones desde la acera, a las que ellas respondían sonrientes y tranquilizadoras desde la ventana del vehículo. Aquí, se llora, se abraza, se canta. En cuanto a mí, es a escondidas, por fuera de la vista de todas, que le doy un último beso a la mujer que he conocido en el encuentro: ella, es una lesbiana asumida, sin duda alguna, pero yo regreso a El Salvador e intento no “darme color”, como dicen. Durante las largas horas del camino de vuelta, sentada entre mi amiga periodista solidaria de la causa lésbica, Delia (la feminista con la falda de jeans que, lo sé ahora, es lesbiana), y cerca de otra feminista que sospecho debe ser lesbiana (la que ha organizado la conversa lésbica improvisada en Montelimar), Victoria, que no es lesbiana pero conoce una pareja de lesbianas en uno de los sindicatos cercanos al partido, y guiñándole el ojo a la hermana Pamela, que está sentada quietecita un poco adelante, imaginamos planes para intentar organizar un grupo lésbico, apenas lleguemos a El Salvador.

INICIOS PRECARIOS Y CLANDESTINOS (JUNIO DE 1992-JUNIO DE 1993)

El primer año de existencia de la Media Luna se caracteriza por una clandestinidad total: fuera del grupo, casi nadie, salvo dos o tres feministas cuidadosamente seleccionadas, sabe que el grupo existe y nadie, bajo ningún pretexto, debe saber quién es parte de él.

CONSTRUIR A PESAR DEL SECTARISMO

El inicio es conspirativo y exaltante. ¿Dónde vernos, cómo delimitar los perímetros de seguridad? Ya que cada una quiere evitar revelar su lesbianismo frente a mujeres en las que no confía. Victoria, excomb-

atiente de los frentes urbanos y una cómplice activa y muy abierta de mente, organiza una reunión secreta con sus amigas sindicalistas en un cuarto cerrado del local de la asociación feminista donde trabaja, el grupo numero 1—este mismo grupo que se dispone a recibir en El Salvador a Carla y Nora, la pareja vasco-mexicana, a la que de alguna forma han contratado. Pero mi amiga periodista que no es lesbiana ya se ha desentendido del asunto, la hermana Pamela (cercana a la misma tendencia del Frente que Victoria y que la periodista del FMLN) no vive en la ciudad y Delia no llegó. ¿Será porque pertenece a “otra” fuerza del FMLN y trabaja en un grupo de mujeres vinculado a esta fuerza? Una competencia discreta pero tenaz para encabezar el movimiento feminista incipiente opone durante todo este periodo el Grupo 1 al Grupo 2, que están vinculados a dos fuerzas diferentes del FMLN. Todo el tiempo se tendrá que tomar en cuenta a esta rivalidad. En un plan más personal, también sé que Delia es muy precavida con su secreto —ella ha sido también combatiente, en los frentes de guerra rurales, en un rango intermedio creo, y por nada del mundo quisiera que el partido supiera que es lesbiana.

Somos tan solo cuatro entonces: Victoria, las dos amigas del sindicato, quienes forman una pareja y son obreras en una fábrica de dulces, y yo. Ellas están muy comprometidas con el sindicato y son muy valientes, pues son muy visibles, sobre todo la *butch* de la pareja. Nos prometemos volver a vernos, pero cuando les propongo, para cuidar (implícitamente, por supuesto) el equilibrio, reunirnos en el local del grupo donde trabaja Delia, se ponen evasivas. En otra ocasión me encuentro con Delia que me dice: “¿entonces, escribimos un proyecto?”. Me cuesta entender, pero efectivamente se trata de esto: ella quiere pedirle dinero a la “cooperación” para montar un grupo lesbico. Me quedo de a mil. Acabo de militar por más de un año, en Francia, en un grupo “autónomo” que se reúne en una casa ocupada: mi lógica espontánea está a leguas de su manera de hacer política —aunque ya haya yo intentado, de forma muy artesanal, recaudar fondos para las compas de la Comal-Citlalmina de San Cristóbal, quienes soñaban con comprar una bicicleta para poder moverse más fácilmente. Y en realidad, no es que tenga ninguna oposición política rotunda a pedir financiamiento: simplemente, esto me parece completamente inédito. ¿Dinero? ¿Quién nos daría dinero y para qué? ¿Acaso lo más urgente no es romper el aislamiento, encontrarnos, hablar? Esto nomás, que no cuesta casi nada. Empiezo a entender que las cosas no van a ser tan simples. Pasan las semanas.

Llega una noche en que el Grupo 1 celebra su tercer aniversario. La fiesta esta muy animada, hay muchos rostros nuevos, entre los cuales varias decenas de campesinas del antiguo territorio controlado

por esta fuerza de la guerrilla, y también una mujer urbana cuyos modales, a mis ojos, la delatan como lesbiana. Es una de las primeras salvadoreñas con la que me encuentro, que no ha militado directamente en el FMLN: pasó parte de la guerra en otro país, donde estudiaba y donde, por lo que entiendo, tuvo la oportunidad de conocer lesbianas. Nos volvemos amantes enseguida y gracias a ella, entro por primera vez a un hogar salvadoreño –he vivido hasta ese momento, primero en una “casa de seguridad” de una de las fuerzas del FMLN, de la que me he tenido que ir para librarme del acoso sexual del “responsable” (extranjero), y después en las casas de diferentes “internacionalistas” vinculadas a una u otra fuerza. Por razones de seguridad (desconfianza hacia mí, precaución de cara al vecindario, ya que las escasas personas extranjeras que viven en el país son vistas como “internacionalistas” y por tanto asociadas con el FMLN), ninguna militante me ha invitado aún a su casa. Salvo una vez Minerva, una amiga cercana de Delia que creo que es lesbiana porque es una de las feministas más afirmadas y porque tiene en su casa varios estantes llenos de (fotocopias) de libros²⁰ sobre todo tipo de temas, con una sección feminista enorme. En todo caso, con Areyt comienzo a entrever toda la complejidad de las redes de relaciones personales, familiares, oficiales o clandestinas, que atraviesan y estructuran la sociedad salvadoreña,²¹ en donde todo el mundo es pariente y se conoce, aunque sea lejanamente, y donde todo tipo de lazos se tejen hasta la vecina Guatemala, Nicaragua, Costa Rica y aún México.

NACIMIENTO

Finalmente, con Delia decidimos organizar una reunión en un lugar neutro, que no sea ni el local de un grupo, ni una casa privada. Optamos por un parque gratuito que garantizaba la seguridad que necesitábamos. Y henos allí, como escribí antes, en lo alto de San Salvador en un lindo día de junio de 1992. Delia fue con Tere –a primera vista tímida, tal vez de origen campesino, y que conoció los frentes de la guerra–, su compañera desde hace años, y sus hijxs, nacidxs antes de conocerla. Areyt ha llegado conmigo y está también la joven “brigadista” estadounidense, Katrina, que solo está de paso en el país. Siendo la ventaja de las extranjeras, que estando de paso, no

20 En este momento, tener libros en su posesión es muy poco común (y peligroso en caso de cateo del ejército), en ese pequeño país que doce años de guerra quedo aislado casi totalmente del mundo.

21 Siendo muchas veces difícil para las lesbianas, conectarse a redes familiares (heterosexuales) y a las sociabilidades, informaciones y oportunidades que de ellas resulten.

conocen a mucha gente, y por tanto no nos hacen correr el riesgo de ser “delatadas”, aun involuntariamente, frente a las otras salvadoreñas o al partido. Aunque ya nos hemos visto por separado en “grupitos”, esa reunión es el verdadero momento de creación de la Media Luna. Efectivamente, cuando sentadas en círculo en el suelo empezamos la “ronda de presentación”, la primera en hablar dice: “Me llamo Fulana y –bajito, casi un suspiro– soy lesbiana”. Estas palabras retumban en medio del silencio general. Un silencio lleno de admiración y por qué no decirlo, de pánico: cada una de nosotras sabe de sobra la valentía que se necesita para pronunciar esa palabra, esa palabra sucia, fea, tabú, y también para aplicársela a si misma, así sin rodeos ni precauciones, tajantemente. De hecho, dos de las participantes que poco después de iniciar el grupo se nos unieron, se negarán siempre obstinadamente a decir si son lesbianas. Una de ellas, la doctora,²² de hecho, extremadamente reservada, siempre evadió la pregunta (sin embargo, viajó hasta Puerto Rico para participar al tercer encuentro lésbico continental con Delia), mientras que la otra, a quien una vez le hicimos la pregunta directamente, en confianza, pues su hermana y ella se habían vuelto pilares del grupo, respondió sin más que eso era parte de su vida privada. En fin: esta primera reunión donde, sin haberlo planificado en absoluto, empezamos cada una a pronunciar estas palabras, tan simples y de tan profundo significado, “soy lesbiana”, se queda en mi memoria como la ilustración de una opresión tan internalizada donde pronunciar siquiera esa palabra en voz alta, puede constituir una victoria. Y para todas nosotras, esta afirmación a la vez espontánea y solemne frente a otras lesbianas constituye, sin duda alguna, una gran novedad.

Retrospectivamente, me pregunto si se trataba de una especie de *coming out*, de alguna manera “forzado”, que ilustraría la (auto) imposición de una identidad (inherentemente reductora), de una etiqueta deformadora y fundamentalmente inadaptada por venir del occidente primermundista y colonizador. Una lógica de rotulación y luego de (semi)visibilidad obedeciendo a una modalidad de acción extranjera-occidental, que yo habría participado en importar.²³ Al igual que Carla, la vasca, y en menor medida Nora, su compañera

22 Pues era médica. Ahora me doy cuenta de que nunca supe su nombre.

23 Cabe subrayar que nadie sugirió esta dinámica en sí, ni tampoco el uso de un término en particular (como ya fue mencionado, muchas no usaban ningún término, o usaban expresiones contornadas y diversas, en base a “mujer gay”, “homosexuala”, “persona así”, etc.). El grupo no tuvo nunca como objetivo la visibilidad en cuanto lesbianas de sus militantas (estas teniendo al contrario muy a bien, protegerse cada una y mutuamente) sino eventualmente, en algún momento futuro, volver visible la existencia de algo, más allá de la heterosexualidad.

mexicana. Al igual que las ticas de Montelimar. Sin embargo, antes de ese día, ¿no vivían las fundadoras de la Media Luna otro tipo de imposición identitaria occidental al comportarse como “mujeres”? Ya que, junto con las lesbianas y feministas decoloniales del continente, considero que es la colonización de Abya Yala la que creó el género tal como lo conocemos actualmente. Para las mujeres del continente, un género “oscuro”, para mí un género “*light/claro, ligero*” (Lugones, (2019 [2008]), pero en ambos casos un género heterosexualizador. El lesbianismo que se le puede oponer a este género lógicamente está incluido, al menos en parte, en el mismo horizonte occidental-colonial, ya que parece bastante difícil “regresar” a un imaginario precolonial y ante-género tanto como “salir” hacia otro lugar radicalmente diferente –por más que una se esmere. Pues para esto habría que liberarse simultáneamente de las relaciones sociales de sexo, de raza y del modo de producción capitalista, ¡menuda tarea!²⁴ Pero volvamos a esta primera “autoidentificación como lesbiana”: ya sea moderna-occidental o producción endógena, permitió en todo caso a cada una de nosotras y a la Media Luna en colectivo, construir un lesbianismo feminista enraizado en este espacio-tiempo salvadoreño particular; heredero y portador de un conjunto complejo de significados que cada una llevaba consigo y empezó a (re)elaborar con las demás.

No recuerdo con absoluta certeza si Sara o Corina han llegado a esta primera reunión, pero creo que al menos una de ellas está presente. Son una pareja de lesbianas Indígenas –provenientes de una de las tres únicas comunidades indígenas que no fueron diezmadas en la terrible masacre anticampesina que le siguió al intento de insurrección comunista de 1932, y con quienes trabaja el Grupo 1. Estas dos jóvenes, Sara y Corina, quienes afirman muy orgullosamente su lesbianismo (en la Colectiva, claro), viven, no obstante, una relación atormentada, allá en su pueblo. Nos llevan una vez a conocer este puñado de casas escondidas entre la vegetación a ambos lados de una brecha sin pavimentar en un cantón del centro del país. Allí, Corina nos asegura, riendo, que, de día, mientras que los hombres están trabajando en las milpas lejanas, las mujeres aprovechan para visitarse unas a otras, y que su tía, su abuela y varias otras, siempre tuvieron relaciones entre mujeres. En el mismo periodo, tengo la oportunidad de constatar que su relación con Sara no está exenta de violencia psicológica y física, ya que según ellas mismas nos cuentan,

24 Se tendría entonces que criticar todo de raíz y volver a empezar “desde cero”: sin el español, sin carros, sin comida industrializada ni teléfonos celulares, sin conceptos políticos de derecha ni de izquierda, etc. Y por supuesto, sin sociología ni revistas universitarias en el sentido occidental.

una ha amenazado a la otra con suicidársele en frente, después de haberla citado a la orilla del río para clarificar su relación. Cada una nos presentaba sucesivamente fragmentos de esta compleja historia, pero al final, me quedo con la impresión de que incluso en esta comunidad indígena tan acogedora para las relaciones entre mujeres, un cierto clima de secreto y repudio rodea su relación y constituye una clave importante para entender su carácter paroxístico. Viene una, luego la otra al grupo, visiblemente ávidas de encontrar personas que puedan escuchar su historia y quien sabe, arbitrarla.²⁵ Otra mujer, mestiza esta vez, ha servido de enlace entre Sara y Corina, y la Media Luna: Dina. Recuerdo poco sobre ella, solamente que criaba sola a un hijo de unos diez años, que estaba muy deprimida, enferma, tal vez, y que al final me enteré de su fallecimiento (¿suicidio?). Estos elementos convergen, en mi mente, con varios otros recuerdos de Francia y de Chiapas, para dibujar conjuntamente alrededor de las lesbianas, cuando son/somos particularmente minoritarias, escondidas y censuradas, un halo de violencia que muchas terminan/terminamos por voltear hacia una/nosotras misma(s).²⁶

PRIMEROS PASOS

Lejos de cualquier perspectiva de “visibilidad” impuesta, la Media Luna nace y se desarrolla primero en una total clandestinidad: casi todas las participantes mantienen su lesbianismo en completo secreto respecto a sus familiares. También temen por su trabajo, a veces incluso las preocupa poner en entredicho su participación en el movimiento de mujeres, del cual casi todas son militantes activas. De ahí, la doble necesidad de mantener la clandestinidad hacia el movimiento de mujeres-feminista y de una estrategia de autonomía con respecto a las cinco fuerzas del FMLN que atraviesan el movimiento. Como lo escribiremos después en nuestra revista, *Luna de miel*.²⁷

25 Para leer un análisis en primera persona sobre la vivencia de una mujer Indígena lesbiana en la vecina Guatemala, en la guerra y la postguerra, véase Gómez Grijalva (2012).

26 Se trata de un tema complejo y poco discutido. El primer taller organizado específicamente contra la violencia entre lesbianas al cual participé fue organizado por una mexicana durante el VI Encuentro Lésbico Feminista Latinoamericano y del Caribe, en Río, en marzo de 1999. Asistí a otra discusión, menos organizada, en Francia, durante el tercer encuentro anual de la Coordinación lésbica en Die, en Semana Santa de 1999.

27 Se encontrará más información sobre la *Luna de miel* en la tercera parte de este artículo.

Desde el primer momento, hablamos y definimos que seríamos un grupo autónomo de cualquier partido político e incluso frente a las organizaciones de mujeres (con la idea de evitar el sectarismo). [...] Decidimos reunirnos cada ocho días, hasta ahora de manera clandestina, por miedo a ser reprimidas, ya que persiste el irrespeto a la dignidad de la persona humana: el hecho que muchas de nosotras hayan participado en el movimiento popular nos ha dejado muy claramente esta enseñanza (*Luna de miel*, 1993).

Durante ese primer año, la Colectiva reúne entre media docena y una docena de mujeres de orígenes sociales variados, entre veinte y treinta y cinco años, urbanas y rurales, la mayoría provenientes del movimiento popular y/o de diferentes organizaciones de la exguerrilla.²⁸ Empezamos sin un objetivo muy claro, más allá de romper el aislamiento, juntando a la mayor cantidad de lesbianas posibles –sean lesbianas “declaradas” o mujeres que llamamos bromeando, “encaminadas”, es decir lesbianas en potencia, hasta ahora contrariadas por la ausencia de espacios y de imaginario, buscando en especial entre las feministas. Se trata también de conocernos mejor unas a otras y de trabajar nuestra “autoestima” como lesbianas. El año siguiente, escribimos retrospectivamente:

El movimiento lésbico en El Salvador es de formación muy reciente. Nuestro primer objetivo es conquistar nuestra identidad propia, que nos ayude a elevar nuestra autoestima, para seguir aportando al movimiento, para obtener una verdadera democracia y el respeto de los Derechos Humanos, para los hombres y las mujeres, desde nuestra situación y nuestra personalidad como lesbianas (*Luna de miel*, 1993).

El grupo es todavía muy frágil. Otro encuentro internacional permite consolidarlo: el Tercer encuentro Lésbico Feminista Latinoamericano y Caribeño, que tiene lugar en junio de 1992 en Puerto Rico. Delia y la Doctora, quienes en él participan²⁹, traen material,

28 “Somos sindicalistas, Indígenas, jóvenes o no, artistas, trabajadoras sociales, abogadas, médicas, madres, gordas, ¡hermosas todas!” *Luna de miel* (1993).

29 Al no ser “latina”, no podré participar en este Encuentro: por decisión de los propios Encuentros, a partir del II Encuentro en Costa Rica (1990), hasta el V incluido, en Argentina (1995), solo las latinas, viviendo en el continente o en el extranjero, pueden participar.

contactos y sobre todo, la certeza de que es posible organizarse como lesbianas. Pero ¿cómo funcionar concretamente? Primero hay que estructurar un poco nuestras conversas bulliciosas y desordenadas e intentar delinear lo que ser lesbiana puede significar humana y políticamente. Cito de nuevo la primera *Luna de Miel*:

Antes de empezar estas reuniones, cada una se hacía muchas preguntas: como hablar de nosotras, de lo que vivimos, ¿cómo caminar hacia adelante? Al hablar juntas, nos dimos cuenta de que vivíamos todas las mismas dificultades, y nos pusimos de acuerdo sobre una agenda de discusiones cuyo primer tema, elegido por unanimidad, era “como salir del closet”, seguido de la identidad lesbiana, la sexualidad, y otra serie de debates que nos ayudaron tremendamente a sentirnos mejor con nosotras mismas, orgullosas de ser lo que somos: mujeres, lesbianas, llenas de amor y de ternura, de dudas, de contradicciones, amadas, rebeldes, y en lucha por un mundo más libre y más justo (*Luna de miel*, 1993).

En noviembre de 1992, el grupo se da un nombre, que afirma su anclaje feminista y salvadoreño: “Colectiva Lésbica Feminista de la Media Luna” (COLFESMEL). También ideamos una camisa morada, por supuesto, con el logo del grupo. Estamos bien orgullosas de ella, aunque algunas no se atrevan a llevarla a su casa (para no ser descubiertas), prefiriendo guardarla (cuidadosamente) amigas. En ese momento, ya hemos empezado una serie de talleres internos de reflexión (legislación, sexualidad, identidad). Después, tenemos un debate sobre las relaciones de pareja, varias fiestas, fines de semana en la playa o en el campo, y largas conversaciones cuyos temas se mezclan y se enriquecen: amores, desamores, coyuntura, feminismo, lecturas variadas.

ESTRATEGIAS DE DESARROLLO

La principal estrategia de desarrollo, así como de consolidación interna de la Colectiva, consiste en apostarle a la sociabilidad amistosa, amorosa y festiva. Organizamos fiestas internas en el apartamento que comparto con otrxs internacionalistxs comprensivxs, que salen de casa cuando hay fiesta. Invitamos sistemáticamente mujeres exteriores al grupo, que pensamos que son lesbianas, en devenir lésbico o simpatizantes. Pero con mucha cautela, pues colocamos la seguridad ante todo ya que las indiscreciones son una amenaza constante: basta con que una sola de nosotras no se sienta “segura” respecto a una de las invitadas potenciales, para que nos abstengamos de invitarla. De hecho, la discreción

también se vuelve una evidencia para las “simpatizantes”, ya que, si alguien más se enterara de que frecuentan el grupo, serían rápidamente catalogadas como lesbianas, algo que muchas quieren evitar.

Estas actividades nos permiten crear una red de complicidad que dirige posibles miembros hacia la Media Luna, lo que constituye nuestra segunda estrategia de desarrollo. Algunas de las mujeres con las que entramos en contacto ya son militantes –feministas, ecologistas, o implicadas en el “movimiento popular”. En ese caso, las cosas son relativamente fáciles. Otras no tienen ningún antecedente militante. En estos casos, a menudo me mandan a mí para realizar el primer contacto, pues en particular, los riesgos de indiscreciones hacia mí son muy escasos.³⁰ Recuerdo una joven de la que nos han dicho que estaría “tal vez interesada” en conocer al grupo. Me encuentro con ella en un lugar tranquilo, tiene una apariencia extremadamente *butch*, pero hablamos un buen rato sin pronunciar “la palabra” ni aludir “al tema” antes de que logre invitarla a una reunión de “un grupo que puede interesarle”. La conversación me recuerda a otra que tuve varios meses antes con la doctora en nuestro primer encuentro, durante la cual solo me habló por más de una hora “de mujeres que tienen dificultades” (ella misma, en realidad, supongo). Luego, en algún momento, decidimos también ir “a buscar” nosotras activamente a las que llamamos “las lesbianas de bar”, quienes pensamos que son tal vez más afirmadas en su “identidad” pero probablemente no feministas. Vamos en vano a Oráculos, pero nos enteramos de la existencia de otros lugares, siempre en el centro de la ciudad: un “bar” minúsculo en una casa privada (que se reduce a tres sillas en un garaje vacío), y un verdadero bar-discoteca pequeño donde encontramos a dos lesbianas bastante *butch* y veinteañeras.

Este encuentro marca un giro, porque lleva a la Media Luna a incorporar lesbianas que no solo no saben nada sobre feminismo, sino que están en el lado opuesto del espectro político respecto a las demás hasta el momento: Tati y Nina son amigas desde hace mucho tiempo, estudiantes de ingeniería en la mejor universidad del país y solo han conocido la guerra como adolescentes. Viven en otro mundo, frecuentan bares gays en la elegante y derechista Zona Rosa, a donde no se puede acceder si no es en carro. Incluso, a veces manejan hasta Guatemala, donde nos enteramos de que existe una inmensa discoteca gay de dos pisos. El anonimato que esto les permite compensar amplia-

30 De todas formas, guardo un bajo perfil como lesbiana en el movimiento feminista. Así es como escucho a una compañera feminista decir que las lesbianas son violadoras y ni Delia ni yo, quienes estamos presentes, podemos decir nada sin delatarnos.

mente las cinco horas de viaje de ida y cinco de regreso. Una de las dos nos confiesa que se siente tan aislada que está a punto de integrar la rama local del Opus Dei, con la esperanza que la extrema derecha no sea en definitiva tan cerrada a nivel moral.³¹ Nos miramos unas a otras con asombro, pero entendemos mejor cuando nos explica que detesta la izquierda desde el día en que la guerrilla asesinó a su padre delante de sus ojos (o casi), cuando era niña. Pues estas dos amigas se vuelven rápidamente miembros sólidas de la Colectiva, pero son las únicas “lesbianas de bar” (y aún, de bares elegantes) que logramos “reclutar”: por un lado, los bares de la Zona Rosa drenan un público demasiado diferente, social y político de nosotras, mientras que, por el otro, si van a bares, las lesbianas de clase popular tienden a ir a bares que no tienen nada de gay y son por tanto “imposibles de encontrar” de esta forma. Finalmente, nuestra estrategia se concentra en el medio feminista, que es indudablemente el que frecuentamos más seguido y en donde tenemos las mejores probabilidades de encontrar interlocutoras.

Dos recuerdos más, de ese primer año, ilustran el gran vacío en el que nos encontramos: no existe en El Salvador, que está casi aislado del mundo en esa época,³² ninguna información sobre lesbianismo. Hay que aprovechar cada migaja. Por tanto, cuando llega al país la jurista costarricense Alda Facio, cofundadora de la red latinoamericana para los derechos de la mujer CLADEM y quien no esconde su lesbianismo, organizamos inmediatamente un mini-encuentro en su cuarto de hotel. En otra ocasión, la antropóloga mexicana Marcela Lagarde³³ es invitada en El Salvador para hablar de las “relaciones entre mujeres”.³⁴ En esa época, el movimiento feminista hormiguea de

31 El rumor público de la época hace de Gloria Salguero Gross, cofundadora y luego dirigente del partido de extrema derecha en el poder, ARENA, vinculada a los escuadrones de la muerte, una lesbiana.

32 Para dar una idea, la red telefónica del país es aún muy reducida: en el campo, los números de teléfono (de casa) tienen solo un dígito. Hay que llamar a la operadora y pedir, por ejemplo, el “1” en Chalatenango...

33 Todavía no ha entrado a la política partidaria, no ha sido elegida diputada por el PRD y aún no ha encabezado la Comisión parlamentaria para la aclaración de los femicidios (el informe que dirigió sobre este tema sale en 2005). Acaba de publicar apenas su tesis doctoral (bastante voluminosa) en 1993. Sin embargo, ya es una feminista con reconocida trayectoria.

34 Este evento se da en agosto de 1992. En el marco de la preparación del VI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, las salvadoreñas, quienes no quieren quedarse “atrás”, se han lanzado en un proceso de formación acelerado sobre el feminismo. Los dos grupos principales que se pelean por la hegemonía del movimiento feminista, el Grupo 1 y el Grupo 2, llevan a cabo varios talleres de formación interna con Carla y Nora. En el resto del movimiento, un proceso más colectivo

rumores e interrogaciones llenas de exaltación sobre el lesbianismo y cuando llega el día del taller de Lagarde, todas están presentes y llenas de curiosidad. Pero Lagarde pasa toda la tarde evocando relaciones madre-hija, entre hermanas, entre amigas, entre militantes... sin pronunciar jamás la palabra lesbianas o siquiera aludir lejanamente al deseo o a la pasión amorosa entre mujeres. Cuando le pregunto sobre el tema después del taller, se vuelve hacia mi compungida y me promete enviarme un conjunto de referencias al nomás regresar a México –aún espero estas referencias hasta el día de hoy.³⁵ Nos las ingeniamos de otra manera.

SEMI-VISIBILIDAD Y REPRESIÓN: (JUNIO DE 1993- ABRIL DE 1994)

En la vida política del país y sobre todo en la del movimiento de mujeres y feminista, el año 1993 es clave. El tiempo de la guerra se aleja mientras que todavía se puede soñar con ganar las elecciones. La Media Luna entra progresivamente a una segunda fase, la del inicio de una tímida visibilidad, rápidamente frenada por las circunstancias exteriores.

EL FIN DE LOS ÚLTIMOS TABÚES PARA EL MOVIMIENTO FEMINISTA SALVADOREÑO

El movimiento de mujeres se está afirmando cada vez más como feminista, bajo la doble influencia de la desilusión creciente con respecto al FMLN y del proceso de formación interna en miras al Sexto Encuentro Feminista Continental. Es en este contexto, que recíprocamente contribuye a forjar, donde la Media Luna empieza muy cuidadosamente a salir de la clandestinidad –de cara al movimiento feminista, claro.

La primerísima aparición pública oficial del grupo y de tres de sus miembros ocurre en junio de 1993. No es la Media Luna quien ha elegido la fecha, ni el modo, ni el lugar. Es el Grupo 1 (donde aún milita nuestra cómplice Victoria, quien nos ha invitado, y donde las verdaderas jefas parecen ser la pareja Carla y Nora) que ha decidido por cuenta propia organizar una jornada a la vez festiva e íntima en su local, para celebrar el día internacional del orgullo gay y lesbico. El 28 de junio, más de cuarenta personas –entre las cuales cuatro

empieza, dentro del cual otro grupo (vinculado con otra fuerza del Frente) organiza una serie de conferencias con invitadas prestigiosas (lo que significa, generalmente, feministas extranjeras).

35 No me sorprende, pues ya la había escuchado hablar sin matices sobre la irresistible dependencia-atracción de las mujeres por los hombres, dos años antes, en México.

hombres y varias Medias Lunas escondidas en medio del público–atiborran el salón.

El evento comienza con una presentación musical, seguida de lecturas propuestas por dos poetizas feministas. La primera fue muy evidentemente hetera, pero la segunda, Silvia, lee un poema de amor dedicado a un tal “Orlando”, guiñándole el ojo a Virginia Woolf.³⁶ Silvia es una exguerrillera y es la expareja de un dirigente político-militar del partido del Grupo 2. El exilio en varios países de la región le ha abierto un horizonte más crítico hacia muchas cosas. No es parte de la Media Luna en ese momento, de hecho, es el momento en que la conocemos. Sin embargo, ella es quien da la cara por nosotras: es solidaria, provocadora y por qué no decirlo, ligeramente kamikaze. Dado que, aunque el público sea más o menos abierto, se puede temer que no esté totalmente de nuestro lado. Enseguida, se realiza una dinámica interesante: el árbol de los deseos. Cada participante escribe en un pedazo de papel tres prácticas erótico-sexuales que le gusta hacer o que le hagan, se revuelven todos los papelitos y luego se abren uno por uno, leyéndolos en voz alta y pegándolos en un árbol dibujado en una cartulina en la pared. Al permitirnos darnos cuenta de la amplia gama de gustos sexuales de las personas presentes, esta dinámica demuestra que nada logra distinguir a priori de las demás, las prácticas lésbicas. Mientras que las Media Luneras intentan mantenerse bien disimuladas entre el público, la tensión cae una primera vez cuando una de las trabajadoras del sexo invitada pregunta, al principio, “como así, ¿tres prácticas que nos gustan? Pero lo normal, pues, “lo normal”, y luego por segunda vez cuando una feminista ex religiosa de la Iglesia luterana (vinculada a una fuerza del Frente), abre y lee un papelito que dice “69”, y en medio de las risas, pregunta un tanto enojada por qué un numerito provoca tanta hilaridad.

Un mes más tarde, aprovechando esta ola de apertura, la Media Luna es una de las coorganizadoras reconocidas del segundo encuentro nacional de mujeres que tiene lugar en el lago Coatepeque, como preparación para el ya muy cercano Sexto encuentro feminista continental (que se debe de realizar en noviembre). La Media Luna propone dos talleres, que lleva a cabo frente a un nutrido público: el primero sobre maternidad lésbica y el segundo sobre sexualidad. Ambos desatan debates apasionados. No se da ninguna expresión de rechazo, es más: un ambiente de simpatía domina en la mayor parte de las participantes, aunque claramente heterosexuales todas. Dos Media Luneras más se dan a conocer públicamente. La participación del grupo es alabada, incluso, durante la plenaria final. Así, pareciera

36 Véase el poema al final de la bibliografía.

que las lesbianas han sido aceptadas por el movimiento como uno de sus componentes, sin mayor dificultad. Sin embargo, no está muy lejos el tiempo en que la acusación de lesbianismo era una de las mejores armas que usaban las organizaciones de izquierda, para alejar a “sus” mujeres del feminismo. De hecho, muchas se abstienen todavía de reivindicar su pertenencia al grupo.

El tercer momento de reconocimiento, aunque mitigado, del lesbianismo por parte del movimiento de mujeres salvadoreñas acontece en septiembre de 1993, durante la finalización de la Plataforma de las mujeres de Mujeres 94, una organización paraguas que reúne al conjunto del movimiento. La lista de las reivindicaciones parece estar al fin completa, cuando de repente se pone de manifiesto que dos puntos han sido “olvidados”. El primero es la interrupción voluntaria del embarazo: muchas temen suscitar repudio. Sin embargo, durante todos los foros, asambleas y reuniones que permitieron hacer emerger las reivindicaciones, se ha exigido la incorporación de este punto. Entonces, si ni el propio Mujeres 94 se atreve a reivindicarlo en su plataforma, ¿cómo esperar conseguirlo algún día? Después de una profunda reflexión, se decide disimular sutilmente la cuestión bajo un título más general: “maternidad libre y voluntaria” e introducirla después de haber agotado todos los recursos para evitar llegar a tal extremo (educación sexual completa y acceso gratuito a todos los métodos anticonceptivos). En cuanto a la pregunta sobre la “libre opción sexual”, las cosas acontecen de otro modo. De hecho, justo en el momento en que la cuestión va a ser omitida, en medio de la nada, Filomena³⁷ comenta valientemente que este punto no está incluido en la redacción final. Algunas sugieren que tal vez es mejor así, pero ninguna se atreve a decir que se opone totalmente a incluirlo. Después de un momento de silencio, dos mujeres toman la palabra para defender acaloradamente la idea de que esta plataforma debe ser la de todas las mujeres y que por lo menos, tiene que incluir a los tres temas fundamentales del feminismo (la lucha contra la violencia, el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo y la reivindicación de la “libre opción sexual”). Dado que Mujeres 94 reconoce y asume el aborto, ¿por qué mostrarse tímidas? En cambio, ser prudentes, sí: hay que formular la cosa sutilmente, evitando a toda costa la palabra homosexualidad o peor aún, lesbiana. La mejor opción parece ser abordar el tema desde el ángulo del derecho: ¿no afirma, pues, la Constitución el principio de igualdad entre todas y todos? ¿Por qué

37 Se trata de una abogada y excomandante de la guerrilla, cuyo sentido moral y ecuanimidad son reconocidos por todas. No tiene ningún vínculo con la Media Luna y no puede ser sospechada de ser lesbiana.

no pedir que esta igualdad también sea añadida específicamente a la Ley suprema? Filomena propone la redacción final, incluida en el título general “Jurídico” y que disimula hábilmente al verdadero objeto de la reivindicación, al entrelazarlo con otras categorías marginalizadas pero, de cierta forma, más “legítimas”: “Que el principio de igualdad se extienda a sectores que no son mencionados en la Constitución, como a las personas con discapacidades, a las personas con una opción sexual diferente y a los grupos étnicos ³⁸” (Plataforma Mujeres 94).

Esta solución es problemática para las mujeres con capacidades diferentes, las mujeres indígenas y las que viven varias de estas realidades a la vez –y sin embargo es una solución bastante clásica. Constituye una especie de semivictoria que en todo caso muestra los avances realizados en menos de un año a penas. ¿Es la Media Luna, la única responsable de estos avances? ¿O tal vez resulten de una evolución general del movimiento de mujeres y de un ambiente de euforia generalizada, que son las causas principales de tales logros? Es difícil decirlo, pero a las Media Luneras nos nacen alas. A tal punto que empezamos a preparar una verdadera salida del closet frente al movimiento feminista, aprovechando la coyuntura del Sexto Encuentro Continental. Prevemos entre otros, darnos a conocer a través de un boletín-manifiesto que nos permita igualmente recaudar algunos fondos para nuestras actividades, y pensamos incluso proponerles a las lesbianas del continente organizar un encuentro lésbico (clandestino) justo después del encuentro feminista.

CAMPAÑA LESBOFÓBICA EN CONTRA DEL SEXTO ENCUENTRO FEMINISTA CONTINENTAL

Durante el mes de septiembre, la Media Luna prepara su primer boletín³⁹ mientras que el movimiento feminista esta alborotado por

38 Un grupo de mujeres con discapacidades (ACOGIPRI) sigue con entusiasmo el proceso de los foros preparatorios de Mujeres 94, recordando en ellos que hay mujeres que sufren discapacitadas por haber vivido violencia doméstica, abortos mal practicados o partos difíciles. Las mujeres indígenas, por otro lado, no han participado como tales en Mujeres 94. Cabe remarcar que la población indígena oficialmente reconocida en el país se limita a tres aldeas, como dijimos antes, y que no existen organizaciones específicas de mujeres Indígenas. En cuanto a las poblaciones Negras, El Salvador prohibió por mucho tiempo su presencia en el territorio para evitar la competencia entre esta y la mano de obra indígena esclavizada.

39 *Luna de Miel* será una suerte de fanzine de unas veinte páginas, hecho de forma casera con pegamento y tijeras, en el que podremos expresar nuestras experiencias y análisis, como también visibilizar al grupo a la vez que sus miembros individualmente conservan el anonimato. Lo hemos ideado para difundir durante el VI Encuentro Feminista Continental (ya que el resto del tiempo, muy pocas salvadoreñas podrían querer comprarlo, leerlo, y aún menos tener en casa semejante “panfleto

la recta final de los preparativos del Sexto encuentro, sin contar las elecciones generales, que están en puertas (para inicios de 1994) y para las cuales Mujeres 94 quiere negociar su Plataforma. Parte de las militantas están realizando todas estas tareas al mismo tiempo, especialmente Delia, quien es parte del Comité de organización del Sexto encuentro continental y se ha pasado recientemente de la organización en la que estaba hasta ahora (cercana al Grupo 2) para trabajar con el Grupo 1. Este grupo se afirma claramente como el “más feminista” del movimiento, pero no es el más “grande” y existen fuertes tensiones en el movimiento respecto a qué grupo va a tomar el liderazgo.

De repente, en la tercera semana de septiembre, surge una virulenta campana anónima en contra del Sexto Encuentro Feminista. A las horas pico, pasa en la televisión y en la radio un anuncio que afirma que el Encuentro es una maniobra del FMLN organizada y financiada por el CISPES⁴⁰ con la meta de reclutar lesbianas y homosexuales para el partido.⁴¹ Entre las organizadoras, que primero se quedan con el ojo cuadrado, cunde rápidamente el pánico:

Un rancho privado [que debía ser alquilado para alojar parte de las participantes] canceló el contrato de alquiler, otro nos ha informado que pensaba suspender el contrato. Por otro lado, dos de nuestras organizaciones han recibido llamadas telefónicas de insultos.⁴²

La situación es bastante alarmante: el Grupo 1 recibe llamadas telefónicas que amenazan con “matar a la primera lesbiana que pise el suelo del aeropuerto”, miembros de la Media Luna –a pesar de ser anónimas– reciben amenazas, sin que sea claro si están vinculadas con la campaña contra el Encuentro, pero no por esto menos preocupantes.

político”). Sin embargo, como veremos a continuación, nuestro plan fracasó por las circunstancias.

40 El principal comité estadounidense de solidaridad con El Salvador, cercano a las FPL.

41 El spot muestra un autobús en llamas (una delicada alusión a los años setenta, cuando el movimiento popular quemaba autobuses en protesta contra el aumento del precio de los transportes), luego una mano extendida para recibir dólares (en alusión a la ayuda del CISPES) y finalmente un volante del CISPES difundido en Estados Unidos que menciona –entre otras muchas cosas– la existencia de un grupo de lesbianas feministas en El Salvador, la Media Luna. El CISPES publica enseguida un comunicado de protesta en la prensa salvadoreña que sale el 28 de septiembre.

42 Carta enviada por el Comité organizador a todos los grupos para explicar la situación y pedir apoyo, 25 de septiembre de 1993.

Varios hoteles reservados para el Encuentro se niegan a recibir “lesbianas”. La prensa amarillista publica en primera plana artículos injuriosos contra las lesbianas.⁴³ Durante la conferencia de prensa inmediatamente convocada por el Comité organizador salvadoreño, un equipo de video que se había presentado originalmente como un canal de televisión, resulta ser parte de los servicios policíacos del gobierno. En la tarima, junto con las demás miembros del Comité organizador, Delia se ha colocado una falda. El Comité organizador se muestra muy firme y no lesbofóbico. Sin embargo, el equipo de video de la policía comienza a filmar el público, donde se encuentra una mujer con una fornida y esplendorosa barba, sobre la cual se enfoca golosamente la cámara. Se trata de una internacionalista de Estados Unidos que he visto unos días antes, en una marcha. Me apresuro a ir a avisarle que la están filmando, explicándole brevemente, pues no habla bien español, la situación.

La campaña de desprestigio es brutal y todas estamos tensas. Frente a esta dificultad imprevista, que se suma a la insatisfacción de algunas feministas del resto del continente quienes critican las (bajas) cuotas de participación por país y duden de la capacidad de las salvadoreñas para garantizar el buen desarrollo del encuentro, varias voces se levantan internacionalmente para proponer suspender los preparativos y cambiar el lugar y la fecha del Encuentro. Este ataque, al menos, galvaniza a las salvadoreñas contra esta amenaza de retroceso. Se unen hombro con hombro para llevar adelante el Encuentro. Aunque estén lejos de ser todas amigas de la Media Luna, afirman públicamente que el lesbianismo no es ningún problema, que se trata de algo privado y que habrá, por supuesto, lesbianas en el Encuentro, en medio de las otras mujeres y feministas. Insisten sobre todo sobre el hecho que el Encuentro constituye un elemento clave en la construcción del movimiento, el cual a su vez presentan como el símbolo y la punta de lanza de la democratización del país. Piden una reunión con la Misión de observación de la aplicación de los Acuerdos de paz de la ONU (ONUSAL) y con el gobierno para exigir garantías de seguridad para el encuentro. El presidente, con quien hablan personalmente, les promete no interponer ninguna restricción en cuanto a la organización del evento y hacer todo lo posible para asegurar su buen desarrollo. El Encuentro tendrá lugar, finalmente, bajo la protección de la ONU –de hecho, bastante discreta y reducida.

43 Me contacta en ese momento una periodista salvadoreña a quien ofrezco una larga entrevista de “desdramatización” sobre el lesbianismo. Muy satisfecha con la entrevista, me confiesa finalmente que aún no ha tenido la oportunidad de encontrarse cara a cara con una lesbiana. Empiezo a estar acostumbrada a esta invisibilidad y no la corrijo.

En cuanto a la Media Luna, decidimos a pesar de todo sacar nuestra boletina, fotocopiándola discretamente y en dos partes, las páginas pares en una fotocopiadora, las impares en otra, con muchas precauciones y no sin angustia. Sin embargo, muchas de las Media Lunas lo piensan dos veces antes de ofrecerse para venderla (bajo la mano) durante el mismo encuentro. En cuanto a los eventos semipúblicos que habíamos soñado con organizar, ¡es inútil seguir pensando en ellos! Hasta la tradicional marcha feminista que siempre cierra los Encuentros es cancelada. De todas formas, la mayoría de las lesbianas del resto del continente no son temerarias. Varias, incluso, están bastante asustadas y se hacen muy discretas: no se puede decir que este Encuentro haya marcado un avance significativo en la agenda lésbica continental. En cambio, el tema de la Conferencia de la ONU en Beijín causa revuelos. De hecho, una lesbiana brasileña, Miriam Botassi (ya fallecida) y su compañera estadounidense Ann Punch, difunden una hojita de media carta escrita a máquina en la cual denuncian el financiamiento de los preparativos de la Conferencia de Beijín por la USAID –es decir, la agencia estadounidense de cooperación–, recordando sus vínculos con la CIA y su apoyo a unos programas experimentales de esterilización de mujeres Negras, en Puerto Rico entre otros. Al unir varias críticas y cóleras, como la de las Cómplices (chilenas y mexicanas) que critican enérgicamente la institucionalización-domesticación del movimiento feminista, la de las Mujeres Creando de Bolivia que defienden un feminismo anarquista, antirracista y tajantemente anticapitalista, o incluso la de parte de las salvadoreñas que observan con enojo como algunos grupos le meten zancadilla a otros para acaparar los financiamientos, ese pequeño volante enciende la mecha de la rebelión y abre un nuevo periodo en el feminismo continental, que a partir de este punto, va a organizarse alrededor de la confrontación entre una tendencia “institucional” y otra “autónoma” (Bedregal y Al, 1993; Colectivo, 1997; Falquet, 1994 y 1998).

¡NEW YORK, NEW YORK!

Me voy finalmente de El Salvador en mayo de 1994, con el dolor de mi alma. Estoy consciente de que acabo de pasar 28 meses de los más fuertes de mi vida junto a mujeres y lesbianas cuya valentía, compromiso y entusiasmo son excepcionales. He aprendido muchísimo junto a ellas y he tenido la oportunidad única –de la que me había perdido en Francia– de contribuir a su lado a la explosión de un movimiento feminista. Ciertamente, el FMLN no ha ganado las elecciones y esto constituye una inmensa decepción, aunque como feminista sea extremadamente crítica en cuanto a los partidos políticos y la política

tradicional. También he visto al movimiento feminista desagarrarse ante mis ojos, tanto a escala nacional como continental, y lo he visto tomar el camino, que considero nefasto, de la institucionalización bajo los auspicios de las instituciones internacionales y sus financiamientos sin poder impedirlo: ¿pero qué diablos hubiera podido hacer yo, insignificante lesbiana extranjera de veinticinco años, bastante inocente a la postre, desprovista de cualquier mandato o aval, y sin acceso a ninguna fuente de financiamiento? Intento e intentaré sin cesar de transmitir los análisis de aquellas que ahora deciden nombrarse “autónomas”, con el fin de contribuir con esta corriente, sin tomar tampoco demasiado espacio, ya que sigo siendo extranjera y “primermundista”, blanca y económicamente privilegiada. Esta situación seguirá profundizándose, desafortunadamente, con el paso de los años y mi contratación en la universidad francesa (lo que prefiero, por mucho, al estatus de cooperante, aunque me hubiera permitido quedarme en el continente) y los efectos desastrosos de las políticas neoliberales que todavía profundizaron la brecha entre los países enriquecidos y los que son sistemáticamente empobrecidos. En aquel momento, me preparo para regresar a Francia después de un “esclusa de descompresión” en México, en donde acaba de surgir un movimiento armado, indígena, precisamente en las regiones que conozco por haber trabajado en ellas unos años antes. Todas mis amigas lesbianas y feministas de la Comal-Citlalmina están apoyando activamente el movimiento, pero esa es otra historia. Por el momento, lo que me hace “aguantar”, a pesar de la tristeza de irme de El Salvador, es la promesa de juntarme pronto con Areyt, mi antigua pareja, y con nuestra cómplice de las primeras horas de la Media Luna, Victoria, quien acaba de incursionar en el lesbianismo. Nos veremos en junio, en Nueva York, para los 25 años de los motines de Stonewall: ellas han sido invitadas para representar a El Salvador y yo, estando aún en el continente, subiré hasta allá antes de regresarme a París.

Un episodio curioso me vuelve a la mente, sin poder fecharlo: dos internacionalistas estadounidenses del CISPES, claramente lesbianas, están de visita en El Salvador. Nos invitan, a Delia y a mí, a una reunión. Después de conversar un rato, nos dicen que se han enterado de la existencia de nuestro grupo y, por nuestra gran sorpresa, que han recaudado dinero para nosotras. La entrega de la donación se realiza en el baño del cafetín, de parte de una de ellas a Delia. Ni siquiera contamos la suma en el momento y, por supuesto, no hay ningún recibo para dar fe de este intercambio, que son tal vez unos cientos de dólares. La intención nos conmueve profundamente. Sin embargo, no habíamos pedido nada y no sabemos concretamente qué hacer con este dinero inesperado, aunque pronto hallamos la forma

de darle uso. Una cosa es segura: la “radio lesbiana internacional” funciona. Otro punto merece ser resaltado, frente a la invisibilidad generalizada del aporte de las lesbianas a las demás luchas sociales: en esa época, es una joven lesbiana feminista de origen italiano quien dirige el CISPES en Nueva York. Es muy probable que haya sido a través de estos contactos que unos meses más tarde, haya llegado a la Media Luna una invitación oficial, con dos boletos de avión, para representar a El Salvador en el cortejo “mundial” que debe encabezar la marcha de un millón de personas LGBTQI+ que se organiza para el aniversario 25 de los motines de Stonewall.

Cuando finalmente llega el mes de junio, me vuelvo a encontrar con emoción con Arety y con Victoria. Nos da posada en su casa la responsable del CISPES, cuya novia acaba de terminar la película lésbica *Go Fish* y que comparte el departamento con otra amiga que recién ha realizado un documental sobre el fenómeno del *voguing*, el ahora famoso *Paris is burning*. Vemos ambas películas con avidez. Estamos rodeadas de lesbianas, descubrimos los bares lésbicos, nos movemos en medio del gentío LGBTQI+ venido del mundo entero para el evento. Después de las restricciones salvadoreñas, esto es un shock. Una buena noche, vamos a un bar lésbico en donde una mujer baila desnuda encima del bar. Victoria, aunque sea una de las mujeres más picaras del movimiento feminista salvadoreño, me confiesa al salir que se siente más o menos como una monja. Igual nos sentimos en las diferentes marchas a las cuales participamos, cuando vemos a lesbianas desfilando encueradas, con díldos erguidos en sus cráneos rapados, o militantes *BDSM* casi desnudxs con pinzas, esposas, atuendos de látex y demás accesorios desfilando a media calle. Aunque yo ya haya visto todo esto en los lugares *underground* del final de los años 80 en Europa, el desfase con El Salvador me asombra. Por su parte, aturdida por tanto exotismo y “libertad”, Victoria regresa a El Salvador con un hermoso *piercing* que le valdrá el apodo de “la que tiene esa cosa en la nariz” –así de fuerte es el conservadurismo en ese pequeño país que acaba de salir de la guerra, incluso en el movimiento feminista.

*Hoy en día, apenas una generación después, los ideales revolucionarios están en reflujo y una violencia atroz se ha desatado en El Salvador, que se ha vuelto uno de los países con las tasas de asesinatos más altas del mundo, después de varios gobiernos de extrema derecha y un periodo de un gobierno de izquierda,⁴⁴ quien se mostró incapaz de mejorar la situación económica. Hoy por hoy, es inconcebible

44 Un aliado del FMLN gana las elecciones presidenciales de 2009, y luego un antiguo dirigente del FMLN las de 2014.

reunirse en un parque y el *piercing* discreto de Victoria pasa totalmente desapercibido entre los rostros totalmente tatuados de lxs marerxs que ponen el país a sangre y fuego, sin que se consiga saber a ciencia cierta si la policía y el ejército actúan en contra o en complicidad con ellas. Sin embargo, como lo señala el trabajo de síntesis de Arévalo (2017), no menos de quince grupos de lesbianas han aparecido en el país después de la desaparición de la Media Luna en 1998, poco antes de terminar el mandato del gobierno de extrema derecha que ganó las elecciones “del siglo” en 1994.

Cabe remarcar, en forma de epílogo breve, que la Media Luna sigue existiendo pues, hasta 1998, luego se desagrega gradualmente. En el año 2000, un grupo llamado “Renacer de la Luna” se crea dentro del grupo gay mixto Entre amigos (formado en 1994), sin mucho éxito, marcando de cierta manera el final de lo que Arévalo llama la primera ola lésbica. La segunda ola incluye a las más jóvenes de las antiguas Media Luna, las que estaban más alejadas de la guerrilla, de las cuales varias hacen una suerte de *coming out* (según los términos de Arévalo) dentro del Grupo 1, donde trabajaban, y llevan a cabo en este grupo, una serie de actividades de visibilización lésbica, entre 2004 y 2008 aproximadamente.

En este periodo que Arévalo llama la segunda ola y bautiza como la “rebelión lésbica”, aparece una nueva generación de lesbianas, esencialmente jóvenes, urbanas y con educación universitaria, de las cuales una parte se alía con el movimiento de la diversidad sexual. Muchas de ellas luchan por una visibilidad que la Media Luna ni siquiera hubiera imaginado, realizando actividades culturales, acciones callejeras y performances destinadas a marcar las mentes. El periodo de 2007-2011 constituye el punto culminante de esta ola que reivindica particularmente la desobediencia y el placer. Muchos grupos son cercanos al Grupo 1 o provienen de él, al punto que, en esta época, el Grupo 1 es considerado a veces como un grupo lésbico. Una tendencia más anticapitalista y antirracista se afirma en 2009 entre unas jóvenes cercanas al antiguo Grupo 2, con el Colectivo Desobediencia Lésbica, que busca especialmente contactar lesbianas del interior del país (es decir, lesbianas rurales). Sobre todo, este grupo organiza por primera vez unos encuentros nacionales lésbicos (en 2009, 2010 y 2011). A inicios del 2010, se da la inauguración de la Casa del grupo Kali-naualia,⁴⁵ nacido de una alianza con lesbianas extranjeras que resulta particularmente emblemático del carácter rebelde y muy joven del movimiento lésbico de la época. En el 2010, mientras se desarrolla el Octavo encuentro lésbico-feminista en la

45 “Casa embrujada” en náhuatl. Cierra en 2011.

cercana Guatemala, con la participación de unas quince jóvenes salvadoreñas más bien de la tendencia de la “diversidad sexual”, la Colectiva feminista Lesbianas en Acción (nacida en 2007) se convierte en Las Desclosetadas,⁴⁶ quienes son muy críticas del movimiento de la “diversidad sexual”, por considerarlo dominado por los gays. Finalmente, en 2011, tres grupos se juntan para formar una articulación lesbofeminista, Las Buscaniguas,⁴⁷ que participa en calidad de bloco específico en la marcha del 25 de noviembre. Aunque parte de los grupos hayan emergido de las luchas de la “diversidad sexual”, esta segunda ola, igual que la Media Luna, se asocia más con el movimiento feminista, participando formalmente en las articulaciones del movimiento de mujeres y recibiendo apoyo económico de algunos grupos feministas.

Para concluir más específicamente sobre la Media Luna, destaquemos tres puntos. El primero, el hecho de que fue en un momento verdaderamente excepcional, una época de audacia total, como me lo señalaba Nicola Chávez Courtright en nuestra segunda entrevista, que apareció este primer grupo lésbico-feminista. Sin embargo, esta época que las nuevas generaciones salvadoreñas conciben hoy en día como un breve momento de libertad y en retrospectiva, de despreocupación, no parecía tal en aquel entonces. La guerra podía volver a iniciar en cualquier momento, el anhelado regreso a la vida civil, que significaba dejar las armas y retomar su nombre verdadero, terminaba siendo lleno de inseguridad para muchas personas, sin contar que también implicó un brusco regreso al hogar y a la familia (volviéndose a encontrar tanto con sus padres y madres, como con sus hijxs), para muchas mujeres quienes al no haber realmente ganado la guerra, tuvieron que enfrentar muchos reproches (mala madre, mujer “perdida”) y tampoco tuvieron acceso a la tierra, a la educación o al trabajo digno que los Acuerdos de Paz habían prometido. También, hemos recalcado la extrema precaución con que se manejaban las Media Luneras, por no decir que le tenían mucho miedo a la idea de volverse visibles en cuanto lesbianas, y hemos visto que la histeria represiva de la derecha alrededor del Encuentro feminista les dio más bien la razón.

Luego, aunque las generaciones más jóvenes de lesbianas no hayan provenido directamente de la antigua guerrilla, la competencia entre las diferentes fuerzas del FMLN estructuró profundamente el movimiento social en su conjunto, y por ende el movimiento lésbico.

46 El grupo existe hasta el 2016.

47 Las Desclosetadas, Lesbos, Desobediencia Lésbica y lesbianas independientes. Buscaniguas alude a la idea de “buscar enaguas”, en *slang* salvadoreño.

De hecho, dos grupos de mujeres vinculados cada uno a una fuerza política diferente, compitieron al final de la guerra por el liderazgo del movimiento feminista, y es indudablemente entre estos dos grupos en lucha por la hegemonía que las primeras Media Lunas se manejaron, así como lo hicieron los diferentes grupos que se formaron después. Las lesbianas y sus grupos han constituido un elemento clave en la competencia sorda entre estas dos tendencias: es interesante constatar que la “cuestión lésbica” sirvió en cierta medida como indicio de radicalidad feminista, o tal vez fungió como marcador para atraer financiamientos internacionales, como durante la guerra lo hicieron los grupos de mujeres para el FMLN. Esto, para el movimiento feminista y no para el movimiento de la “diversidad”, que parece no haber estado tan interesado por las lesbianas. Y, de hecho, las lesbianas se preocuparon más por temáticas feministas (rebelión, retomar las calles, lucha contra la violencia) que por temas LGBTQI+ (derechos, salud sexual, matrimonio).

Finalmente, en cuanto a saber si existe una manera típicamente salvadoreña y endógena de ser lesbiana o si el lesbianismo no es más que una importación-imposición occidental-liberal, espero haber mostrado que la pregunta es terriblemente simplificadora y en realidad, está mal formulada. Tiene incluso un lado casi insultante al parecer reflejar la ignorancia al mismo tiempo que la culpabilidad de las personas del “norte” que, de esta manera, encierran a lxs habitantes del “sur” en una especie de “pureza” u “autenticidad” obligatoria (en algunos temas solamente, como ya se ha recalcado de sobra).⁴⁸ Analizar quién financia qué tipo de grupos y contenidos, con qué intenciones, pero también quién pone en circulación qué ideas, quién sugiere esta u otra estrategia, es sin duda interesante. Al igual que pensar en los efectos de la migración y del regreso (dos millones y medio de salvadoreñxs como mínimo se encuentran en Estados Unidos, o sea, dos de cada seis personas por familia), y obviamente, de la globalización neoliberal, con lo que esto conlleva en cuanto a la circulación cultural y de modos de consumo (El Salvador está totalmente dolarizado desde el 2001). Sin embargo, sería menospreciar singularmente las capacidades políticas y estratégicas de las salvadoreñas, pensar que pueden ser manipuladas como fichitas: los largos años de preparación de la revolución, y para mucha gente, frecuentar en su propio territorio a lxs estadounidenses y a lxs internacionalistxs salvadoreñizadxs por voluntad propia, les ha permitido adquirir un arte bastante consumido para “pastorear a las ‘contrapartes’” (guiándolas hacia lo que

48 Tantas cosas han sido escritas sobre el tema que es imposible dar cuenta cabal de esta discusión.

deben y quieren ver)⁴⁹ y hacerse del dinero (o de las ideas) para hacer con él lo que consideran correcto. Y luego, ser lxs “hácelo todo, cómelo todo, con el agravante de ser salvadoreñxs”, como lo escribió el gran poeta Roque Dalton, confiere cierta experiencia en cuanto a las redes de sobrevivencia y de circulación, del campo a la capital y de la capital hacia los demás países de la región y de ahí, hacia el Norte, pero también en el sentido contrario, del regreso, forzado o voluntario. Por todos estos motivos, las salvadoreñas sí saben del transnacionalismo y de la circulación de las ideas y de los cuerpos, este es su dominio.

BIBLIOGRAFÍA

Arévalo, Amaral (2017). *Entre placeres y rebeldías: organización del movimiento de mujeres lesbianas en El Salvador*, Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 y 13th Women's Worlds Congress (*Anais Eletrônicos*), Florianópolis.

Bedregal, Ximena (1997), *Permanencia voluntaria en la utopía*. El feminismo autónomo en el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Chile, 1996. México: La Correa Feminista.

Bedregal, Ximena et al. (1993). *Feminismos cómplices, gestos para una cultura tendenciosamente diferente*. México-Santiago de Chile: Correa feminista.

Bolt González, Mary (1996). *Sencillamente diferentes... La autoestima de las mujeres lesbianas en los sectores urbanos de Nicaragua*. Managua: Centro Editorial de la Mujer (CEM).

Demczuk, Irène y Remiggi, Franck (1998). *Sortir de l'ombre: histoire des communautés lesbienne et gaie de Montréal*. Montréal: Vlb éditeur.

Debe, Gabrielle (2016). *L'autoethonographie, une méthode de recherche inclusive*. *Présences*, 9, 1-20.

Facio, Alda (2003). *Ser lesbiana a finales del siglo pasado*. En Ursula Rehaag Kopanke y Daría Gabriela Suárez (Eds.), (CIPAC/DDHH), Justicia para todas. Discriminación contra las lesbianas en Costa Rica. México: IGLHRC.

Falquet, Jules (1994). *Panorama du mouvement après la Sixième rencontre féministe latino-américaine et des Caraïbes, novembre 1993*. *Cahiers du GEDISST*, 9 (10), 133-146.

Falquet, Jules (1997). *Femmes, projets révolutionnaires, guerre et démocratisation: l'apparition du mouvement des femmes et*

49 Según la imagen formulada por la excomandante y luego diputada Rebeca Palacios, quien me dijo un día con una gran sonrisa: “esperáme, ahorita vuelvo, estamos pastoreando a las contrapartes”.

du féminisme au Salvador (1970-1994). Paris: IHEAL.

Falquet, Jules (1999). *Un amour qui a osé dire son nom. Compte-rendu du livre de Norma Mogrovejo*. *Nouvelles Questions Féministes*, 20 (3).

Falquet, Jules (2006). *Le couple, ce douloureux problème. Pour une analyse matérialiste des arrangements amoureux entre lesbiennes*. Actes du 5ème colloque international d'études lesbiennes "Tout sur l'amour (sinon rien)" (pp. 17-38). Toulouse: Bagdam Espace Lesbien.

Falquet, Jules (2011). *Féministes autonomes' latino-américaines et caribéennes: vingt ans de critiques de la coopération au développement*. *Recherches Féministes*, 24 (2), 39-58.

Falquet, Jules (2020). *Le mouvement lesbien féministe d'Abya Yala à travers ses rencontres continentales: analyses et alliances*. En Lissell Quiroz, Femart. Rouen: Presses universitaires de Rouen et du Havre.

Gómez Grijalva, Dorotea (2012). *Mi cuerpo es un territorio político. Voces descolozinadoras*, 1. <https://brechalesbica.files.wordpress.com/2010/11/mi-cuerpo-es-un-territorio-polc3adtico77777-dorotea-gc3b3mez-grijalva.pdf>

Lagarde, Marcela (1993). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.

Lugones, María (2019 [2008]). *La colonialité du genre*, Les cahiers du CEDREF, 23. <http://journals.openedition.org/cedref/1196>
Mujeres 94 (1994). *Plateforma de las mujeres*.

Media Luna, (1993, octobre). *Luna de miel*, 1, p. 22.

Media Luna, (1993, décembre). *Luna de miel*, 2, p. 16.

Mogrovejo, Norma (2000), *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*. México: Plaza y Valdés, CDAHL.

Paredes, Julieta (2010). *Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, Deutscher Entwicklungsdienst.

Pisano, Margarita et al. (1997). *Permanencia voluntaria en la utopía*. El feminismo autónomo en el VII Encuentro feminista latinoamericano y del Caribe. Chile, 1996. México: Correa feminista.

Puar, Jasbir K. (2007). *Terrorist assemblages. Homonationalism in queer times* (p. 335). Durham and London: Duke University Press.

Rambach, Anne y Rambacha, Marine (2001). *Les intellos précaires*. Paris: Fayard

Riquelme, Cecilia (1999). *Identidad lésbica. Una mirada histórica*.

<http://www.rimaweb.com.ar/safopiensa/reflexles/identidad-criquelme.html>

Rodríguez Agüero, Eva y Ciriza, Alejandra (2012). *Viajes apasionados. Feminismos en la Argentina de los 60 y 70*. Labrys, 22. <http://www.labrys.net.br/labrys22/aventure/alejandra%20ciriza.htm>

Rummel, Inés (1997). *Saliendo del clóset. Ciudad de Guatemala*: Colectivo de mujeres Somos.

PARA ORLANDO

“Orlando jamás volverá a ser el que fue”
Virginia Woolf

Acercate
Traspasemos los miedos
que mis angustias lleguen a un nivel soportable
y me permitan saborear
las olas de todos los mares de la tierra
deslinzándose amorosamente
en medio de mis piernas.

Aproximá tu cuerpo de muchacho
engañosamente frágil
hay veredas desconocidas
hasta el centro de una misma
y vos sos una.

¿Que hacer entonces?
el amor no pide permisos
que se sepa
asalta en la soledad de los parques
delinque en los cines
desnuda en los arrabales.

Acercate
contame la historia de tu sobrevivencia
después de varias guerras y guerrillas
siendo así
yo te contaré la mía.

Silvia Ethel Matus Avelar, México 1987.

PUÑAL, MARICONA, MARIMACHA, TORTILLERA EXÓTICA, TRANS Y "SER ASÍ" EN HONDURAS*

Suyapa Portillo Villeda

El 2021 ha sido importantísimo para la comunidad LGBTI en Honduras. Dos fallos de dos cortes diferentes lograron poner en evidencia que Honduras no protege la vida de las mujeres transgénero, las lesbianas, activistas y defensoras de los derechos humanos. Primero, el 28 de junio, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) determinó, en el “caso Vicky Hernández vs. el Estado de Honduras” que el gobierno era responsable por la muerte de Vicky Hernández, una mujer trans, trabajadora sexual, activista con Colectivo Unidad Color Rosa y VIH+ que fue asesinada durante el toque de queda el 28 de junio para ser la madrugada del 29 de junio de 2009, mientras trabajaba en la calle cuando solo militares rondaban las calles. El segundo fallo, del 5 de julio en donde una corte hondureña confirmó que David Castillo, exgerente de la Corporación Hondureña de Desarrollo Forestal (DESA) es culpable de planear y dar la orden del asesinato de la activista feminista Berta Cáceres, directora de Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPIHN).

1 Varias de las compañeras lesbianas y hombres trans que han compartido sus vidas e historias para este artículo son trabajadoras y/o de la Costa Norte, migrantes de otras regiones del país y/o futuras migrantes. Iván, Lizeth, Diego y Omar; David, Lorenzo y Billy han sido trabajadores sampedranos, trabajadores en Los Ángeles o en Madrid, migrantes y luchadores. A ellos dedico este ensayo, al igual que a Indyra Mendoza y a la lucha de la Red Lésbica Cattrachas por escalarer los asesinaots y muertes de la comunidad LGBTI en Honduras.

Estas dos victorias en estas diferentes cortes demuestran que solo la persistencia de las organizaciones y su reclamo de justicia hará avanzar la protección real de las personas más excluides y discriminadas. Estos dos fallos también documentan la violencia extrema y misoginia del aparato estatal del gobierno de Honduras bajo el presidente nacionalista Juan Orlando Hernández y su complicidad con las elites y el fundamentalismo religioso. Simplemente dicho, pareciera que el Estado cree que estas mujeres debieron morir por ser, la primera, trans y trabajadora sexual, y la segunda, Berta Cáceres, por ser una activista indígena y organizadora que no dejó de luchar y presionar por la justicia para los pueblos indígenas Lenca.

En este ensayo abordaré la violencia de Estado contra las Lesbianas y personas Trans, la misógina y narrativas anti-LGBTI que dominan en Honduras. Trataré de pensar sobre las experiencias de las lesbianas, hombres trans, y mujeres trans de clase trabajadora y las formas de resistencia evocada en lo personal y político, antes y después del Golpe de Estado del 2009.

UN POCO DE CONTEXTO

Decidí escribir este ensayo de forma testimonial, de manera intencional, por varias razones. Primero porque la comunidad LGBTI en Honduras siente que las personas académicas, y particularmente esas provenientes de Estado Unidos, “sacan información” de la comunidad, pero es raro que inviertan tiempo en las luchas locales por mucho tiempo. Mi intención es poder reflexionar sobre el acompañamiento a la comunidad LGBTI y no hacerles objeto de estudio. En el tiempo que hemos compartido desarrollamos solidaridad y sororidad, como compañeros de lucha, particularmente después del Golpe de Estado del 2009. Les compañeros siempre me recuerdan de la necesidad de reciprocidad en la investigación, del poder del lenguaje y de las relaciones de poder y de clase. Ochy Curiel teoriza que las políticas radicales en el contexto neoliberal deben complejizar la política sobre identidades enmarcándolas en un “esencialismo estratégico”, así como definidas por Gayatri Spivak, “aunque no debe ser nuestra política principal” (Curry, 2016, p. 52). En Honduras se observa este esencialismo estratégico de varias formas, incluyendo en las maneras en que la comunidad lésbica y hombres trans adoptan identidades no solo para la sobrevivencia en una sociedad patriarcal y machista, pero también de celebración de su identidad de género y vidas. Después de todos estos años de acompañamiento en la comunidad, es importante

ver como “la teoría es el resultado de la práctica y que la producción de la teoría es una práctica social” (Curiel, 2016, p. 52).

Cuando llegué a Honduras en el 2004 para empezar mi trabajo de campo sobre otro tema, la histórica huelga bananera de 1954, llegué con mucha incertidumbre –como investigadora y aunque en lo personal estaba fuera del closet– no sabía si podría estarlo en Honduras en esa época.² En esos tiempos me encontré con dos grupos, uno era Comunidad Gay Sampedrana para la Salud Integral en San Pedro Sula y el otro fue la Red Lésbica Cattrachas en Tegucigalpa. De la primera organización salieron dos grupos, el grupo Lésbico Mujer Sin Límite, y Colectivo Travesti, Transgénero y Transexual TTT (fundado en 2005) que llegó a ser el Colectivo Unidad Color Rosa en el 2010. Comunidad Gay Sampedrana cerró sus puertas después del asesinato de su director Rene Martínez en el 2016. Mujer Sin Límite también dejó de existir como colectivo en el 2009. En esos años, del 2004 al 2009, pude conocer un movimiento naciente e importante en el país en donde se estaba luchando para que varios grupos y colectivos tuvieran la personería jurídica y pudieran existir en San Pedro Sula. Ya existían colectivos y ONGs como Kukulkán y Arco Iris en Tegucigalpa. Obviamente la Personería Jurídica era importante para toda la legalidad de los grupos, conseguir y manejar fondos y poder ser reconocidos en el país. Pero no había organizaciones lideradas por lesbianas ni mujeres trans.³ Me acuerdo de que, al llegar y conectarme con las compañeras lesbianas y trans en San Pedro Sula, no solo conocí sus vidas y luchas, sino también empecé a conocer sus movimientos y esfuerzos políticos que en ese tiempo se enfocaban en la prevención del VIH, pero también en la visibilización y reconocimiento de su comunidad y la articulación de nuevas demandas.

La organización Comunidad Gay Sampedrana para la Salud Integral (CGSSI), que se inició en 1992, motivada por la gran necesidad de abogar por la comunidad LGBTI con VIH/Sida y hacer incidencia política contra la homofobia en las comuni-

2 Llegue a Honduras a investigar la huelga bananera de 1954, un tema histórico, y estando en Honduras me conecte con las comunidades LGBTI. En ese entonces me identificaba como Queer Fem, como otra miembro de la comunidad, y no como académica que les hacía objeto de estudio. Después del Golpe de Estado del 2009, se volvió importante documentar la violencia para denunciarla, desde organizaciones y la academia.

3 En 2009, tuve la oportunidad de viajar a Rio de Janeiro, Brasil, y conocí a la líder lesbiana del Grupo Arco Iris. En ese entonces solo Brasil y Sudáfrica recibían fondos para combatir el VIH con lesbianas y mujeres en general.

dades de San Pedro Sula (David, 2006). Es aquí donde nació la organización Mujer Sin Límite (MSL), dedicada a trabajar con la comunidad lésbica y bisexual. La lucha de MSL se forjó en varios frentes: luchaban contra la discriminación en Honduras por ser plasmada dentro de los roles sexuales y la división de trabajo basada en roles tradicionales, al igual que por erradicar la homofobia en la sociedad. Las organizadoras hacían el trabajo por medio de talleres educativos que promovían el liderazgo interno, al igual que promovían información sobre derechos y prevención de enfermedades de transmisión sexual. Mujer Sin Límite no trataba de duplicar el modelo de historia de lucha de las comunidades lésbicas en Estado Unidos y Europa, sino que luchaba dentro de sus propios parámetros y de acuerdo con la realidad social, económica y política de (su) país.

EL DEVENIR DEL MOVIMIENTO LÉSBICO Y TRANS EN HONDURAS

En San Pedro Sula encontré un movimiento lésbico y Trans emergente, de clase trabajadora, un grupo de personas que exploraba su propia masculinidad dentro de lo que se podía. Se sentía que el movimiento comenzaría a crecer, había una comunidad vibrante, y aunque no todes estaban fuera del closet, se conocían. El colectivo *MSL* se reunía en la organización para capacitaciones y talleres sobre varios temas y a veces para ver películas. Ciertos fines de semana se reunían para jugar fútbol y a veces en bares para tomar y bailar en las cantinas más recónditas de San Pedro Sula, ya que solo había un bar gay en la ciudad. En una ocasión fuimos a jugar billar en el centro de San Pedro en donde solo había hombres heterosexuales y borrachos. Ahí me bautizaron con el nombre “Gus”, usando la primera letra de mi segundo nombre. Igual, las compañeras se cambiaron el nombre a nombres masculinos ese día antes de llegar al billar. La idea era que habláramos de nuestras parejas con nombres masculinos para que los hombres alrededor en el billar no identificaran que éramos lesbianas. Las chavas utilizaban nombres de varón como pseudónimo, porque como explicó Iván (2006): “a veces queremos hablar en público y no podemos mencionarnos nuestros nombres [femeninos] pues entonces esa es una manera de identificarnos entre nosotras”. Lo interesante es que todes andaban vestidas con “jeanes”, camisas sport, reloj, tenis y el pelo recogido hacia atrás, como una cola. La manera de vestir de las lesbianas de clase trabajadora en San Pedro Sula y sus alrededores. Su vestimenta era una expresión que acentuaba su identidad y naturaleza rebelde a los códigos heteronormados impuestos en las jóvenes. Había una manera

de verse como lesbiana no "obvia" en San Pedro Sula, un poco sport, un poco género-neutro. Cuando yo usaba vestidos o me pintaba, era seguro que me piropeaban, pero también se reían de mí, "pareces travestí hoy" era una frase común que me dirigían en esos días. Yo como *fem* (femenina) no estaba respetando los códigos del grupo. Esas reglas y códigos de presentación de género (Butler, 2006; Halberstam, 2019) eran claras, porque si su presentación era muy "obvia" podrían verse hostigadas por la policía o en la calle por cualquiera. Cuando pregunte, ¿Qué significa ser "obvia"? Me hicieron señas a las personas que consideraban obvias, o sea obviamente "machitos" me dijo David (2006). Deduje, después de varias preguntas y varias respuestas, que se trataba de las personas trans masculinas con parejas femeninas o con cierta masculinidad, que pasaban como varones y en sus barrios se les respetaban como varones. Además, tenían otras cualidades, por ejemplo, tenían dinero y pagaban por las cervezas de la noche, a veces suficiente dinero para prestar, pagaban las cuentas en su casa y sufragaban totalmente las necesidades de su pareja. Las compañeras que tenían trabajo fijo, lo hacían en una maquila o en la organización, a veces en un banco, y algunas todavía estudiaban. Pero muchas habían dejado sus estudios para trabajar, y algunas eran migrantes retornadas de Estado Unidos, que habían sido deportadas, o se vinieron, por razones de las cuales no hablaban mucho, pero estaba claro que tenía que ver con un rechazo familiar y de la sociedad en general. Ya que era palpable, por un lado, no querer hablar de ello, y por otro, hablar del rechazo de la familia o no poder confiar en la misma. Siempre había un rechazo a los Estados Unidos que se expresaba de forma personal. Indudablemente la vida para migrantes LGBTI en este país no es fácil (Portillo, 2006).

Había otra manera de nombrarse que surgió entre chistes y autonarración, o más bien como lo diría Audre Lorde (1982), *biomitografía*, que reflejaba agencia mutua y autorenombriamiento ante la deshumanización. Retomando e invirtiendo los frecuentes insultos de *puñal* (expresión de la calle que significa una persona navaja, traicionera o marica), *maricon*, *marimacha*, *tortillera* en bromas y chistes, pero resignificándolos con un "sí ¿y qué?" atrás de la risa, demostraba que las compañeras tenían un análisis de la sociedad violenta en la que vivían/viven y sus esfuerzos a descolonizar el género tal como lo veían; era/es un comienzo a la construcción de una comunidad colectiva resistente. Resignificando los insultos, de manera de juego interno, demuestra resistencia colectiva, reconocimiento de lo que María

Lugones (2010) llama la “colonialidad de género”, uno de los ejes principales del capitalismo, que no les valora como seres humanos. Resignificándose como exótica, trans y aun el “ser así” provee también un marco de nombramiento, de valor, enfrentando el miedo diario y retando la rigidez del Estado asesino. Afuera de la esfera de la comunidad Lésbica y de hombres trans, tal vez no se podía “ser así” sin consecuencias, pero dentro tenían toda la agencia y reconocimiento. Pedro DiPietro (2016) explora el “así” (like that) en el contexto de la vida de travesti y activista Lohana Berkins, como forma de una metodología de *transing* que marca no solo su encarnación, pero sus conexiones culturales al mundo lunfardo (márgenes de la clase trabajadora). DiPietro nos ayuda a ver que, en ese espacio de los márgenes de la clase trabajadora, espacios de diferencia y no normativos, espacios no-occidentales, son espacios de agencia y nos ayuda a entender la vida de las lesbianas y hombres trans en Honduras.

Las reuniones o talleres de la organización lésbica usualmente redundaban sobre prevención del VIH y otras enfermedades venéreas y/o autoestima, después un almuerzo completo y un refrigerio de café con pan. Las chavas venían de las antiguas zonas bananeras, varias comunidades aledañas a San Pedro Sula, usualmente un domingo que descansaban del trabajo. Después del taller siempre existía la posibilidad de poder salir con las otras participantes de la organización a un barcito a platicar y seguir conociéndose o a jugar futbol en el parque del barrio Paz Barahona. Por ejemplo, nos dice Omar “cuando uno se reúne uno se siente libre, libre de expresar que uno ama a otra mujer” (Omar, 2006). Encontrarse era importante para su autoestima y para conocer otras lesbianas.

Las lesbianas no iban seguido a los bares gay de la ciudad, por ser caros y peligrosos en muchas ocasiones. En una de esas salidas en diciembre 2006 yo iba con las compañeras a un bar gay y el carro fue detenido por la policía afuera del bar gay. Cuando un chico gay que venía con nosotras se bajó a hablar con el policía de tránsito fue arrestado y echado a un pick-up de la policía. Trate de abogar con el policía, pero dijo que todes debíamos seguirle a la posta policial. Los policías andaban armados como militares con una ametralladora cruzando el pecho y nos llevaron a un lugar oscuro en dirección opuesta de la posta policial. De ahí, al lado de una Ceiba, en la oscuridad de las afueras de San Pedro Sula, vino un policía al lado del pasajero del carro, no se bajó a hablarme, sino dejo su arma al nivel de la ventana y cruzando su torso y me pregunto que si todavía quería llamar a la Embajada Americana

(que yo había dicho mientras abogaba para que dejaran libre al compañero gay anteriormente que yo venía de EEUU). Sentí miedo, pero traté de no mostrarlo y le pregunté al policía: qué querían de nosotras. De ahí vino el jefe de la patrulla y dijo que querían "una contribución para la policía." Al decir que sí, nos llevó a un cajero automático (al mercado en la tercera avenida de San Pedro Sula) en donde otra compañera lesbiana norteamericana que andaba su tarjeta de banco saco \$200 dólares. Ninguna de nosotras reportó el incidente por miedo y porque eran policías y tenían la información del compañero detenido. Pero también, no lo reportamos porque si tres hondureñas y dos estadounidenses pueden ser extorsionadas, en realidad no había protección para nadie. ¿Cómo saber quién en la policía no era corrupto y tomaría en serio la denuncia de varias lesbianas y un chico gay?

Para evadir problemas con la policía o cualquier otro problema, las chavas preferían ir al billar, o los barcitos en la colonia Medina, por la circunvalación, en donde ya sabían que los dueños les aceptaban y podían bailar juntas sin problemas. Doña Lorna's⁴ uno de esos barcitos con rocola, en donde por la compra de cervezas regalaban botanas muy deliciosas o una sopita de res con un pedacito de carne. La precariedad de alimentos es algo real en la comunidad LGBTI en Honduras, así que, aunque algunas no tuvieran dinero para cervezas, estar ahí con las otras que sí compraban, significaba que también recibirían algo de comer. Ahí se bailaba libremente y se pasaba bien. Estos lugares, casi secretos, eran los pequeños oasis en donde la comunidad podía pasarla bien sin muchos problemas. Casi todas las chavas tenían un lugarcito a donde ir e invitar sus amigas.

En otras ocasiones, en restaurantes locales no eran muy tolerantes. Me acuerdo de que fuimos a una Pizza Hut cerca de Mega Plaza en San Pedro Sula, en donde esperamos más de una hora para que un mesero tomara la orden. David me dijo, esto era común, saben quiénes somos y no nos quieren servir y nos fuimos a otro lugar más abierto de mente, el bar de Doña Lorna's (David, 2006). Ese año, 2006, Comunidad Gay Sampedrana para la Salud Integral había pintado su nombre en la fachada del edificio y había conseguido personería jurídica. La comunidad evangélica movilizó a sus fieles en protesta pública a la organización. Igual, los hombres que trabajaban o asistían en el taller enfrente, de la organización en el barrio Concepción (cerca de Medina llamado

4 Uso un seudónimo para proteger el espacio que todavía es importante para la comunidad.

el Líbano Industrial), gritaban obscenidades cada vez que salía alguien, desde “tortillera” a “maricón”, aparte de otras obscenidades que tal vez en Honduras son silbidos comunes y no deseados para muchas mujeres en la calle, pero con un sentido de odio e insulto para las personas LGBTI. La gente que trabajaba en la organización relataba que cierta gente se orinaba o defecaba afuera del local de la organización en las horas que permanecía cerrada la oficina. A pesar de todo el hostigamiento, este fue un paso importante para la organización.

Las oficinas de Comunidad Gay y Sampedrana en Medina consistían en varias oficinas, en donde había de tres a cuatro escritorios para el equipo de trabajo, un archivo en donde se guardaban periódicos y reportes sobre la comunidad. También había un área central de reuniones y conferencias. En ese tiempo y porque yo estaba haciendo mi trabajo de campo para mi tesis doctoral y lo que mucho después sería mi libro sobre el tema de la huelga bananera de 1954 (Portillo, 2021), mis días los pasaba en los archivos de la ciudad, pero llegaba a la organización después de las 5 pm para ver series de TV, películas o salir con las “chavas” como se autodenominaban ellas, después de los talleres o actividades. Esas visitas informales me ayudaron a entender las varias maneras en que lesbianas, bisexuales y mujeres y hombres trans tejían una resistencia importante en sus barrios y también como colectivo –aunque el colectivo *MSL* no perduró, varias personas se mantuvieron activas en varios colectivos y nuevas organizaciones que todavía permanecen.

En esa época, no se hablaba en Honduras de hombres trans ya que muchos no se identificaban así, aunque las mujeres trans sí. En San Pedro Sula al menos los hombres trans todavía no tenían ese lenguaje. Decir lesbiana en vez de homosexual era un avance importante como recuerda Indyra Mendoza en Tegucigalpa: “en ese tiempo todas éramos homosexuales” (Mendoza, 2019). Sin embargo, sí existían identidades de hombres trans, pero no se autodenominaban así en ese entonces. Las fundaciones tenían su rol desinformativo también ya que se referían en sus reportes a personas trans como “hombre que tiene sexo con hombre”, y no había referencia a hombres trans. En San Pedro, con la creación del Colectivo Unidad Color Rosa en 2010 ayudó a crear un espacio para líderes del colectivo trans, principalmente mujeres y algunos hombres trans. Este espacio les dio la posibilidad de vivir sus vidas plenamente, al menos dentro de la organización y en otros espacios que ellos mismos crearon.

No quiero romantizar tampoco, ser trans, lesbiana o gay en 2006 en Honduras era duro, lleno de rechazo familiar y de la sociedad,

costaba conseguir trabajo y a veces entre la misma comunidad se trataban con severidad –ni las personas trans ni las lesbianas lideraban ni una organización y sus experiencias eran muy duras, corrían mucho peligro en las calles por el hecho de existir y ser LGBTI. Para las mujeres trans era aun más difícil, porque su expresión e identidad de género las identificaba públicamente como trans siempre, mientras que las lesbianas y hombres gay podían asumir su identidad y salir del closet cuando les era posible e importante para sobrevivir, pero las mujeres trans no tenían ese privilegio. Aun así, se articulaba una sobrevivencia y comunidad de apoyo mutuo que fue importante en esos años y por los que vendrán. Explica Billy Lagos, un hombre trans y líder de Colectivo Unidad Color Rosa:

Honduras está lleno de tantas articulaciones que garantizan los derechos humanos de las poblaciones vulnerables cuando hablamos poblaciones vulnerables, ya sea por raza, por etnia, religión, LGTB. Pero lastimosamente en nuestro país no hemos respetado la vida, no respetan nuestra vida, no respetan nuestra identidad, no respetan nuestra orientación sexual. Los crímenes de odio vienen desde hace mucho tiempo hacia la población, antes hacían redadas cuando las personas ejercían el comercio sexual. La policía lo que hacía [es que] se la[s] llevaba y la[s] desaparecía[n]. Y en Honduras no es penada la prostitución, no es penado el sexo [público], ni el comercio sexual. Entonces lo que la policía hace, lo que hacía, se llevaba todo ese montón de personas siendo mujeres heterosexuales, mujeres transexuales, mujeres transgénero y travestís. Se las llevaban a la posta, las violaban, las golpeaban, las llenaban de agua y de esta forma eran violentadas. ‘Ustedes son hombres, entonces van a aguantar’ [les decían]. Fue pasando el tiempo [y] empezó a emigrar la población trans. Que lastimosamente también han muerto en el ICE porque han sido golpeadas, las han metido en cámaras de frío, sin comer, sin agua. Creo que no somos animales, todos somos seres humanos. Todos tenemos derecho (Lagos, 2019).

Las reflexiones de Billy, de CUCR, y quien ha sido parte de varias organizaciones, exponen el trato deshumano que sufrían y sufren las personas trans en San Pedro Sula en donde no se les reconoce la vida, sus cuerpos, ni su identidad de género. Nos recuerdan que es importante ver como el hostigamiento y amenazas por la policía y militares del pasado siguen ahora con la migración forzada de las personas trans en la frontera con Estado Unidos.

Tampoco quiero romantizar que todos los colectivos y organizaciones se llevaban bien. Algo que note es que a veces se reproducen los mismos patrones heteropatriarcales en el liderazgo, especialmente el liderazgo de hombres gay. Pero también, las fundaciones donantes imponían sus objetivos internacionales por sobre las necesidades locales. Financieramente, se confiaba solo en las organizaciones de Tegucigalpa y no en las de San Pedro Sula y la Costa Norte, que era donde las mujeres trans trabajaban y estaban formándose como líderes (David, 2006). Va a ser mucho después que estas pequeñas organizaciones como Colectivo Unidad Color Rosa y Red Lésbica Cattrachas recibieron fondos para poder funcionar plenamente y con mayor capacidad orgánica y de servicios, pero el dinero nunca es suficiente.

En esa línea de tiempo, para la marcha de orgullo en junio del 2006, las chavas decidieron que querían pronunciarse en la marcha como contingente lésbico por primera vez, marchando como colectiva Mujer Sin Límite.



Marcha del Orgullo, San Pedro Sula, 2006 (Foto: Suyapa Portillo)

De mi parte les ayudé a recaudar fondos de *queer women of color* en California y la Florida para una pancarta. En esta se leería “Somos el movimiento lésbico sampedrano” y las chavas planearon sus roles en el contingente y desfilarían con una pareja de novios al frente para celebrar la ley del matrimonio gay en España. Pero para no perder sus trabajos decidieron usar antifaces y proteger su identidad. Este contingente fue colorido por eso, el antifaz le dio un aire de carnaval.

Los antifaces los compramos en el mercado Medina, en una tienda de tela y otras efemérides al igual que compramos sombreros de cowboy de paja y otros de plástico. Todas las chavas lograron lo necesario, un antifaz, un sombrero, con un pañuelo para la nuca. Todas también recibieron una camiseta de la organización con el símbolo de igualdad que atrás llevaba citado el Artículo 60 de la Constitución de la república. Una de las mantas en ese año citaba es Artículo 60 de la Constitución:

Artículo 60. Todos los hombres [y mujeres] nacen libres e iguales en derechos. En Honduras no hay clases privilegiadas. Todos los hondureños [as] son iguales ante la Ley. Se declara punible toda discriminación por motivo de sexo, raza, clase y cualquier otra lesiva a la dignidad humana. La Ley establecerá los delitos y sanciones para el infractor de este precepto. (Honduras. Constitución Política, 1982 [2017]).



Foto de pancarta Artículo 60. San Pedro Sula, 2006. (Foto: Suyapa Portillo)

Aunque la movilidad social de la época miraba a las organizaciones LGBTI fuera del movimiento, era claro que las organizaciones LGBTI, no solo hacían trabajo de abogacía por servicios de salud, pero también educación sobre los derechos no solo sobre acceso a la salud, pero también para la justicia. La comunidad vivía

el peligro a diario, ese agosto del 2006, Javier Enrique Hernández (La Tribuna, 2006), líder y contador de Comunidad Gay Sampedrana, fue encontrado asesinado a puñaladas en su departamento con evidencias de tortura. Sus manos y pies estaban atados y un alambre alrededor de su nuca. Su crimen no fue propiamente investigado y el siguiente año la organización marchó con una camiseta negra con la bandera de honduras teñida de sangre. Cuando el Estado no proveía acceso a la justicia la organización y colectivos llevaron sus quejas a la calle en actividades concertadas que significo mucho para los familiares y la organización. Claramente estábamos viendo el comienzo de un movimiento en San Pedro Sula.

SAN PEDRO SULA LÉSBICO Y TRANS ANTES DEL GOLPE DE 2009 ⁵

En los años del 2006 al 2009 San Pedro Sula contaba con una comunidad LGBTI amplia y activa, aunque tal vez no articulada con otros movimientos sociales, pero definitivamente en proceso de articulación. Ya en el 2006 se veía otro problema para las organizaciones, ¿cómo retener miembros y liderazgos? cuando muchas personas migraban fuera del país, principalmente para Estado Unidos y España –algunas huyendo de situaciones de violencia y otras en busca de mejores trabajos para apoyar a su familia. En una reunión de despedida de unas compañeras lesbianas que se iban para España de migrantes, decidimos que yo las iba a entrevistar sobre sus vidas, la homofobia que vivían y sobre su identidad de género. Los siguientes párrafos se basan en esas entrevistas.

En esa época la comunidad LGBTI seguía viviendo bajo un velo de silencio, discriminación, hostigamiento y brutalidad de la sociedad, el gobierno y la familia. En Honduras existía (y existe) un alto índice de crímenes de odio y discriminación de la familia, discriminación en las calles donde la policía preventiva acosa y discrimina, en el trabajo y en las escuelas y colegios que impiden el desarrollo económico y personal de la comunidad lésbica.

CRÍMENES DE ODIOS POR ORIENTACIÓN SEXUAL

Los crímenes de odio empiezan en forma de amenazas en las calles o en el trabajo y a veces perpetrados por gente conocida o del mismo barrio. El Artículo 60 de la Constitución Hondureña, como vimos anteriormente, expresa que todos los y las hondureñas son iguales ante la ley y que la discriminación por sexo, raza, clase o discriminación que perjudique la dignidad humana está sujeta a ser castigada. Aun así, las autoridades todavía continúan negán-

⁵ Extractos de esta sección fueron publicados en Portillo, Suyapa (2006).

dole a la comunidad LGBTI sus derechos humanos; incluyendo el derecho a privacidad y protección contra la discriminación en la calle, el trabajo, la escuela. De acuerdo con la organización Comunidad Gay Sampedrana se consideraba que entre 1991 a 2003, 200 homosexuales e individuos transgénero que trabajan en trabajo sexual fueron asesinados. Pocos casos fueron oficialmente registrados y aún menos investigados. Miembros de organizaciones luchando por los derechos humanos también fueron víctimas de la brutalidad y violencia por parte de la misma policía. En el 2006, solo en San Pedro Sula, hubo 16 muertes de hombres gay (uno de ellos miembro de la organización Comunidad Gay) y 7 de lesbianas; casos que no fueron investigados a pesar de que fue obvio que las víctimas de estos crímenes de odio fueron torturadas en formas grotescas. Ese mismo año por lo menos 4 lesbianas reportaron ser golpeadas en San Pedro Sula por uniformados de la policía preventiva por el simple hecho de andar agarradas de las manos, las cuatro mujeres fueron llevadas a la posta policial y mantenidas en cautiverio contra sus derechos (Lorenzo, 2006).

El hostigamiento por parte de los hombres y maras en los barrios es aún peor. Estas, se encuentran desamparadas ante la ley, también son mujeres, también son trabajadoras en maquilas, en bancos, en el mercado, cocineras en puestos de comida, son líderes de organizaciones, son universitarias tituladas, estudiantes y son profesoras. Pero el hecho de ser lesbiana limita su condición de trabajadora ya que muchas agencias no lucrativas, agencias de estado, organizaciones progresistas, escuelas, colegios, trabajos, Iglesias se rehusaban a dialogar y trabajar con la comunidad LGBTI. Honduras, en ese entonces no contaba con leyes ni mecanismos para atrapar, procesar y condenar a los perpetradores de crímenes de odio, muchos criminales todavía andan libres por las calles, y tampoco existía la voluntad para investigar y condenar estos casos; y no ha cambiado mucho en el presente. Esta impunidad llega a tal punto que la comunidad trans, lesbica y otros miembros de la comunidad LGBTI se veían forzadas a migrar a otros países.

Grupos como Comunidad Gay Sampedrana y el colectivo Mujer Sin Límite, que ya no existen, en San Pedro Sula eran en ese entonces, los únicos grupos que abogaban por la comunidad lesbica, bisexual, transgénero y gay estando al tanto de sus problemas en la sociedad, capacitándolas con el poco dinero que logran conseguir para sus proyectos.⁶ En las capacitaciones se reunía una

6 Existen varias organizaciones LGBTI en el país, pero muy pocas trabajan con lesbianas ya que se enfocan el trabajo de prevención y educación sobre el VIH/SIDA

gran diversidad de lesbianas y trabajadoras en San Pedro Sula que se manifestaban a pesar de un ambiente público hostil.

LA POLICÍA Y EL HOSTIGAMIENTO RUTINARIO CONTRA LA COMUNIDAD LÉSBICA

La policía preventiva es la institución con más abusos hacia la comunidad gay, lésbica y transgénero en San Pedro Sula. Estos supuestos guardianes de la paz y la justicia que deberían proteger a la ciudadanía son los mismos que perpetran crímenes de odio contra los derechos de la comunidad LGBTI violando así el Artículo 60 de la Constitución hondureña rutinariamente. De acuerdo con el reporte producido por el programa de Derechos Globales de la Comisión Internacional por los Derechos Humanos de Gays y Lesbianas, la policía preventiva uniformada, son perpetradores notorios de violencia y tortura. El abuso de poder se respalda en la Ley de Coexistencia firmada por el presidente Ricardo Maduro en el 2002, la cual permite “que la policía restrinja e impida el movimiento de individuos para impulsar la moralidad y proteger la seguridad pública” (Global Rights and International Human Rights Clinic, 2006, p. 8). Decir, asociar o insinuar que alguien era lesbiana o simplemente asumir que alguien es lesbiana o gay en Honduras es peligroso, porque cualquier policía te puede interrogar, quitar la cédula de identidad, inclusive golpearte y dejarte abandonada en la carretera. Estos abusos se dan en los retenes durante operativos de la policía preventiva, fuera de locales que abren las puertas a la comunidad LGBTI como bares y organizaciones. También violan la Constitución hondureña cuando no les dan seguimiento a los casos de muertes por crímenes de odio de la comunidad gay, lésbica y transgénero. Para la lesbiana, ser “obvia” o ser “femenina”⁷ el ambiente público es particularmente abusivo, ya que en cualquier momento se exponen a ser detenidas, cuestionadas, golpeadas y llevadas presas por el simple hecho de su orientación sexual. El crimen, de acuerdo como lo reportan las compañeras, era en andar

con la población de hombres gay. De acuerdo con las fundadoras de Mujer Sin Límite, para muchas agencias internacionales las lesbianas no son prioridad en la lucha contra el VIH/SIDA; esto se nota en los bajos niveles de fondos garantizados a programas que trabajen específicamente con lesbianas y bisexuales. Uno de los problemas está en que la comunidad lesbiana en Honduras todavía está bajo un velo de silencio en donde las mujeres llevan la doble vida sexual, entonces bajo estas circunstancias el problema de educación y prevención de VIH es también importante.

7 “Obvia” se refiere a la lesbiana que actúa, viste y se considera masculina. Lo más cercano a esta descripción es el concepto norteamericano de *butch*. “Femenina” se refiere a las lesbianas que se actúan, visten y se consideran femeninas.

de la mano con la pareja o besarse en público –crímenes no condenados para parejas heterosexuales en el mundo de los *malles*, las discos y restaurantes. En una ocasión, Iván y su pareja, estaban afuera de la disco por la noche y al demostrar afecto, en un carro privado, y a la vista de un policía, fueron víctimas de hostigamiento, solo se salvó porque una de ellas trabaja para la escuela de las fuerzas armadas y enseñó su carné de identificación de la escuela:

El policía se acercó y nos dijo que por qué no le respetábamos el uniforme que él andaba... no le entendimos. El estaba como a media cuadra de ahí y el vio que nos metimos al carro y se acercó al vidrio y nos vio besándonos... Nos quería quitar los documentos. Nosotros hablamos, yo le di mi cédula y yo le dije que estos no me los podía detener porque incluso en la cédula hay un artículo donde dice que no te pueden quitar los documentos mientras no sea una acción grave, me entendés, y también yo andaba un documento de las fuerzas [armadas], donde trabajo, y entonces él ya vio...sino hubiese trabajado ahí me hubiera quitado los documentos...nos hubiese llevado detenidas (Iván, 2006).

David y Lorenzo, participantes de la organización Mujer Sin Límite, que también eran pareja, no tuvieron la misma suerte. Simplemente por andar agarradas de las manos en el asiento de atrás de un taxi, fueron golpeadas y ultrajadas durante un operativo. El policía les jaló sacándolas del taxi. Al protestar ellas el maltrato del policía, él empezó a golpearlas y las llevó a la cárcel en donde permanecieron toda la noche. No se les facilitó una llamada por teléfono, ni el uso del baño, tampoco recibieron tratamiento para sus heridas. Este es el trato que reciben ciudadanas ejemplares, líderes de la comunidad, compañeras y amantes que supuestamente deben vivir dentro sus derechos constitucionales. El daño físico, emocional y psicológico de ser lesbiana en las calles de San Pedro Sula no solo invoca un enclaustramiento más que inculca el miedo en la comunidad lésbica, sino que tienen miedo de participar políticamente en la organización por miedo a la discriminación y violencia. Para muchas, la única salida es la migración.

Unas semanas después de estas entrevistas me tocó llevar a Lorenzo a la sala de emergencias de la policlínica porque su pareja, David, le había golpeado la cara y estaba sangrando mucho. Pude entender que la otra salida a toda la violencia en la sociedad era violencia intrafamiliar y entre parejas y para esto no había recursos ni talleres para la comunidad LGBTI, más bien no se hablaba para

nada. Hubo tantos relatos sobre este incidente en particular que el cuento final es que las dos se golpearon y que por eso no era violencia doméstica. Como no existían recursos en ese entonces en los grupos LGBTI recomendé a una organización feminista en esa época a la que Lorenzo no acudió y volvió con su pareja. En realidad, no había, y tal vez no hay, un abordaje sobre violencia intrafamiliar y entre parejas en las organizaciones LGBTI y el tema es tabú en la comunidad.

EL NÚCLEO FAMILIAR

Las familias, particularmente las familias evangélicas o dogmáticamente religiosas no solo rechazan a sus hijas lesbianas, sino que también se organizan en contra de ellas (David, 2006). Cuando Comunidad Gay Sampedrana logró obtener su personería jurídica, la Iglesia Evangélica realizó una marcha en contra de la organización gritando consignas anticonstitucionales que bajo el Artículo 60 “perjudican la dignidad humana” de la comunidad (Global Rights and International Human Rights Clinic, 2006). Esto causó que muchas mujeres se ahuyentaran de la organización en donde se reunía Mujer Sin Límite o se escondieran por miedo a que alguien las viera entrar como dice Diego “por miedo de que alguien le fuera a decir a mi mamá” (Diego, 2006). En una encuesta hecha por la organización Mujer Sin Límite, 42.9% de las lesbianas reportaron haber sido víctimas de rechazo y discriminación por su familia, mientras que el 51.9% reportó no haber “salido del closet” con sus familias por miedo a ese rechazo. (Mujer Sin Límite, 2006). No era fácil vivir en carne propia el hecho de ser tratadas como escoria del país por los conservadores y aunque todas forman parte de la clase productiva del país, trabajando largas jornadas, aportando a la familia, aunque no vivían con ellas por el mismo rechazo. Así fue el caso de Lizeth, quien fue expulsada de su casa y a pesar de la discriminación e insultos que recibió, al regresar a su hogar lo hizo para aportar a la economía familiar. En otras ocasiones, las mujeres pueden “salir del closet” con sus padres y reciben tanta presión familiar que optaban por casarse con un hombre por satisfacer a sus padres, o por manutención económica. En estos arreglos por presión familiar la mujer es una doble víctima, tanto de abuso familiar como abusos por parte del esposo. El enclaustramiento familiar era lo más devastador, porque era el núcleo en donde las lesbianas se deberían de sentir más seguras y apoyadas. Al verse maltratadas en todos los niveles por la familia y por su antigua religión, estas mujeres organizadas optaron por buscar soluciones afuera del núcleo familiar que incluye irse a vivir con su pareja, y/o por la migración fuera del país.

Casi todas las chavas con quienes conviví en San Pedro en ese 2006 provenían de familias evangélicas y estrictas. Si sus familias se daban cuenta que eran lesbianas o bisexuales eran echadas de sus casas. Aunque pudieran haberse quedado en sus casas varias buscaban otro lugar para vivir para liberarse de las restricciones de la religión y la familia. Siempre se hablaba de la familia, las que todavía podían regresar a casa, y las que no podían regresar a casa. Si a una de ellas, por ejemplo, la echaron de la casa, pero ella regresaba a dejarle dinero a su mamá de vez en cuando. El vínculo con la madre o una hermana era muy importante, aunque fuera a escondidas o a pesar del perpetuo rechazo.

HOMOFOBIA EN LA COMUNIDAD Y EN LAS CALLES

El abuso diario en las calles de San Pedro Sula en contra de la población lésbica, trans y gay era el pan de cada día. Este fue el caso de la propia organización Comunidad Gay Sampedrana para la Salud Integral, que al pintar el nombre y teléfonos de la organización en la fachada de su edificio para promoverse y servir mejor a la comunidad se vieron confrontados con insultos por muchos transeúntes. Le tiraban piedras al edificio, incluso un grupo de hombres se fueron a orinar y defecar en la puerta de entrada, y a muchas participantes de la organización les gritan en las esquinas y las amenazan diariamente. “La gente en la calle no pueden ver dos mujeres amigas porque dicen aquí hay gato encerrado” dice Lizeth cuando relata que los rumores en el barrio que le llegaron a su mamá quien la terminó echando de la casa por su orientación sexual. En el caso de Lizeth, su mejor amiga estaba “sellada” de lesbiana en el barrio y también la implicaron, sin ella estar lista a “salir del closet” con su familia. La señalaron tanto en el barrio donde vivía en San Pedro que su familia se dio cuenta y la empezaron a abusar verbal y emocionalmente hasta el punto de echarla de la única casa que había conocido desde niña. Ella intentó reanudar su conexión familiar, pero era peligroso regresar a su barrio:

A veces me escondo cuando llego, a veces evito personas conocidas, a veces [evito] las calles que frecuentaba antes, trato de agarrar otras calles para ir al lugar donde voy...voy de día, no frecuento la colonia de noche, siempre tomo taxi cuando voy ahí (Lizeth, 2006).

Lizeth tenía aspiraciones de irse a Estado Unidos para mejorar su situación económica y seguir ayudando a su familia,

aunque no la aceptaran como lesbiana. Otras lesbianas reportaban también ser víctimas de hostigamiento de cualquiera en la calle por su orientación sexual, los gritos mas comunes eran “lesbiana,” “marimacha,” “tortillera” y “maricón” para los hombres. Estos hostigamientos llegaban al punto de humillación, dolor y peligro en la calle, en el taxi, en el bus. Iván reportó que si anda en la calle con su pareja era común que lo hostigarán

...ya lo hemos vivido con mis parejas que si vamos agarradas de las manos nos gritan, lesbianas o marimachas...incluso hace poco que yo iba con mi pareja, yo la llevaba agarrada del petral del jean y un taxista que estaba en el parque nos dijo lesbianas...yo se que es verdad, pero molesta, lo dicen muy pesado con odio, yo así lo siento (Iván, 2006).

Las mujeres consideradas “obvias” eran más frecuentemente hostigadas, siendo las víctimas de humillaciones en la calle. Al ser “sellada” o difamada públicamente en el barrio en donde vivían, la persona corría el riesgo no solo personal, físico y también riesgo en el hogar familiar.

EL COLEGIO Y EL TRABAJO

El colegio y el trabajo son ámbitos en donde las lesbianas deben tener mucho cuidado porque el acoso sexual al cual son expuestas es tan intenso que peligran perder el grado y ser expulsadas, perder el trabajo y sufrir estancamiento profesional. Tratando de reprimir sus lágrimas al recordar el trauma, Omar, una lesbiana femenina, ha vivido horrores en una escuela pública en Potrerillos (una comunidad dependiente de San Pedro Sula) en donde fue amenazada no solo por compañeras de escuela, sino también por el director de la escuela y un profesor, que llegaron al punto de querer violarla, para “enseñar[le]” a ser mujer:

El director me ofendía bastante, también había un profesor que, aunque yo pasara la materia me ponía algo para que yo no pasara. Me atacaban...todo empezó después de esa situación [después de salir a la luz que ella era lesbiana]...porque ese profesor a mi una vez me quiso tocar, me quiso violar... me encerró en las oficinas del director no sé si ellos estaban de acuerdo... me dijo que yo no podía ser así, que el me iba a enseñar. Entonces me agarró y me tiró en el escritorio y me empezó a querer besar gracias a Dios no paso nada más porque una profesora llegó a tocar la puerta... no vio nada y si vio nunca quiso decir nada... (Omar, 2006).

La situación llegó a tal punto que los padres de Omar la sacaron de la escuela y la mandaron a otra escuela en otra comunidad. La discriminación que viven en los colegios las lesbianas y la comunidad LGBTI en general, lamentablemente, es perpetrada por personas con autoridad; maestros o directores; las mismas personas que deben de enseñar y abogar por los derechos de los niños y jóvenes a no sufrir maltrato. Omar me relató, que esto no se lo había contado a nadie. Su mismo padre, decepcionado por el trato cuando trataba de reportar a los profesores, pensó que los perdedores eran los familiares y sus hijas. Omar ha tenido la suerte de gozar del apoyo de sus padres quienes la apoyaron y abogaron por ella en la escuela. Esto no era lo común, muchas jóvenes fueron abandonadas por la familia y terminan dejando la escuela del todo. Omar se vio obligada a cambiar de colegio. La única opción fue irse de la comunidad y en el 2006 Omar vuelve a migrar otra vez, esta vez hacia España.

En el trabajo, también era complicado para las lesbianas, ya que al "salir del closet" o ser declaradas, significaría perder el trabajo y les dificultaría conseguir otro. Lizeth, quien tenía un ritmo de trabajo agitado con mucha responsabilidad, se veía obligada a evadir las preguntas sobre su vida personal cuando sus colegas de trabajo le preguntan ¿por qué no tiene novio?, ¿por qué no usa maquillaje? y ¿por qué ella "es así"? (lesbiana)-- preguntas que constituyen acoso sexual en el trabajo, en el 2006 no había leyes contra el acoso sexual, Lizeth no tenía ningún recurso legal para defenderse. Lizeth trabajaba largas jornadas en el mundo financiero en donde se esmeró por hacer bien su trabajo, pero sí salía a la luz que ella era lesbiana no tendría el apoyo de sus compañeros de trabajo, ni de su jefe con quien trabaja cercanamente. Ella temía que buscarían la manera de destituirla y no le sería fácil encontrar otro trabajo. Iván también reportó la misma situación en su trabajo. Su jefe, un militar, intento abusar de ella y besarla a la fuerza:

Hay unos militares que lo hostigan a uno por ser mujer, ahí está[n], insistiendo... a mi me pasó que un oficial me quiso besar a la fuerza y no me gustó, y era mi jefe. Hablé con él y me iba a salir de mi trabajo, me sentía hostigada, a veces ni quería ir a trabajar por lo mismo... (Iván, 2006).

Ella sentía que no tendría a nadie a quien recurrir si saliera a la luz su orientación sexual, aun trabajando para una institución del gobierno, le daba miedo perder su trabajo o de sufrir abuso físico. Este tipo de doble vida, los bajos salarios y el deseo de vivir libremente en un lugar mejor impulsaron a Iván a emigrar a Madrid.

Dos cosas, por el trabajo, aquí en Honduras no se encuentran buenos trabajos y allá en España, en Madrid, se encuentran mejores trabajos. Y otra, por la libertad que hay con las lesbianas... tener las oportunidades que no he podido tener acá, según lo que escuchado allá hasta se puede casar uno y acá no, entonces me gustaría (Iván, 2006).

La organización Mujer Sin Limite reunía lesbianas, bisexuales y las masculinas que tal vez ahora se denominarían hombres trans, de clase trabajadora en diversas comunidades Sampedranas. La lucha era dura y muchas de las mujeres llegaban a la organización buscando libertad de expresión, más conocimiento sobre la comunidad LGBTI y también un círculo social fuera de los estigmas impuestos por la sociedad. La organización también educaba a la comunidad sobre el lenguaje para definir sus nuevas identidades.

Es importante recalcar que la mayoría de las lesbianas y las mujeres y hombres trans participantes de estas organizaciones eran de clase trabajadora y no miembros de una elite en el país. Trabajaban duro, haciendo de todo para ganarse la vida, y muchas andaban sin dinero para el pasaje de bus a la organización o para cualquier tipo de diversión. A veces, ese plato de comida que recibían en la organización era lo mejor que habían comido ese día o esa semana. La organización lésbica, aparte de haber sido un lugar de aprendizaje y para socializarse, también era un espacio para ser lesbiana, para comer algo y conocer a otras lesbianas. Varias de las compañeras lesbianas trabajaban en la maquila o en el mercado, días largos y duros, con solo el domingo de descanso, entonces los talleres y reuniones eran los domingos o sábados por la tarde. Al cerrar las puertas de Mujer Sin Limite se cerraron las oportunidades de poder organizarse en un contexto formal. Para la organización la migración fue un reto grande, ya que sus lideresas más comprometidas migraron porque había una percepción de que en el exterior hay más fuentes de empleo y más tolerancia hacia la comunidad LGBTI. Desde que cerró la organización han existido intentos de reanudar grupos lésbicos en San Pedro Sula, pero ya no con liderazgos de clase trabajadora.

En el marco del Golpe de Estado del 2009 la violencia contra la comunidad LGBTI se transformó en brutal, incrementando exponencialmente, con más de 383 muertes en los 12 años del golpe.⁸ La violencia incremento, pero también incremento el liderazgo y la resistencia lésbica y la comunidad trans, incluyendo hombres trans. Los siguientes párrafos exploraran ese liderazgo he incidencias críticas que llevaron el tema de la violencia contra la comunidad a escenarios y cortes internacionales.

8 Datos de La Red Lésbica Cattrachas: <https://www.cattrachas.org/sistemas?lightbox=dataItem-kphb9bm91>

EL GOLPE DE ESTADO DEL 2009 Y LA RESISTENCIA MARCA A LA COMUNIDAD LGBTI

El 28 de junio de 2009 se estampó una fecha clave para la comunidad LGBTI en Honduras, el día del Golpe de Estado contra Manuel Zelaya Rosales (Portillo, 2014). Ese día la comunidad LGBTI, igual que todas las organizaciones de los movimientos sociales por todo el país se tomaron las calles en protesta a un golpe militar. Integrando a lo que se conoció en esa época como la Resistencia, que englobaba a un grupo de ciudadanos de varios sectores y barrios, de varios partidos políticos que protestaban ante el golpe de Estado y la ruptura constitucional de la república. En octubre de 2009 tuve la oportunidad de visitar Honduras, conocer las y los directivos del reciente formado Frente Nacional de Resistencia Popular-FNRP en Tegucigalpa, Honduras. Esa mesa de conducción, del Frente Nacional de Resistencia, formada para combatir y revertir el Golpe de Estado, tenía una asociada lesbiana de la comunidad LGBTI. También existían las Feministas en Resistencia articuladas en el país y a nivel de Centroamérica. En esos días había más unidad entre grupos, y se hablaba de que en las calles la Resistencia no veía diferencias por orientación sexual, identidad y expresión de género, porque todas las organizaciones estaban en contra del Golpe. En ese viaje conocí en persona a Indyra Mendoza, fundadora y directora de la Red Lésbica Cattrachas en Tegucigalpa, con quien nos conocíamos solo por email desde el 2004. Indyra ya estaba documentando las resistencias al golpe, particularmente a las Feministas en Resistencia en Tegucigalpa.

LA RED LÉSBICA CATTRACHAS

Indyra Mendoza es una lesbiana, feminista y activista que empezó su lucha por la dignidad del pueblo lésbico y trans en el 2004 protestando contra el fundamentalismo religioso en la prensa y medios de comunicación. El activismo de Indyra comenzó después de los estragos del Huracán Mitch en 1998 cuando respondió a un artículo denigrante en La Prensa contra la comunidad LGBTI usando un seudónimo. Es importante recalcar que, en esos días, publicar algo con su nombre y hablar públicamente con la prensa con su nombre e imagen era algo que no todas las lesbianas hacían, y/o hacen. "Salir del closet" en los 90s y a principios de los 2000s, como ya fue explicado anteriormente, era una cosa que podía llevar a problemas en el trabajo, la escuela, la familia, la sociedad en general y hasta un suicidio político. Y así empezó a contestarles a los medios de comunicación y a educarlos, no solo a ellos, sino también a la comunidad LGBTI.

Indyra, quien participo en los eventos de Prisma, organización LGBTI fundada por un grupo mixto de lesbianas y gay (Amnesty International, 2003), vivía entre La Ceiba y Tegucigalpa. Era escritora y, entre

el 1998 al 2002, se dedicaba a escribir literatura erótica “para conquistar” a las mujeres a quien quería, y así escribió tal vez el primer libro de erotismo lésbico en el país. Cuando se publicaron los cuentos, recuerda “que ese tiempo no había nada, nada lésbico en ningún lado, no había internet así... Entonces yo las pensaba y de ahí empezaba a escribirlas un viernes en la noche y las terminaba el domingo por la tarde” (Mendoza, 2019). Recuerda:

Discriminación sí, ok, vamos a ver, era cuando los medios de comunicación decían que “el maricón” “el gay” o “el invertido” como nos decían antes, fue el culpable de tal cosa. O hacían un comentario, un pensador idiota, ‘el homosexual, lesbianas y otras hierbas’ ese tipo de cosas que obviamente nos enojaban, pero no terminaban en muerte, era otro tipo de discriminación... todo mundo está viviendo su vida...en el closet como sea, pero viviendo su vida... Yo sentía ese miedito interno de que me iban a botar del trabajo por ser lesbiana y todas percibíamos esos mieditos...obvio los gays y la trans vivieron otro tipo de experiencias. (Mendoza, 2019).

Para Mendoza, los crímenes de odio empezaron con los auges de los fundamentalistas religiosos: “Todo comenzó en el 2004, cuando los fundamentalistas religiosos se metieron. Que antes eran otros tipos de problemas” (Mendoza, 2019). Esta fecha concuerda con lo que contaban las lesbianas de San Pedro Sula y las mismas fechas de las protestas de los evangélicos a Comunidad Gay Sampedrana. Su activismo mediático, la llevo fundar el colectivo de Cattrachas con Nery Osorio y otras compañeras en Tegucigalpa entre 2000 a 2001. Durante el 2004 organizaron una respuesta al fundamentalismo religioso “porque fue la escalada al fundamentalismo religioso, la primera, ahí se vuelve fea la cosa. Yo monitoreaba los medios prensa y televisión y grababa las noticias...hacía derechos de réplica y los mandaba por fax y las estaciones tenían que replicarlo” (Mendoza, 2019). Para el 2004 o 2005, cuando ella leyó el comunicado de Cattrachas públicamente y contestó preguntas a la prensa y medios de comunicación oficialmente salió del closet públicamente: “Me acuerdo de que me fui a la casa por tres días, porque me pasaron en la televisión, hasta ese momento yo usaba un seudónimo” (Mendoza, 2019). Desde ese entonces La Red Lésbica Cattrachas, formada como una red de organizaciones inicialmente, empezó a documentar la violencia. Mendoza es nieta de Zoroastro Montes De Oca, “El Camarada” como le decían, uno de los fundadores del partido comunista de Honduras, a principios del siglo veinte, y ella considera que este legado le enseñó a “cuestionar todo”, de hecho, su abuela era atea y no había mucha gente religiosa en

su familia, aunque sí eran católicas. Desde pequeña le enseñaron, sus tíos y tías, quienes sobrevivieron a esos tiempos pasados de dictaduras y persecución, que cuestionara y no aceptara las cosas ni las injusticias.

El golpe de Estado del 2009 fue precisamente una de esas injusticias para Mendoza. Una historiadora de corazón, Mendoza y Gabriele Mass, un compañero trans, empezaron a documentar todo lo que pasaba con la resistencia después del golpe de Estado y especialmente a las Feministas en Resistencia. Grababan con una pequeña videocámara Sony y esos videos ayudaron a crear un archivo de la resistencia feminista y LGBTI en esos días. En el 2009, Human Rights Watch (2009) había documentado que desde 2004 al 2009, 17 mujeres Trans habían sido asesinadas en Honduras. El golpe cambio eso, y gracias a la documentación aguda y valiente de la Red Lésbica Cattrachas el mundo pudo testificar el incremento impune de los asesinatos de personas LGBTI desde el 2009, donde se registran más de 100 muertes de personas LGBTI cada año hasta el presente.⁹



Indyra Mendoza de la Red Lésbica Cattrachas visitando Los Ángeles, California para denunciar el Golpe de Estado. Noviembre, 2009 (Foto: Suyapa Portillo).

El trabajo de documentar la muerte de la comunidad LGBTI es un trabajo difícil y hasta peligroso en Honduras. Cattrachas documenta

9 Pueden ver los datos actuales en Red Lésbica Cattrachas: <https://www.cattrachas.org>

los medios de comunicación en donde se reportan las muertes, y le sigue la pista al crimen, incluyendo visitas a la morgue, ayudando a contactar familiares, y en varias ocasiones, ayudando a enterrar a la persona. Mantener la base de datos es clave ya que estas muertes no son documentadas ni por el Estado ni por agencias de derechos humanos. Simple y sencillamente si no se documentan estas muertes, ni estas vidas por Cattrachas son asesinadas también por medio del olvido. La documentación archivada, la base de datos diseñada por Mendoza, y las operaciones de la organización han sido claves para casos de litigio estratégico, como en el caso de Vicky Hernández vs. estado de Honduras, presentado a la Corte Interamericana de Derechos Humanos CIDH) a finales del diciembre 2012, con el Centro de Derechos Humanos Robert F. Kennedy el cual rindió un fallo positivo para toda la comunidad el 2021.

VICKY HERNÁNDEZ Y EL GOLPE DE 2009

La vida y muerte de Vicky Hernández es emblemática de la transfobia y homofobia en Honduras. De acuerdo con el fallo de la CorteIDH, el Estado de Honduras fue responsable por su muerte durante la madrugada del 29 de junio de 2009, en pleno toque de queda durante el Golpe de Estado que arrebató la democracia a les hondureños, la paz y justicia en la sociedad. Ella fue “encontra[da] con señales de estrangulamiento y dos impactos de bala, uno en el ojo y otro en la cabeza” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2016). El mismo documento coloca el asesinato de Vicky como una ejecución extrajudicial en pleno Golpe de Estado en donde los militares estaban en control. Vicky era una trabajadora sexual, activista de Colectivo Unidad Color Rosa por los derechos de las personas viviendo con el VIH y era una asociada querida en su comunidad y su familia. Mientras trabajaba en la calle durante el Golpe de Estado fue asesinada por un militar. Su cuerpo sin vida permaneció en la calle. Las dos testigos, las otras mujeres que trabajaban la calle con ella, corrieron y eventualmente fueron asesinadas también en los años siguientes. El reporte de fondo cita que el Estado nunca investigó su muerte,

Las peticionarias sostienen que el Estado es responsable por el retardo injustificado en la investigación del asesinato de Vicky Hernández Castillo y alegan discriminación en el acceso a la justicia, en virtud de su orientación sexual. Alegan que el Estado es responsable por haber violado el derecho a la vida de la presunta víctima, dado que su muerte ocurrió en una época y una zona de alta militarización y movilización de miembros de las fuerzas de seguridad, y pudiera

haber sido una ejecución extrajudicial. Adicionalmente, sostienen que el Estado violó el deber de protección del derecho a la vida de la presunta víctima. Por su parte el Estado señala que los reclamos de las peticionarias son inadmisibles en vista de que ha cumplido con su obligación de investigar; al realizar diversas diligencias en la investigación penal encaminadas a la búsqueda de la verdad, y que además aún no se han agotado los recursos internos. (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2016, p. 1).

La familia de Vicky no obtuvo justicia, ni siquiera una investigación que pudiera aclarar qué pasó. Este caso hubiera quedado, como todos aquellos, en el olvido sin el rastreo de documentación de la Red Lésbica Cattrachas y su insistente búsqueda de la verdad en este caso, y por documentar la primera muerte cobrada por el Golpe de Estado del 2009.

Durante la audiencia pública con los jueces de la corte interamericana, la Red Lésbica Cattrachas y el Centro RFK expusieron que la muerte de Vicky fue un transfemicidio, figura legal que se utilizó por primera vez para un caso en Honduras y Centroamérica:

Transfemicidio es el final de un continuum de violencia que comienza con la expulsión de la casa, exclusión de la educación, del sistema de salud y el mercado laboral, la iniciación temprana en el trabajo de sexo, y el riesgo de contraer enfermedades transmitidas sexualmente, criminalización, estigma social, patologización, persecución y violencia de la policía. Este patrón de violencia constituye un espacio de experiencia para las mujeres trans y travestis, que es paralelo a un horizonte de dimisión de esperanzas y expectativa." (Radi y Sarda-Chandiramani, 2016).

Para las mujeres trans, la violencia también es sistémica y estructural en un país como Honduras en donde rige la impunidad y el transfemicidio es parte de una guerra de baja intensidad contra la comunidad trans con múltiples dimensiones, incluyendo el machismo y la misoginia (Portillo, 2020). Empezar a trazar el transfemicidio en Honduras es importante para la región entera, ya que por mucho tiempo no se han tomado en cuenta estas muertes, y las cuales también han sido ignoradas en la contabilidad de muertes de mujeres cisgénero. Por primera vez se está pensando en mujeres de forma plural y compleja –al igual que redefiniendo los códigos legales sobre la mujer y el derecho a la vida libre de violencia, y que sus derechos humanos deben ser protegidos por el Estado, como lo exige la Convención Belem Do Para.¹⁰ Por esto el Estado de Honduras debe de investigar a fondo cómo y por qué murió Vicky y condenar a los asesinos.

10 Convención Belem do Para: <https://www.oas.org/en/mesecvi/docs/BelemDoPara-ESPANOL.pdf>

El caso de Vicky Hernández, único en la historia de Honduras, también logro lo más demandado por personas trans en el país, el cambio de Identidad de género, que será proceso gratuito y no involucrará presentación de leyes al congreso conservador y anti-LGBTI.¹¹ La reparación exige, ...adoptar un procedimiento para el reconocimiento de la identidad de género que permita a las personas adecuar sus datos de identidad, en los documentos de identidad y en los registros públicos de conformidad con su identidad de género autopercibida (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2021).

Si bien estos cambios incluyen la creación de una base de datos de las muertes, indemnización para la familia, y entrenamiento para la policía, lo más crítico está en que el fallo encontró que el Estado es culpable. Este es un paso para la justicia de más de 400 personas LGBTI que han perdido la vida en Honduras desde el Golpe de Estado. La vida de una mujer trans, que murió como cientos de otras mujeres trans en el país, asesinada en la calle, y la lucha por la verdad y justicia de un grupo de trans y lesbianas ha cambiado la historia para todes los hondureñas y hondureños. Los problemas con los fallos de la corte es que no hay métodos de rendición de cuentas que hagan que el Estado cumpla, pueden ser años hasta que cumpla parte de lo que ordena la sentencia. Las organizaciones deben seguir presionando desde abajo y con astucia.

Vicky, no solo era querida en su núcleo familiar, sino que también aportaba significativamente a la economía familiar de la organización. Su cuerpo, y los cuerpos de las personas trans en Honduras, son vistos despectivamente y se identifican con el trabajo sexual. Son interpretados por la sociedad como objetos manipulables y abiertos al público, la policía y los clientes. Las mujeres trans son hipersexualizadas y vistas universalmente por la sociedad como trabajadoras de sexo, lo cual corresponde a una construcción histórica que no reconoce la diversidad de la comunidad ni sus vidas y contextos. A nivel latinoamericano se da este fenómeno:

Las identidades Trans, por lo menos en cuestiones laborales y materiales, están sobre determinadas por su situación económica precaria en la que se encuentran, pero también por la discriminación que sufren. Las personas trans son frecuentemente patologizadas como hipersexuales y/o como potenciales

11 El Congreso no es amigable a la comunidad LGBTI, en enero del 2021 el mismo Congreso cambió la constitución del país prohibiendo el matrimonio igualitario y el aborto sin debido proceso.

trabajadoras de sexo a pesar de vivir en diferentes localidades y sus posiciones socioeconómicas que afectar su participación en el trabajo de sexo (Rev y Maeve, 2017 [Traducción propia]).

La ausencia de leyes y política públicas o educación en las escuelas sobre la comunidad LGBTI, y en particular las personas trans, crea un sistema de impunidad por crímenes de odio y hostigamiento u otro tipo de violencia que perpetúa estos estereotipos y prejuicios.

UNA CLASE TRABAJADORA LÉSBICA Y TRANS

El espacio de la organización es donde conocí a las compañeras en el 2006 fue importante para contarnos nuestras vidas, sus hijos, el trabajo, y la búsqueda por el acceso a la justicia. Ahí hablamos de todo. En estos espacios semisociales y conociéndonos era claro que había conexiones a las bananeras de las cuales yo estudiaba la historia. Lesbianas y trans vivían en las afueras de San Pedro Sula, en La Lima u otros barrios que eran antiguas fincas bananeras, San Manuel Cortés, y sus madres y padres trabajaron en las fincas de una forma u otra. El escenario del Golpe de Estado del 2009 enmarca la lucha por reconocer las muertes violentas por la Red Lésbica Catrachas. Las dos temporalidades me inspiraron a pensar sobre la división de trabajo en Honduras, la invisibilidad de las lesbianas y mujeres trans y en la historia "productiva" del país y en la historia oficial.

LA DIVISIÓN TRADICIONAL DEL TRABAJO POR SEXO Y LA COMUNIDAD LÉSBICA Y TRANS

Desde el inicio de la división social del trabajo siempre estuvo presente el sexismo, la homofobia, la negación de los derechos de la mujer. Es decir que implica una división del trabajo por sexo que relega a la mujer –heterosexual, lesbiana o trans– a roles tradicionales o tareas poco valoradas. Esta división, funcional a las necesidades de producción del mercado neoliberal, destina a la mujer cisgénero y al hombre cisgénero a determinados tipos de trabajos de acuerdo a tal condición sexual. Para la mujer trabajadora de la Costa Norte de Honduras la experiencia de migración empieza de las comunidades rurales a las comunidades urbanas marginales de las ciudades o las áreas agro-exportadoras e industriales, particularmente la zona bananera, y de esos enclaves, emigran al exterior. Los roles asignados a la mujer en sus comunidades rurales han sido tradicionalmente vistos como no productivos en la economía formal del país, sino como apoyo al núcleo familiar del cual la cabeza es el trabajador heterosexual.¹² Al migrar

12 Aunque no se registra en la economía nacional, en las comunidades rurales las

hacia los enclaves de producción como las maquilas o las bananeras esto cambia. La mujer porque empieza a percibir un sueldo relativamente “igual” al hombre en la economía formal, aunque todavía sigue sujeta a la doble jornada con la familia. Y si, las lesbianas y mujeres trans tienen familia y jornadas dobles de trabajo, sin duda sus contribuciones son indispensables para la economía de la casa, sino primarias. No obstante, estos trabajos informales son los peor remunerados, con jornadas largas, condiciones insalubres, poco seguras, aparte de las violaciones diarias al código de trabajo y la amenaza de violencia y muerte. Aunque la mujer devengue un sueldo en la economía formal del país, sigue existiendo la percepción y el trato de secundario hacia la fuerza laboral de la mujer, con relación a la fuerza laboral hombre cisgénero y heterosexual.

Esta percepción errónea del trabajo de la mujer en Honduras se refleja no solo en el bajo nivel de salarios en los trabajos estereotipados para la mujer, sino también en la falta de leyes laborales específicas para la protección de la mujer y contra el acoso sexual en las empresas privadas y públicas, que es frecuente. También es evidente en los sindicatos esa realidad, pues no se comprometen de lleno en la creación de espacios específicos para mujeres, de secretarías de la mujer, ni a elegir mujeres en sus mesas ejecutivas o en posiciones de poder. En el campo, el trabajo de la mujer rural no se toma en cuenta con la seriedad debida, y al migrar a los enclaves, ya sea la maquila o las empacadoras bananeras, esa percepción de la campesina y su trabajo persiste, aunque ya no es trabajo informal y tal vez sea la única en su casa con un sueldo.

La realidad es que en San Pedro las mujeres provenientes de comunidades rurales y semirurales vienen a hacer todo tipo de trabajo, formal e informal, de acuerdo con sus posibilidades, y no siempre viven acompañadas de un hombre o en un núcleo familiar heterosexual. Aunque ellas sostengan sus familias enteras, su trabajo siempre es visto como una extensión de su rol doméstico y de apoyo al trabajo formal de acuerdo con el menosprecio al trabajo de la mujer. Costurar en maquila, trabajar 12 horas corridas en las empacadoras bananeras, cocinar en mercados o merenderos, limpiar en oficinas públicas o privadas, trabajar como lavandera o sirvienta en una casa ajena tienden a ser posiciones mal pagadas y flexibles, es decir, sin protecciones laborales y sin seguridad de

mujeres siempre obtienen su propio sueldo por medio de trabajos informales, por ejemplo, haciendo pan o tortillas para vender. El trabajo de la mujer rural no se considera trabajo formal porque el sueldo es poco y variado. Indudablemente la mujer trabaja y contribuye a la economía local, aunque no se le tome en cuenta el trabajo.

trabajo o contratos colectivos, dañinos para la trabajadora en fin (Beneria, 1979; Israel, 2002). Aunque siempre hay excepciones, la realidad es que en Honduras el sexo de la persona marca la división social del trabajo y entonces dicta la participación en el sistema de producción (Beneria, 1979; Morokvasic, 1984). Las construcciones de género no son separadas del análisis sexo-genero, es evidente hasta en los sectores sindicalistas más progresistas.

Si la persona es lesbiana, "obvia" o "femenina," vive con la constante amenaza de despido siempre colgando sobre su cabeza. Los roles sexuales, prejuicios etnoraciales, limitan a la mujer trabajadora, negra, indígena, lesbiana y trans a ciertos trabajos y espacios políticos y sociales. La comunidad LGBTI aunque es forzada a vivir dentro del marco heterosexual dominante, también debe encajar en la opresiva división laboral por sexo. La lesbiana, mujer y hombre trans caen en esta división de trabajo basada en sexo promovida por la economía neoliberal, haciendo trabajos varios y domésticos, trabajo de sexo o en el mercado, en donde salir del closet o asumirse como lesbiana abiertamente en la comunidad es una trasgresión que acentúa su vulnerabilidad. Manifestar su orientación sexual para lesbianas puede llegar a implicar aislamiento por la misma comunidad, abuso emocional y físico, ser echada de su casa y perder su trabajo (David, 2006). Siempre serán trabajadoras informales en situaciones precarias hasta que haya protecciones estatales y laborales.

CONCLUSIONES

Las oficinas de la Red Lésbica Cattrachas parecen un museo vivo de arte contemporáneo y muralistas. Las obras celebran el poder de la mujer, la madre tierra, la belleza LGBTI y feminista. Un salón es dedicado al monitoreo de medios que ahora es mucho más amplio que la videocasetera o la videocamarita Sony que portaba Indyra Mendoza anteriormente, e incluye varios monitores digitales, computadoras y equipo de grabación. En el salón principal de conferencias nos reunimos varias veces con visitas de otros países, platicamos de varios temas en medio del día de trabajo, y a veces para tomar el almuerzo. Esta pequeña organización de lesbianas y hombres trans, y su propuesta de documentación de la muerte ha logrado lo que no se había podido desde el golpe, llevar a la corte al Estado de Honduras a responder por la violencia (y la violencia contra personas trans). Estas historias, desde abajo, no siempre son documentadas, ni contadas en Honduras. Todavía se está buscando lenguaje para contar las vidas de las lesbianas, mujeres y hombres trans. Aún falta el lenguaje para nombrar las identidades de género que reflejen no solo la diversidad racial y étnica, pero también las maneras de sobrevivencia y resilien-

cia durante los años más duros de la nueva dictadura de este siglo. El movimiento político de mujeres y feministas tiene una conexión indiscutible con estas luchas ya que las comunidades LGTBI sufren de la misma exclusión, opresión y pérdida de legitimidad en el sistema patriarcal. Algunos acercamientos se dan, pero otros faltan.

He tratado de trazar líneas de pensamiento y expresión de género de las lesbianas, masculinas (hombres trans) y femeninas de San Pedro Sula del 2006 y sus conexiones a las luchas reivindicativas de la resistencia al Golpe del 2009. Trate de formar una línea de pensamiento entre las comunidades lésbicas, la comunidad trans y la clase trabajadora. También evalué el marco de la división de trabajo por el sexo género que nos ayuda a pensar en la marginalización del trabajo informal de las lesbianas y personas trans y el sistema neoliberal que sostiene la división por sexo que condiciona marginalmente las vidas de las personas LGBTI. De esta forma, la división laboral tradicional acentúa los roles tradicionales de la mujer dentro de la sociedad sin redistribuir el poder en la sociedad para que favorezca a la trabajadora. La violencia, como ha comprobado el caso de Vicky Hernández es constante, pero el Estado es responsable de proteger los derechos humanos de las mujeres más vulnerables en el país. El Estado de Honduras ha fallado en la protección de las vidas LGBTI.

Para terminar, vuelvo al comienzo, a Berta Cáceres, una líder feminista indígena siempre muy clara, y quien logró incorporar a su organización una secretaría de la comunidad LGBTI. Fue de las primeras en el movimiento social amplio en acoger a las comunidades LGBTI en COPINH después del Golpe de Estado de 2009. Algunos tal vez la pensaron loca, pero su articulación entre el trabajo de los derechos indígenas a la tierra, el agua, la vida y al acceso a la justicia y la comunidad LGBTI construyó un puente solidario muy importante, otra comunidad desposeída de lo más esencial para vivir y existir con derechos plenos. Por eso, el fallo que condenó a David Castillo por planear y ordenar el asesinato de Berta permitió la tipificación de un delito y la asunción de una realidad: el femicidio. También reveló la ineptitud del Estado de Honduras postgolpe para combatirlo. Cáceres nos enseñó que para vencer a los represores necesitamos construir puentes y enlazar brazos y eso requiere la salida de los ghettos. Este es el reto del siglo XXI para los movimientos LGBTI en Honduras y Centroamérica: la unión con movimientos amplios por los derechos a la vida y la tierra. Escribo mientras el pueblo hondureño ha elegido a la primera mujer presidenta, y repudiado al gobierno opresor. Los próximos años serán importantísimos para proteger la democracia y la lucha por los derechos LGBTI.

BIBLIOGRAFÍA

Amnesty International (2003). *Honduras: Human rights violations against lesbian, gay, bisexual and transgender people*. London: AI.

AMR 37/014/2003.

Beneria, Lourdes (1979). *Reproduction, Production and the sexual division of labour*. Cambridge Journal of Economics, 3.

Butler, Judith (2006). *Feminism and the subversion of identity*. London: Routledge Press.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2016). *Informe No. 64/16 Petición 2332-12. Admisibilidad. Vicky Hernández y Familia. Honduras*. Washington: CIDH. OEA/Ser.L/V/II.159

Corte Interamericana de Derechos Humanos (2021). *Caso de Vicky Hernández y otras vs. Honduras, Sentencia de 26 de marzo 2021*. San José: CorteIDH. https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/resumen_422_esp.pdf

Curiel, Ochy (2016). Rethinking radical anti-racist feminist politics in a global neoliberal context [Traducido por Manuela Barzone, Alexander Ponomareff]. *Meridians: feminism, race, transnationalism*, 14 (2), 46-55.

DiPietro, Pedro (2016). Of huachafería, así, and m'e mati: Decolonizing transing methodologies. *Transgender studies quarterly*, 3, (1-2), 65-73.

Global rights and international human rights clinic (2006). *Shadow report on Honduras*. New York: IGLHRC.

Halberstam, Jack (2019). *Female masculinity*. Durham: Duke University Press.

Honduras. *Constitución política*, 1982 [2017].

Human Rights Watch (2009). "No vales un centavo" *Abusos de derechos humanos en contra de las personas transgénero en Honduras*. New York: HRW. <https://www.hrw.org/es/report/2009/05/29/no-vales-un-centavo/abusos-de-derechos-humanos-en-contra-de-las-personas>

Israel, Ellen (2002). *Making sweatshops the globalization of the U.S. Apparel Industry*. Berkeley: University of California Press.

La Tribuna (2006). Atado de pies y manos hallan muerto al contador Comunidad Gay Sampedrana, *La Tribuna*.

Lorde, Audre (1982). *Zami: a new spelling of my name*. A biomythography. Watertown: Persephone Press.

Lugones, María (2010). *Toward a decolonial feminism*. *Revista Hypatia*, 25 (4), 742-759.

Morokvasic, Mirjana (1984). Birds of passage are also women. *International migration review*, 18 (4), 886-907.

Mujer sin límite (2006). *Análisis de resultado línea basal 1era. Investigación con población lesbica y bisexual*. Grupo de mujeres, lesbianas y bisexuales. San Pedro Sula: MSL.

Portillo, Suyapa (2006). La cruza-fronteras: Género, sexualidad y migración (el caso de San Pedro Sula). *Revista Envío*, 4 (13).

Portillo, Suyapa (2014). Honduras: Refounding the nation, building a new kind of social movement. En: Glen David Kuecker, Harry E. Vanden, Marc Becker y Richard Stahler-Sholk. *Rethinking Latin American social movements: radical action from below*. Maryland: Rowman y Littlefield Publishers.

Portillo, Suyapa (2020). *Amicus curiae in the matter of Vicky Hernández and Family v. Honduras, Case 13.051*. San José: Inter-American Court of Human Rights.

Portillo, Suyapa (2021). *Roots of resistance: a story of gender, race, and labor in the banana plantations of Honduras*. Austin: University of Texas Press.

Radi, Blas y Sarda-Chandiramani, Alejandra (2016). *Travesticide/transfemicide: Coordinates to think crimes against travesties and trans women in Argentina*. <https://www.academica.org/blas.radi/15.pdf>

Rev, Nihils y Maeve Fiona (2017). Staging the trans sex worker. *Transgender studies quarterly*, 4 (1), 112-127. <https://doi.org/10.1215/23289252-3711577>

¿HACIA UNA REINVENCIÓN DE LO POLÍTICO? DISIDENCIAS SEXUALES Y DE GÉNERO EN LA ARENA PÚBLICA. COSTA RICA, SIGLO XXI

Patricia Alvarenga Venutolo

INTRODUCCIÓN

En este artículo nos abocamos a analizar cómo la disidencia sexual ha venido ocupando el espacio público, proceso en el cual se han construido nuevas subjetividades. Indagamos las estrategias ensayadas en la creación de una identidad compartida que fueron cimentando una cultura política en el sentido más radical del término, en cuanto esta se encuentra presente en muy diversos ámbitos de la experiencia cotidiana. De acuerdo con David Halperin (2000) desde la óptica de Michel Foucault la homosexualidad ocupa “una posición marginal situada estratégicamente desde la cual es posible entrever y desarrollar nuevas formas de relacionarse con uno mismo y con los otros” (p. 91). Las personas disidentes sexuales han mostrado una notable capacidad de construcción de mundos culturales paralelos al hegemónico. No obstante, su ingreso a espacios heteronormados en alguna forma, ha hecho mermar su desafío subversivo a la sexualidad hegemónica. Sin embargo, siguiendo a Atilio Rubino (2019), consideramos que la disidencia es un proceso histórico que se moviliza entre la subversión y la adaptación al sistema. En palabras del autor es fundamental pensar “la tensión disidencia/normalización como fuga/axiomatización, como desterritorialización/reterritorialización (p. 74). Desde esta óptica el concepto de “disidencia sexual” quiebra la dicotomía normalización/resistencia para asumir una perspectiva histórica del mundo que escapa a la heteronormatividad tanto en esos

procesos en que parece adaptarse cómodamente al orden establecido como en aquellos en que el rechazo a la norma se hace particularmente evidente. En fin, el juego entre la disidencia y la adaptación al orden es consustancial a las relaciones de poder existentes en el mundo contemporáneo y de este juego no escapan ni siquiera las más radicales propuestas de subversión.

Este estudio se interesa en la riqueza discursiva de un universo social que, si bien ha construido espacios propios, divergentes al impuesto desde la hegemonía, no ha dejado de entablar relaciones estratégicas con la sociedad heteronormada ingresando en el desafiante juego entre la adquisición de derechos en la diferencia y la normalización en los términos impuesto desde el poder que se empeña en someterla. En las colectividades de la disidencia sexual, la afirmación subjetiva opera a través de un esfuerzo de reinención de sí, que requiere de una lectura subversiva de la propia vivencia homoerótica y del mundo que la ha convertido en abyección. Se trata de la construcción de lo que Maffesoli llama “afinidades electivas” (2007, p. 14) creadoras de nuevas estéticas que devienen de “la facultad de experimentar en común” (2007, p. 23). Esa experimentación, agregaríamos, abre espacios a la creatividad, a la invención de otras formas de concepción del mundo social, al surgimiento de nuevas sensibilidades, de otros sentidos del placer. Surge de la reflexión compartida en lugares donde la presencia del afecto, de la emoción, de la dimensión de lo sensible en la vida pública se manifiesta en forma hiperbólica.

Dos movilizaciones sociales: “La Ruta del Beso Diverso” e “Invisibles” acercan la narrativa a estos mundos en transformación de la disidencia sexual. En estas presenciarnos el liderazgo de una nueva generación que, a diferencia de quienes osaron abrir las primeras vías hacia la visibilidad, ya no concentran solamente sus estrategias de lucha en el terreno institucional, lidiando con los poderes públicos para abrir espacios integradores. Como típicas movilizaciones sociales, si bien no dejan de bregar en esos espacios del poder, privilegian tomar la calle con sus cuerpos, y en buena medida, gracias al camino abierto por quienes les precedieron, se han animado a desafiar más directamente la homofobia que exhala de quienes transitan por la ciudad y comparten sus espacios de recreación y diversión.

En busca de las transformaciones subjetivas operadas en la disidencia sexual en la contemporaneidad, exploramos un texto literario: *Cartas a hombres* de David Ulloa y dos publicaciones periódicas: *Revista Gente 10*, la cual aparece publicada en internet entre 2008 y 2016 y *Orgullo* fundada en 2014. En relación con esta última revisamos solamente la correspondiente al año 2020 pues la riqueza de su contenido ameritaba una atención particular y, en realidad, resultó

suficientemente productiva para desarrollar la discusión que nos propusimos llevar a cabo en estas páginas. Comparando ambas publicaciones quisimos acercarnos al sentido de las transformaciones que están operando en la disidencia sexual. Se realizaron dos entrevistas que resultaron claves para profundizar en las nuevas generaciones del mundo lésbico y gay. David Ulloa, escritor y editor de la revista *Orgullo* y Luz Paulina Torres, líder y fundadora de La Ruta del Beso Diverso nos concedieron valiosos espacios de diálogo para la elaboración de este texto.

En las dos últimas décadas ha habido una importante producción intelectual por parte de activistas que incluye, junto con investigaciones académicas, la exploración de la rica textura narrativa de múltiples voces que rememoran la experiencia personal y colectiva. Esta producción textual es una fuente vital para indagar en los espacios de sociabilidad y en el proceso mismo de visibilidad política durante las últimas décadas del siglo precedente. En relación con las movilizaciones del siglo XXI, se encontró una importante fuente de información en páginas y otro tipo de publicaciones que ofrecen los recursos cibernéticos, así como en la impresionante capacidad creativa en el uso de estos recursos por parte de las y los actores sociales que presentamos en estas páginas. En síntesis, con estas diversas fuentes, nos abocamos a escribir la presente narrativa sobre los movimientos de la disidencia sexual en el siglo XXI, no sin antes ofrecer una reflexión sobre el breve, pero intenso proceso histórico del que estas nuevas generaciones han sido herederas insumisas.

LAS SUBJETIVIDADES DE LA DISIDENCIA SEXUAL EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS DEL SIGLO XX

Luis Paulino Vargas Solís, activista gay, narra sus recuerdos en torno al escarnio público sufrido en su pueblo por un par de hombres que fueron pillados teniendo sexo, con las siguientes palabras:

¡Qué torta! Yo me aterroricé, porque yo conocía la experiencia de Romillo y de Chema, y yo decía... no quiero pasar por esa humillación y ese escarnio. Entonces, en el momento lo que yo hice fue una promesa conmigo mismo, de que yo nunca voy a tener sexo con un hombre, nunca (2017).

No es difícil adivinar que esta ha sido una promesa tan frecuentemente expresada como tan recurrentemente incumplida. La doble vida constituyó la norma hasta el momento en que se hizo posible articular un discurso de afirmación subjetiva. Los hombres condenados por sodomía en la Costa Rica de la primera mitad del siglo

XX, en el proceso judicial enmudecieron, apenas algunos gesticularon pocas palabras para aducir que su comportamiento respondió a la intoxicación alcohólica. Asumirse en el deseo homoerótico no era pensable entonces (Alvarenga, 2012). Quizá lo era en el momento de reflexión de sí más íntimo, en secreto o apenas compartido por una persona muy cercana, como él o la amante.

El desarrollo de la vida urbana traerá consigo el anonimato y posibilitará la vida independiente de jóvenes, especialmente de clase media. Entonces se hizo posible la creación de espacios de encuentro de gais y lesbianas (Schifter, 1989). En las reuniones, especialmente festivas, en casas de habitación y apartamentos, se inició la conformación de una identidad compartida. No obstante, el bar será el espacio dilecto de reunión y de reinención subjetiva de la disidencia sexual. En sus memorias este aparece como un lugar altamente significativo en la formación de sus comunidades. A finales de los años ochenta, en el contexto de la violenta represión que el Estado desató sobre este espacio de sociabilidad, Schifter (1989) lo define como “la única institución que tienen los homosexuales” (p. 105). Los bares constituyeron un lugar de refugio, donde se podía hacer amistades con quienes se compartían experiencias vitales similares y flirtear sin correr riesgos de sufrir violentos rechazos homofóbicos. De acuerdo con Schifter su existencia en Costa Rica se remonta a la década de 1920 (Schifter, 1989). Sin embargo, las narrativas con que contamos solo alcanzan a iluminarnos estos espacios de sociabilidad a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Su sola existencia, gracias a las performatividades que en ellos se desarrollaron, hicieron posible tejer un mundo social cimentado fuertemente en la dimensión afectiva y, a la vez, generaron en las subjetividades de la disidencia sexual lecturas transgresoras alrededor del mandato heteronormativo. Los bares constituyeron un lugar donde se podía ser, pues abrió el espacio para el ensayo de nuevas expresiones corporales y formas de enunciación, que van sedimentando una comunidad capaz de construir códigos culturales propios. Un anónimo informante refiere al bar Afrodita, donde encontró su primera comunidad gay como un espacio sagrado y explica con claridad por qué este lugar es tan significativo en su vida con las siguientes palabras: “Para uno es como haber pasado toda la vida en un mundo al revés y que, de un momento a otro por fin, se pueda ver el mundo al derecho” (Alvarado, 2013, p. 50).

Lucía Guerra, refiriendo a la novela *Monte de Venus* de la argentina Reina Roffé publicada en 1976, sostiene que en esta la casa familiar, lejos de constituir un cálido refugio, “para el yo lesbiano... es el espacio de la represión, de un código social que satura al sí mismo de lo ajeno”

(Guerra, 2011). “Rara” es la palabra que utiliza la protagonista para definirse en ese espacio de soledad en el que los vínculos de la identificación se han extraviado y transgredir el obligado silencio solo exacerba el rechazo. El bar, en alguna forma, sustituye las carencias afectivas del hogar y, por ello, su existencia fue vital en la sobrevivencia emocional. Espacio camuflado, que hacían posible llevar una vida paralela a aquella que la sociedad demandaba, sustituir las carencias afectivas del hogar, convirtiendo su existencia en vital instrumento de sobrevivencia emocional. Este fue más que un refugio protector frente a un mundo hostil pues constituyó un lugar de sociabilidad que permitió concebir un mundo distinto al prevaleciente fuera de sus paredes.

Desde allí se empezó a ensayar la organización política y por ello esta surge profundamente vinculada a la dimensión lúdica. El proceso de politización encontró una barrera casi insalvable en el fundado temor al escarnio social. No obstante, con la represión desatada en el contexto del pánico moral de los ochenta, se inició un lento proceso de visibilidad. Para entonces la aparición del VIH-SIDA, enfermedad de transmisión sexual con efectos devastadores en la comunidad gay, sirvió de pretexto a las autoridades para ensayar persecuciones sistemáticas en los espacios públicos frecuentados por gays y lesbianas. Si bien estas últimas se han encontrado entre la población menos propensa a adquirir la enfermedad, en sus lugares de sociabilidad también vivieron una coyuntura de particular violencia.

La visibilidad podría conducir a un exilio en la propia tierra como se advierte en narraciones literarias como las que se encuentran en el libro de Michelle Roe *Mujer alada pero rota no vuela*. En “María eligió vivir” la protagonista narra lo siguiente: “Una de las cosas más tristes que viví fue cuando mis papás me internaron en el Hospital Psiquiátrico por ser lesbiana, y haber sido separada de mi hija recién nacida. Me la quitaron, se la llevaron para siempre” (2016, p. 28).¹ Pese al inmenso costo de la visibilidad expresado en el personaje de María, la invasión de los íntimos espacios de convivencia por parte de las fuerzas represivas del Estado dio inicio, aunque tímidamente, a la participación política. El 5 de abril de 1987 tiene lugar un emblemático evento en la historia del movimiento de la disidencia sexual: la redada ensayada en el bar La Torre va a generar una respuesta pública por parte de intelectuales y profesores universitarios quienes publican

1 “En una sociedad patriarcal y conservadora, el sacrificio que implicaría oponerse a la policía y al Estado era muy grande. Cualquiera podía ser expuesto por ello ante el público como homosexual y perder así su prestigio, trabajo, negocio o familia” (Schifter, 1989, p. 76).

en *La Nación* una carta de protesta por los vejámenes sufridos por la comunidad de la disidencia sexual. De acuerdo con una de las personas entrevistadas por Alvarado, “si ha habido un hito en el movimiento gay en Costa Rica fue esa carta... La historia es muy diferente luego de ella” (Alvarado, 2013, p. 51).

Cuando los detenidos fueron liberados, narran testigos entrevistados por Alvarado,

Salimos muy conmocionados de la Detención y no se porqué nos encaminamos a la cafetería Chelles... Éramos una gran cantidad de ex detenidos que llegamos a hablar sobre el atropello brutal a nuestros derechos como ciudadanos costarricenses. El miedo que teníamos se nos transformó en cólera, en mucha cólera (2013, p. 51).

Esta experiencia contribuyó a cimentar en los años venideros identidades dispuestas a lidiar en el espacio público. Sin embargo, la visibilidad continuó teniendo un alto costo para las y los integrantes de la disidencia sexual.

Tres años más tarde el movimiento lésbico vivió una traumática experiencia con la organización en Costa Rica del Segundo Encuentro Lésbico-Feminista de América Latina y el Caribe. Recuerda una de las activistas, Tatiana, el acoso vivido por las organizadoras en días previos al evento:

... todo el mundo hablaba del asunto, en las calles, en las casas, en los buses, viste que va haber un congreso y las amigas o las lesbianas que en general, tenían sus trabajos, tenían sus familias sufrieron mucho, nos reportaron que sufrieron mucho, entonces estaban más visibles, la gente se fijaba más quienes parecían o no parecían, las que tenían sospecha en la casa les hicieron preguntas. Incluso en ese tiempo peligraba mucho el empleo, era inconcebible tener una persona homosexual en un centro de trabajo (Chacón, 2015, p. 27).

El horizonte de tolerancia de la sociedad costarricense había sido puesto a prueba con resultados poco alentadores. Desde instituciones fundamentales como el Estado, la Iglesia y los medios de comunicación, se ensayó un virulento discurso contra las lesbianas y, cuando el Congreso se llevó a cabo, no hubo ningún cuerpo de seguridad que las defendiera del acoso de turbas furibundas por el desafío que estas representaron a la sociedad patriarcal (Chacón, 2015).

En el movimiento lésbico y gay la palabra apoyo ha ocupado históricamente un lugar central. La organización política se ha hallado íntimamente vinculada a ese bregar con subjetividades heridas mediante el acompañamiento, hurgando en estas tratando de expulsar la culpa y la humillación a través del cariñoso abrazo de las palabras de quienes comparten experiencias comparables a la propia.² En la génesis del movimiento lésbico ese abrazo cariñoso también vino de la lectura. Este, vinculado desde sus inicios al feminismo, encontró en su producción teórica un extraordinario material para reflexionar sobre su propia experiencia. La historización del concepto género abrió las puertas a la deconstrucción del mandato heterosexual y de las dinámicas de poder que lo sustentan (Chacón, 2015).

La literatura ha constituido un instrumento fundamental de reflexión subjetiva. Sin embargo, hay indicios de que, en las primeras colectividades gais, esta no tuvo presencia significativa. Schifter explica que el primer grupo gay que se constituyó en los setenta,³ estuvo integrado por unos 8 hombres y tuvo una función fundamentalmente terapéutica. No había entonces acceso a textos que hicieran posible enfrentar los poderosos discursos científicos y filosóficos de la modernidad destinados a afirmar la heteronormatividad. Sería importante indagar cuándo los textos de Michel Foucault, centrales en la búsqueda de nuevas rutas de comprensión de sí por parte de la disidencia sexual, empezaron a ser discutidos en el país.

En la actualidad, integrantes de una nueva generación de gais y de hombres trans han encontrado en el feminismo un significativo espacio de reflexión para reinventarse en su subjetividad transgresora. Si bien este horizonte no ha tenido un peso significativo en la conformación histórica de las subjetividades gais, el acceso a lecturas relativas al tema homoerótico en literatura académica y ficcional ha posibilitado el reencuentro en la propia experiencia dotándola de nuevos sentidos. David Ulloa, escritor que hoy cuenta con 32 años, narra la soledad en que debió vivir su homoerotismo en la niñez “porque nunca me atreví a preguntarle a nadie más si sentía algo así como lo que yo sentía. Hasta que uno se encuentra un libro...” (Ulloa, 2020).

Roxana entrevistada por Chacón afirma que el activismo político le permitió llegar a la conclusión de “que uno tenía derecho a existir y tiene derecho a existir de una manera agradable, no tenía

2 Sonia Marcela Rojas realiza una profusa reflexión acerca de ese bregar sobre las subjetividades heridas a través del acompañamiento cuando explora el colectivo de hombres trans Siwo Alár (Rojas, 2021).

3 De la narrativa de Schifter se desprende que el grupo no recibió un nombre.

que ser una existencia precarizada constantemente, yo siempre he creído para ser feliz” (2015, p. 39). He aquí un punto central de las luchas de la disidencia sexual hasta hoy en día. Estas han estado orientadas a dignificar los propios espacios de sociabilidad. El mundo lésbico y gay empezó tímidamente a ocupar lugares públicos exponiéndose cotidianamente a la sanción de las autoridades y de aquellos denominados heterosexuales. Como peatones las minorías sexuales se han encontrado expuestas a la agresión simbólica e incluso física. Aun cuando eviten expresiones amorosas, al ser delatados por sus corporalidades, su gestualidad, inesperadamente aparece la sanción moral. Ganar el derecho a estar en la vía pública, en los espacios de diversión accesibles en principio a todas las personas siempre que cuenten con recursos económicos para consumir, como se verá adelante, ha sido y continúa siendo una de las reivindicaciones claves de la disidencia sexual.

No fue hasta inicios del siglo XXI cuando ocurrieron transformaciones favorables para afianzar la presencia de las colectividades exploradas en estas páginas en el espacio público. Según Schifter, el levantamiento de Stonewall tuvo en Costa Rica una “resonancia significativa, aunque gradual” (Schifter, 1989, p. 72). Como lo sostiene José Daniel Jiménez Bolaños, el país no podía permanecer ajeno a lo que ocurría en diversas geografías del llamado mundo occidental donde el movimiento de la disidencia sexual y de género adquiría una contundente presencia. Los riesgos de la visibilización no desaparecieron, pero definitivamente se atenuaron gracias a la afirmación de las solidaridades en espacios de la disidencia sexual y a la acción política que ha venido arrancando concesiones al sistema hegemónico.

El VIH-Sida impulsó a la comunidad gay a la visibilidad dada la imperiosa necesidad de desarrollar estrategias de lucha contra la propagación del virus en un contexto en que las instituciones públicas, dominadas por la homofobia, clausuraban los espacios de diálogo con la comunidad gay, particularmente vulnerable a sufrir la infección. Jacobo Schifter fue uno de los primeros activistas que, a mediados de 1980, inició un trabajo de prevención de la enfermedad (Vargas, 2014). En los años venideros las luchas en el sistema legal costarricense irán arrancando al sistema concesiones significativas. En 1993 mediante un recurso de amparo ante la Sala IV, Marco Castillo logró que se declarara “violatorio de los derechos humanos las redadas y detenciones por no portar documentos de identidad” pues esta era la excusa normalmente usada para encarcelar a gais y lesbianas (Por la igualdad total, 2011). En 1998, este importante abogado y activista presenta y gana un recurso de amparo para obligar a la Caja Costarricense de Seguro Social a ofrecer tratamiento con antirretrovirales a

las personas con VIH-SIDA. A finales de los noventa desde la organización Triángulo Rosa fundada por Francisco Madrigal se realizan esfuerzos significativos por reunir a las disidencias sexuales (Vargas, 2014). Según Luis Paulino Vargas, el Movimiento Diversidad, fundado por Abelardo Araya Torres en 2005 constituye un hito significativo en cuanto desde este se crean rutas efectivas para lograr incidencia en los medios de comunicación y sectores progresistas de la sociedad civil. Las luchas en el estratégico espacio de producción y de interpretación de las leyes han sido y siguen siendo fundamentales para las colectividades y organizaciones que integran el mundo que reivindica el derecho al homoerotismo. En las siguientes páginas nos enfocamos en la toma de la calle como estrategia característica de nuestros tiempos, focalizándonos en dos movilizaciones que inauguraron la presencia masiva de los cuerpos disidentes en el espacio público como forma de protesta, pero también de convocatoria a la sociedad costarricense en aras de alcanzar la plena aceptación de las llamadas minorías sexuales.

EL DESAFÍO CORPORAL AL ESPACIO PÚBLICO: LA RUTA DEL BESO DIVERSO

En 1990 llevar a cabo una actividad como La Ruta del Beso Diverso resultaba impensable. ¿A quién se le iba a ocurrir salir a la calle besándose con su pareja del mismo sexo? En década y media, cambios importantes ocurrieron para que cientos de personas se atreviesen a invadir el espacio público con sus besos. Dicha colectiva surge en 2007 como respuesta a la violencia simbólica sufrida en los espacios públicos. Marisa Victoria y Luz Paulina Torres fueron expulsadas de la Chicharronera Rancho Alegre por haberse besado. Una de sus primeras activistas, Margarita Salas Guzmán, señala que esta forma de protesta “tenía que ver con decir: nuestros afectos son legítimos, nuestra existencia es legítima” (2017, p. 1). Se trata, según sus gestoras, de “tomar los espacios públicos y liberarlos de la discriminación” (Victoria y Torres). Ir ganando espacios al mandato heterosexual es acción política que hace imperativa la visibilidad. (Ramírez, 2013). Marco Castillo resume esta reivindicación central de los movimientos de la disidencia sexual con las siguientes palabras: “el derecho a ser iguales que el resto de los mortales” (2013, p. 25).

Revista Gente 10 publica un artículo de la bloguera chilena Carola Fuentes, construido a partir de la reflexión acerca de dos vocablos: tolerancia y aceptación. Ella sostiene que mientras tolerar es soportar lo que disgusta, aceptar, en cambio, implica legitimar, validar al otro desde su propia subjetividad. La autora contesta la convocatoria a la comunidad a tolerar el mundo homofóbico, sosteniendo “hemos sobrevivido siglos tolerando y aguantando discriminación y violencia”

(Fuentes, 2012, p. 5). Es decir, la comunidad no se conforma con un mundo social que ya no puede manifestar su rechazo abiertamente, pues es políticamente incorrecto hacerlo y, a través del frío disimulo, contiene su animadversión al otro. Solamente en la aceptación se encuentra esa ansiada igualdad, la integración plena al mundo social, reivindicación fundamental en las movilizaciones contemporáneas. La Ruta del Beso Diverso da cuenta de ello. Si la plena aceptación social es horizonte movilizador, las reivindicaciones de esta colectiva parten de la búsqueda de la afirmación de los espacios propios.

Este no solicita la aceptación como concesión graciosa de la sociedad hegemónica. La aberración, palabra que ha sido históricamente clave en la expulsión simbólica de quienes transgreden la heteronormatividad (Halperin, 2007), es trasladada al espacio público homofóbico, el cual es directamente confrontado. Entre sus lemas “discriminar es lo asqueroso”. “Si te molesta mi amor, revísate” (Ramírez, 2013). “Porque ser diferente no es indecente y discriminar es lo asqueroso, salimos de los closets a las calles por nuestros afectos, por nuestros derechos”. El artículo “Beso Diverso” tiene como subtítulo “Salga de la caverna, no discrimine” (Beso Diverso, 2012). No se trata de pedir permiso para ser. Lo anómalo es trasladado a la sociedad homofóbica. Si la definición y clasificación del mundo social ha sido un privilegio de la sociedad heteronormada, la cual se ha erigido en sujeto colectivo que convierte el mundo de la diferencia en su objeto de exploración, La Ruta del Beso Diverso toma la palabra revirtiendo la relación sujeto-objeto. De esta forma produce un desplazamiento radical del concepto de anomalía despojándose de este para hacer caer su peso simbólico sobre sus gestores.⁴

Por otra parte, no se trata de obtener la indiferente tolerancia, la visibilidad pretende acercar e incluso invocar la solidaridad de sectores progresistas de la sociedad heterosexual. En la entrevista que Torres nos brindara, insiste en la importante participación de heterosexuales en su lucha, señalando que, en el momento culminante de las movilizaciones, incluso algunas y algunos de ellos no tuvieron reparo en ofrecer besos a otros y otras de su mismo sexo (Torres, 2021). Buena parte de los éxitos obtenidos tienen que ver con esa capacidad

4 Halperin explora la respuesta ideada por *Bay Times* a un artículo publicado en *Newsweek* el cual ofrece una visión problematizada del lesbianismo desde la supuesta normalidad: la heterosexualidad. *Bay Times* respondió con una parodia creando una revista imaginaria: *Dykeweek* en la cual desde la mirada de poder del lesbianismo se indagan los extraños ritos de la heterosexualidad. De acuerdo con Halperin “la posibilidad de producir un desplazamiento de objeto a sujeto en el status de la homosexualidad es lo que Foucault ha llamado en *La voluntad de saber* la polivalencia táctica del discurso” (Halperin, 2000, p. 80).

de atracción desarrollada por las comunidades sexuales disidentes, hacia quienes se consideran sujetos heterosexuales, los cuales han venido interpretando las reivindicaciones en torno a la subjetividad sexual y de género como parte sustantiva de los derechos humanos y, por ende, de la colectividad nacional.

El joven escritor David Ulloa recuerda como momento fundador de su nueva vida haber estado presente como observador en las prácticas ensayadas por La Ruta del Beso Diverso. Define a las mujeres participantes en esta como “ídolas” que le motivaron a ingresar al activismo. De acuerdo con sus palabras, ellas representan

... un antes y un después para mí en el activismo en este país... yo con 18 años ver a dos chicas lesbianas frente a un restaurante que las había echado besándose para decir bueno, nos pudieron haber echado pero aquí afuera seguimos existiendo y el mundo de unos nos pertenece a nosotros también y nos vamos a besar (Ulloa, 2020).

La poderosa imagen de dos mujeres besándose, una muestra afectiva que desafía a la sociedad patriarcal heteronormada en sus profundos cimientos, movió a Ulloa a dar ese paso trascendental en su vida integrando su subjetividad erótica a su vida pública. Didier Eribon crea el término “efecto de autorización” para referir a quienes crean un lenguaje de subversión sexual que convoca a aquellos que viven experiencias similares a seguir sus pasos en busca de vías conducentes a la dignificación de la propia existencia. En esta ocasión encontramos el efecto de autorización en el lenguaje de los cuerpos, en esa manifestación cálida, íntima del beso que, realizada por dos personas del mismo sexo, se transmuta en escandalosa. Ulloa, en relación metonímica con el acto del beso, se abrazó al activismo y a la literatura para presentarse ante el mundo en su dimensión erótica. Con firmeza sostiene lo siguiente: “uno se da cuenta de que cuando uno habla, y es gay públicamente casi que todo lo que uno hace es una acción política. Caminar por la calle y ser quien uno es, es una acción política” (Ulloa, 2020). Y es que cada acto en que se manifiesta su subjetividad representa un desafío a los poderes instituidos. El deseo por la osadía de múltiples cuerpos lésbicos besándose, le impulsaba hacia una expresión de lo político que redimensionaría el conjunto de sus espacios vitales.

La Ruta del Beso Diverso representa un momento de inflexión en las luchas de la disidencia sexual, lo cual explica las reticencias de parte de sectores del feminismo y del movimiento gay y lésbico convencional en torno a esta forma de protesta. Como se analizó

previamente, hasta entonces habían imperado estrategias dirigidas a la transformación institucional que se desarrollaba en el terreno de la ley. Apenas tímidamente se había iniciado la toma de la calle con la Marcha del Orgullo, la cual se encontraba muy lejos de la creciente masividad con que esta contara en la década de 2010. Es posible que, quienes no abalaron el movimiento advirtieron un riesgo: que la precaria aceptación heterosexual se fuera por la borda al convertir en espectáculo público las manifestaciones de afecto de la disidencia sexual. Seguramente al medir los límites de los niveles de tolerancia de la sociedad heterosexual, concluyeron que en esta no había cabida para la expresividad del deseo homoerótico, el cual, por tanto, debía quedar confinado al espacio privado. El reto de traerlo al mundo público podría poner en riesgo lo andado hasta entonces.

En efecto, la Ruta del Beso Diverso es expresión de una nueva generación que, en buena medida gracias a las luchas que le precedieron, encontró espacios para desarrollar estrategias de resistencia y movilización más audaces, una generación que, como lo veremos adelante, ha venido asumiendo la teorización queer y, por ello, ha adquirido perspectivas que retan no solo el mandato heterosexual sino las construcciones identitarias fundantes de los géneros).⁵ También La Ruta del Beso Diverso con su toma de los espacios públicos anuncia los nuevos tiempos que están por venir. La toma de la calle, las “acciones corporeizadas” que explora Judith Butler se componen de cuerpos que, con su presencia y performatividad, afirman su derecho a estar en el mundo (Butler, 2017, p. 15). Salir a la calle es colocar el propio cuerpo como escudo, es enfrentar la violencia a partir de la fuerza que deviene de la participación colectiva en demanda de la “viabilidad” de la propia vida (48). Quienes participaron en La Ruta del Beso Diverso asumieron un doble reto: salir a la calle para visibilizar su identificación sexual y, a la vez, hacerlo a partir de la performance de su propio mundo íntimo. El discurso corporal se impone a la verbalización para colocar en el espacio público el acto mismo que contiene el peso de la abyección y, mediante una multitudinaria reiteración de este, abrir vías hacia una reconfiguración de su sentido.

La Ruta del Beso Diverso continúa operando, nos informa Luz Paulina Torres (2021), “ahora con otra agenda con otras formas, otras estructuras” convirtiéndose en la Asociación Beso Diverso. Al interrogarla sobre las razones por las que dejaron de efectuar las

5 Lo queer incita a la expresividad subjetiva que escapa al binarismo sexual invitando a performances retadoras de la heteronormatividad. Al subvertir la relación sexo-género, evidencia que esta, lejos de ser natural, es un producto social y por tanto es posible concebir lo que Judith Butler llama “diversas configuraciones de género” (2007, p. 284).

manifestaciones amorosas multitudinarias en respuesta al rechazo a la orientación sexual, respondió lo siguiente:

... el empuje que nosotras hicimos como colectivos a los bares y a los lugares fue generando una transformación en los lugares públicos, verdad, porque nadie quiere que llegue una turba de gente a hacer un escándalo un día y que salga en medios de comunicación, y que además le haga gastar en abogados porque nosotros siempre amenazábamos con la parte legal, verdad (2021).

Además, agregaríamos que el boicot promovido por la disidencia sexual tiene significativos costos económicos. Realmente las rutas llevadas a cabo cumplieron una efectiva función disuasoria. Esta quizá se vio reforzada por la fuerza que a partir de entonces ha venido adquiriendo el movimiento de la disidencia sexual, el cual también ha incidido en las transformaciones operadas en la cultura política, en particular, en espacios públicos josefinos. Experiencias como La Ruta del Beso Diverso han generado una mayor capacidad de respuesta para enfrentar los desafíos de la exclusión social. Entonces, asegura Torres (2021) “la gente cada vez tiene más herramientas para decirles a mí usted no me puede discriminar, mi dinero es tan válido como el de la otra persona y los lugares se fueron abriendo muchísimo más a la expresión de los afectos”. Pero ello no significa que la discriminación en estos espacios lúdicos haya desaparecido. Más bien, según Torres, se han ampliado los espacios “abiertos” y es en estos donde regularmente se asiste.

TOMAR LAS CALLES PARA ENFRENTAR EL FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO: INVISIBLES EN ACCIÓN

David Ulloa nos conduce de la Ruta del Beso Diverso, donde participó como espectador solidario al movimiento de Los Invisibles en el que tuvo una significativa participación como activista. Este movimiento surge y tiene su apogeo en 2012 cuando Justo Orozco, para entonces presidente de la Comisión de Derechos Humanos de la Asamblea Legislativa se manifestó públicamente en contra del reconocimiento de los derechos de la comunidad LGBTI y de la promulgación de una ley en el país que permitiera la fertilización in vitro. Las palabras de Justo Orozco, virales en las redes sociales, “no los veo, no los reconozco, por eso no discrimino” generaron una impresionante reacción no solo en la comunidad estudiada en estas páginas, sino también en otros espacios de la sociedad civil. Múltiples organizaciones unieron esfuerzos para llevar a cabo una impresionante movilización, la cual trascendió al mundo de la disidencia homoerótica.

De acuerdo con Irma Hernández en las diversas áreas de las humanidades y ciencias sociales, la metáfora de la invisibilidad se ha empleado recurrentemente para referir a grupos estigmatizados y excluidos de la vida social y del lenguaje mismo. Pero su utilización conlleva no solo a visibilizar su existencia, sino también a iluminar en estos espacios de resistencia (Hernández, 2020). Quizá pocas veces tal metáfora ha sido manifestada desde una posición asimétrica de poder con la claridad meridiana con que lo hizo Orozco al expresar “no los veo, no los reconozco por eso no discrimino” (Rincón Parra, 2012). Precisamente, la acción política de mayor trascendencia en las comunidades de la disidencia sexual reside en la visibilización. Esta ha constituido el paso fundamental para enfrentar a la sociedad heteronormada y reclamar un lugar de dignidad en el mundo. El vocablo “invisibles” permite resumir una experiencia histórica de negación de sí impuesta socialmente, pero también auto impuesta en aras de la sobrevivencia en la sociedad. Las breves, pero altamente significativas palabras de Orozco fueron leídas como una conminación al regreso al closet por una comunidad que en décadas recientes había iniciado un costoso pero productivo proceso de visibilidad política. En este contexto el editor de *El periódico cr* después de la impresionante marcha de Los Invisibles, afirmó que esta se llevó a cabo “con la firme determinación de no regresar jamás, al closet del anonimato y sufrimiento en silencio” (Editor, 2012). Orozco, en su radical distancia de la reflexión académica en torno a la exclusión y marginación social, seguramente no imaginó la potencialidad de sus palabras.

De acuerdo con Gabriela Arguedas (2016):

En Costa Rica, el discurso ético-político de Invisibles supera la demanda tradicional de los movimientos de la diversidad sexual que se concentran solo en la lucha por los derechos igualitarios. Si bien comparte con esos movimientos la exigencia de no discriminación por causa de la orientación sexual, su propuesta es mucho más amplia y suma, también, la herencia de los movimientos feministas y de otros movimientos emancipatorios, como el anti racista y el movimiento por los derechos de las personas con capacidades especiales (2016, p. 624).

El imaginario contenido en la palabra invisibilidad permite conectar diversos espacios de la subalternidad, en los términos planteados por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, cuando refieren a la posibilidad de radicalizar la democracia mediante la construcción de cadenas de equivalencia entre grupos heterogéneos organizados políticamente. En su convocatoria a la marcha, los Invisibles hicieron

un “llamado para todos, sin distinción de género, orientación sexual o religiosa. No es un tema de minorías, son los derechos de todos...Y vos, ¿te vas a dejar ver?” (Redacción (11/6/2012)). Los Invisibles comprendieron las potenciales alianzas con sectores progresistas y se abocaron a trascender esa comunidad que estaban creando entre los múltiples invisibles para convocar a esa colectividad integrada, sobre todo, por sectores urbanos de clase media y de alto nivel educativo. La Marcha de los Invisibles es la primera manifestación multitudinaria de la comunidad de la disidencia sexual y lo es en buena medida por las alianzas logradas. No se equivoca la joven que en el video de Movimiento Creativo señala “Los invisibles ahora somos más visibles que nunca” (Movimiento Creativo, 2012). El éxito de esta estrategia de ir sumando apoyos diversos se puede medir en la última Marcha del Orgullo realizada en junio de 2019, en la cual participó alrededor de medio millón de personas.

Si bien la Ruta del Beso Diverso y el Movimiento Invisibles tuvieron su momento de mayor visibilidad respectivamente en la segunda mitad de la década de 2000 y en la primera de 2010, continuaron operando activamente junto con otras organizaciones del movimiento LGBTI como el Movimiento Diversidad, Mulabi, Lesbítgay e incluso con organizaciones que no tienen como eje específico las demandas de esta colectividad pero que las han incorporado a su programa político. Tal es el caso de la Federación de Estudiantes de la UCR (FEUCR) y el partido Frente Amplio. El 15 de noviembre de 2012 los Invisibles se sumaron a la manifestación contra la represión policial que tuvo lugar días atrás en una marcha en demanda de mejoras en la atención de la CCSS a las y los asegurados. El 21 de noviembre de 2013 aparecieron apoyando al movimiento feminista en “La marcha de las putas”. El 13 de agosto de 2014 participaron en el plantón frente a la casa del presidente Luis Guillermo Solís “Por el estado laico ya y el derecho a la fecundación in vitro”. El 21 de junio de 2016, día del Orgullo, recibieron de parte de los organizadores de la marcha el “Pride Award” como la Mejor Organización LGTBI. En su página web en el 2018 encontramos a Los Invisibles celebrando que “La corte dijo sí”, es decir que la Corte Interamericana de Derechos Humanos, ante la consulta efectuada por el gobierno de Costa Rica, ratificó que el matrimonio igualitario es un derecho humano, lo cual abrió el camino para su legalización en el país. (Página del Movimiento Invisibles; Invisibles Costa Rica Organización comunitaria. Facebook). En ambas movilizaciones estudiadas en estas páginas, el protagonismo en las calles abrió espacios para la conformación de colectividades políticas abiertas a diversas alianzas y suficientemente flexibles como para adaptar sus estrategias a las cambiantes situaciones de la lucha social.

DE LA AFIRMACIÓN IDENTITARIA A LA DISOLUCIÓN DE LA IDENTIDAD

Estos movimientos del siglo XXI son hegemonizados por una nueva generación la cual se nutre del camino abierto por quienes la precedieron. Gracias a ello, a sus propias luchas reivindicativas y a su creciente capacidad de cooptación de amplios sectores de la sociedad civil heterosexual, han logrado ampliar los espacios de interacción en el mundo público. Los actos performativos mediante los cuales se auto-representan tienen distancias importantes con quienes se abocaron a trabajar su identidad homoerótica a finales del siglo pasado.

La lectura de la obra de David Ulloa *Cartas a hombres* publicada por la editorial independiente Feliz Feliz en 2018, nos ubica en una dimensión menos atenta a la autorreflexión.⁶ Las experiencias concretas vitales se imponen en un relato donde las identidades parecen disolverse conduciendo al (los) personaje(s) a situaciones tan imprevisas como lo son sus respuestas a estas. Indudablemente, teorizaciones como la queer y la creciente visibilización de las subjetividades trans, ha incentivado este deseo de disolución identitaria. Hay en esta obra una invitación al ensayo, a la experimentación, a la mimetización. De acuerdo con José Pablo Rojas (2020):

Ulloa nos ofrece un proyecto literario que pone en escena la voluntad del narrador-protagonista –un niño, un joven, un adulto homosexual– por magnificar su historia de vida (marcada por la abyección) y, con ello, romper con el silencio que se le ha impuesto como paria.

Cada una de las cartas, que aparecen fechadas, pero no en orden cronológico, señala Rojas, representa momentos de la vida del narrador. Sin embargo, el texto está muy lejos de ofrecer una identidad claramente trazada, una narrativa vital coherente y articulada. La omisión de nombre(s) del (los) protagonista(s) contribuye a hacer aún más huidiza la(s) subjetividad(es) explorada(s). Sabemos, como el título lo indica, que se trata de experiencias compartidas “entre hombres gais” aunque el juego con la feminización del (los) personaje(s) es una convocatoria para abrir el abanico de posibilidades de auto representación, pero sobre todo de experimentación en los múltiples espacios eróticos contenidos en la narración. La intelectualidad gay alrededor de Ulloa subvierte la humillante feminización

6 Texto fue publicado originalmente sin sello editorial y en formato de folleto. Dos años después de esta primera publicación, la EUNED, una conocida editorial dedicada a difundir textos educativos, académicos y literarios realizó una segunda edición que por supuesto cuenta con las formalidades editoriales instituidas.

asumiéndola, e incluso, sobreactuándola. Se trata de una juventud intelectual crítica de las masculinidades hegemónicas y sensitiva a las construcciones teóricas y demandas políticas ubicadas no solo en el mundo queer, sino también en el feminismo.

Representar como propias esas subjetividades cargadas de feminidad aun cuando su expresividad no forme parte de la experiencia personal, abre la vivencia homoerótica a nuevas posibilidades, es decir, amplía las fronteras de la libertad, horizonte altamente apreciado por estas jóvenes generaciones. En *Cartas a hombres* los (las, el, la) personaje(s) nos resultan inubicables en sus subjetividades. En “Al Puto” el narrador masculino se feminiza cuando erotiza el deseo de estar en el lugar de la novia de este. En “Al taxista” de nuevo el narrador “masculino” se transforma en narradora, asumiendo la identidad de Patty, desenfadado personaje del cineasta Pedro Almodóvar, repitiendo así, como señala Rojas, una estrategia recurrente en el mundo gay: emprender la huida del mandato heterosexual, mediante el artificio de la máscara, que termina por incrustarse en la piel (Rojas, 2020).

Desde mi propia interpretación de la obra la feminización es utilizada para desestabilizar las identidades sexuales, pero también para abrir el espectro de las posibilidades de reinención subjetiva. Sin embargo, el autor tiene otra lectura de su trabajo. En primer lugar, menciona que la feminización de personajes masculinos responde a su deseo de ofrecer un espacio a este género y refiere a la alta significación que en el desarrollo de las comunidades de la disidencia sexual ha tenido el feminismo. Sus palabras, en mi criterio, contienen una crítica a un mundo gay que, aun cuando reproduce estereotipos del conjunto social heterosexual, excluye de su vida y de sus espacios de sociabilidad a las mujeres, reinventando la homosociabilidad prevalente en nuestras sociedades hasta entrado el siglo XX, cuando las mujeres empiezan a tener mayor presencia en los espacios públicos. Pero también Ulloa encuentra en esa feminización de los personajes un lugar para la subversión. Se trata, según sus palabras, de

... retar a ese papá machista y homofóbico que en este caso sería la sociedad, entonces ¿cómo hace uno para enojar a ese papá machista y homofóbico? Actuando de la forma más gay posible. Vistiéndose de forma estrafalaria, femenina, provocativa, llamándose a sí mismo como mujer, como “bella”, “ella”, “amiga” (Ulloa, 2020).

Halperin descubre en la literatura de Marcel Jouhandeau y de Jean Genet, personajes que transforman radicalmente el sentido

aberrante de los actos humillantes a que le sometiera la sociedad, desactivando así sus dardos envenenados para convertir la agresión simbólica en un instrumento de afirmación subjetiva (2007). Asimismo, la generación alrededor de Ulloa subvierte la humillante feminización del gay, asumiéndola e incluso, sobreactuándola. Adoptar las palabras construidas para envilecer es un acto de resistencia en cuanto desestabiliza al adversario y transforma profundamente el sentido del lenguaje afirmando así el orgullo de pertenencia a la comunidad.⁷

Ulloa, inspirándose en el escritor Jorge Negrón quien asegura escribir sobre “el mundo de los marginados que son marginados hasta por los mismos marginados” (Ulloa, 2012) nos ofrece una tercera vía a partir de la cual puede interpretarse su ejercicio literario de descomposición de la identidad gay. Se trata del deseo de representar a “la puta trans, la putita pobre del salón de belleza” identidades que la misma comunidad gay desea, según sus palabras, “barrer por debajo de la alfombra” (Ulloa, 2020). En su proyecto literario esa desestabilización subjetiva tiene también como objeto abrir el prisma identitario de la disidencia sexual en busca de la democratización al interior de las múltiples subjetividades que lo pueblan. Las teorizaciones queer para esta generación constituyen un eje central de identificación. El deseo de desconocer todo mito de origen capaz de amarrar al sujeto a una identidad sexual, de imaginar múltiples posibilidades de construcción del lenguaje y de la corporalidad que trasciendan la binaridad hombre/mujer, está presente en esta obra y, como lo veremos adelante, en la revista *Orgullo*, en la que Ulloa ha tenido un papel central como editor.⁸

El autor lleva el experimento de quebrar las identidades a otra dimensionalidad: al territorio masculino dominado por el heterosexual, construyendo en la narrativa tal identidad como una imposura y, por tanto, dispuesta para ser incitada a la transgresión sexual. “Heterocurioso”, “curioso con doña”, “bidiscreto” términos claves para representar ese mundo de “hombres muy hombres” propenso a flaquear en su férrea adhesión a la masculinidad hegemónica.

También la desestabilización opera frente al objeto del deseo. Al cura odiado por sus ataques homofóbicos, metáfora del Padre

7 En esta fluidez afectiva, conectada mediante la politización del propio dolor por haber sufrido actos discriminatorios, cobra un sentido transformador el resignificar las palabras que se han usado para destruir la propia subjetividad (Arguedas, 2016, p. 625)

8 Judith Butler propone “problematizar el género... movilizándolo, confundiendo subversivamente y multiplicando aquellas categorías constitutivas que intentan preservar el género en el sitio que les corresponde al presentarse como las ilusiones que crean la identidad” (2013, p. 99).

Minor, se le ha puesto una trampa para mostrar que su inclinación sexual es precisamente aquella que él vehementemente ataca. Pero la historia no acaba en el develamiento de su fraude sino en el sorprendente deslizamiento del personaje central del odio al deseo. Este se moviliza sin brújula (deseo por el cura odiado) es aprisionado por la búsqueda de la estabilidad sentimental, es traicionado por decisiones que escapan al “raciocinio”. Estamos lejos de ese ser coherente, construido desde las perspectivas de la modernidad. Tampoco el autor nos presenta un mundo homoerótico idealizado. Más bien su relato es un conjunto de miríadas sobre posibilidades vivenciales que escapan a todo proyecto normalizador.

Ulloa reflexiona sobre su ingreso a la escritura a partir del sentido que esta ha tenido en su vida. Educado en un colegio religioso y en una familia conservadora, no podía poner palabras a su experiencia vivencial homoerótica. En su niñez y adolescencia se refugió en la lectura, pues en la soledad de su habitación se sentía más seguro que junto a sus compañeros cuya mirada sancionadora lo marcaba como el “raro” de la clase. No encontraba cómo nombrar lo que le hacía percibirse incómodamente diferente hasta que, digámoslo así, “se descubre en la literatura”. Entonces, asegura, “me llegó la literatura a literalmente, yo siempre digo, a salvarme la vida... es como que a uno le dicen que la existencia de uno es posible” (Ulloa, 2020). Leyó a Jaime Bayly, Pedro Lemebel, Reynaldo Arenas, Jorge Negrón (quien ha tenido una particular influencia en su obra) Uriel Quesada y Alfonso Chase entre otros. Ellos, asegura, “encienden esa llamita, que uno tenía casi casi apagándose, le ponen el fuego a más no poder”. Se trata de esa llamita de la esperanza que se transmuta en resistencia dotando de fuerza interior la búsqueda de nuevas posibilidades de ser y de estar en este mundo. Ese extraordinario poder salvador que encuentra en la literatura lo mueve a escribir para “salvarle la vida a más gente”. La recepción de *Cartas a hombres* le hace sentirse poseedor del poder de transformar vidas abriendo nuevas rutas para que estas sean vividas. Con orgullo asegura: “Muchos chiquillos, sobre todo chiquillos hombres gais me dijeron: ¡cómo! Es que yo necesitaba leer esto, y ahora me siento acompañado por este libro”.

En su breve pero lúcido prólogo, Alfonso Chase nos dice que *Cartas a hombres* (2018)

... estaba esperando el ser escrito en el aquí y ahora de nuestro tiempo. Es un claro y desenfadado experimento sobre cómo vivir y sentir las relaciones homoeróticas mezclando el cuerpo, el espíritu y la palabra en narraciones epistolarias a destinatarios desconocidos, inventados y próximos para rozar el oído de lectores y escondidos amantes entre las letras.

Es un texto que opera en clave de complicidad, escrito para una nueva generación que ansía desplegar las alas del deseo para recorrer con estas vivencias ignotas, liberadas de rígidas construcciones identitarias. Texto que también es expresión de la experiencia de su autor, quien se define como “sobreviviente de la crueldad” (Ulloa, 2020). De niño, sin entender exactamente por qué sus compañeros se lo comían con la vista, tratando de evadir esas miradas sancionadoras se sentaba en la última fila. Sin embargo, ello no les impedía seguirlo mirando. Hasta que finalmente llegó a entender que lo miran tanto porque brilla. Define esa marca brillante con una metáfora: “Es como si uno naciera con escarcha pegada a la piel... y me pegan todas las luces... Llegar a ese momento fue una gran dicha”. Momento en el que ya no es necesario ocultarse, momento de mostrarse en toda su dimensionalidad subjetiva, donde lo ominoso se convierte en loable pues la vergüenza se ha transmutado en orgullo. Es el momento en que los personajes de Jouhandeau y de Genet reinventan su existencia dando un sentido radicalmente distinto a la violencia contenida en la palabra abyección que la sociedad ha hecho caer pesadamente sobre sus cuerpos.

El contenido de la revista *Orgullo* nos permite aseverar que en la construcción literaria de Ulloa se advierte una nueva generación de la disidencia sexual. Esta publicación periódica vio la luz en 2014 gracias a la iniciativa de un cercano amigo quien le convenció de la pertinencia de acompañar las actividades del Día del Orgullo con dicho proyecto. En la actualidad seis personas integran el Consejo Editorial, entre ellas Ulloa, quien conserva su liderazgo intelectual (2020). Si comparamos la publicación periódica gay, *Revista Gente 10* la cual se publicó entre 2008 y 2016 con *Orgullo* encontraremos distancias notables. Mientras en la primera las clasificaciones identitarias si bien son utilizadas en un sentido subversivo, ocupan un lugar central. Colocando en compartimentos cerrados las identidades se ha afirmado la dicotomía normalidad/anormalidad (Minwalla, 2008). Erick Quesada responde a estas clasificaciones estereotipadas y degradantes afirmando que gays, lesbianas, trans, forman parte de este mundo y su existencia puede considerarse tan natural como lo es la heterosexualidad y sus diversas formas de expresión (Quesada, 2011). En las páginas de esta publicación se advierte un proyecto identitario en dos vías: la primera, consiste en ofrecer su contribución a la afirmación personal en un contexto donde el rechazo homofóbico deviene de distintos lugares, en particular, de uno que lo hace particularmente doloroso: la familia. La segunda, tiene en la mira al mundo hegemónico. Es necesario lograr su transformación en aras de que la disidencia sexual encuentre plena aceptación y pueda entonces vivir

su vida íntima y pública en libertad, sin temer agresiones simbólicas e incluso físicas, pero también sin experimentar la fría indiferencia de los llamados heterosexuales (Fuentes, 2012, p. 5). Es decir, estas dos rutas que caracterizan la publicación están en armonía con un proyecto político “integracionista” cuyo norte consiste en alcanzar la equidad de derechos y el reconocimiento de los otros hegemónicos (Quesada, 2016).

Sin rebelarse explícitamente contra los caminos trazados por las generaciones precedentes, el mundo representado en *Orgullo* ha escogido otras rutas de creación de las subjetividades de la disidencia sexual. Una revisión de la publicación correspondiente al año 2020 resulta bastante ilustrativa al respecto. El cuarto propio como metonimia de ese espacio de reinención de sí sigue teniendo un lugar central en esta generación. (González Barbosa, 2020). Hemos podido apreciar con Ulloa ese proceso en su apasionado hurgar en la literatura. Sin embargo, en las múltiples voces reflexivas de la revista, no se advierte una intencionalidad de acercarse al mundo heteronormado mostrando, lo que este podría considerar, un rostro amable de la disidencia sexual. Más bien prevalece una reflexión de sí que busca perderse en los espacios recónditos del deseo, afirmarse en la diferencia sin importar qué tan abismal esta resulte.

Orgullo es expresión de una generación fascinada con las propuestas subversivas queer. Rosi Braidotti, siguiendo a Judith Butler, nos habla de “la política de la mascarada” que consiste en “un desdibujamiento deliberado de las fronteras sexuales y de las identidades sexuadas” (2004, p. 144). En la revista el lenguaje escrito y el lenguaje fotográfico se unen en ese proyecto de descomposición de los cuerpos sexuados, ofreciendo múltiples posibilidades discursivas para alterar radicalmente sus formas convencionales haciéndolos, como diría Halperin, inencontrables (2007). En cambio, en *Revista Gente 10* las fotografías contienen cuerpos varoniles, cuya corporalidad dista mucho de transgredir la masculinidad hegemónica. En este caso la subversión se encuentra en el sujeto deseante de esos cuerpos.

En cambio, la discursividad de *Orgullo* está permeada por la imagen del ciborg ampliamente explorada por Donna J. Haraway, expresión de la profunda compenetración existente en la actualidad entre artefactos y cuerpos. El ciborg es un ente monstruoso que quiebra el férreo vínculo con que la filosofía ha atado al ser humano al mito ancestral de lo natural, alejándolo a la vez, ambivalentemente, de su propio mundo animal. Señala Haraway que este sujeto transgrede toda frontera abriendo así el espectro “a fusiones poderosas y de posibilidades peligrosas” que dicha autora espera, sean exploradas por “gentes progresistas” (1995, p. 262). En el artículo compuesto

por múltiples voces “¿Cómo se siente ser persona no binarie en Costa Rica?” sus autores abandonan nombres propios presentándose con aquellos asignados a animales o bien, creo inferir, con alguno de sus objetos de deseo. La “@” delante de la identificación elegida evidencia una vivencia profundamente vinculada al ciberespacio. La descomposición de los géneros convierte la palabra “binario” en “binarie” o “binarix” y al pronombre “ella” en elle/ellx quebrando así la identificación sexual. @ssssssssssserpiente elle/ellx sostiene que ser binarie es “resistir a la invisibilidad, a que nos invaliden, a que irrespeten nuestros pronombres porque les importa más una letra que nuestra identidad”. @maumangel sostiene que ser no binarie “es un viaje forzado de descubrirse porque no hay una idea cultural de no binariedad en la cual apoyarse”. @Mymotherslittlebluebird afirma lo siguiente: “puedo contar con que mis amistades, hermana, deidad, demás no-binaries vean que no soy hombre o mujer. Yo soy yo... (Varios autores, 2020, p. 21).

Cibermae androide fetichista, autor del artículo “Habitar el kink”, afirma que creció en una casa donde “el mundo de la fantasía era el lugar de la perversión” (2020). Encuentra fascinación en el sadomasoquismo y asegura no haber salido del closet y quizá por ello le resulten tan atractivas las cuerdas. Este personaje que resulta tener sexo biológico femenino (lo sabemos porque le molestó que le crecieran los pechos) aboga por hallar una “manade” en el ciberespacio que tenga inquietud por experimentar el BDSM y piensa que quizá encuentre “une trabajadore sexual que nos oriente sobre las prácticas o que nos introduzca en el arte de la dominación y sumisión” (2020, p. 59). A continuación, sostiene: “el cuerpo es el espacio donde el lenguaje del deseo se habla”. El cuerpo, entonces, no es solo el lugar en el que se experimenta el deseo, sino también donde se produce, imagen que libera las infinitas posibilidades del erotismo. Este artículo contiene un fuerte sentido de irreverencia hacia los valores instituidos, irreverencia que, seguramente el mundo de la disidencia sexual de las generaciones previas no estaría dispuesto a hacer público.

Eve Kosofsky Sedgwick refiere a la nostalgia de Allam Bloom por el abandono del armario, demanda indispensable para la organización política de las identidades homoeróticas. Para Bloom la represión sufrida en ese espacio de confinamiento lo convirtió en un lugar propicio para la creación cultural. Por esa razón le preocupa que el deseo homosexual salga del closet, pues ello conducirá a la pérdida de su vigor. Sedgwick, en cambio, asevera que la actividad política ha permitido ganar amplios espacios en la esfera pública. Un regreso al armario conduciría a un retroceso de lo andado. En la óptica de Bloom, entonces, la vía de la lucha por adquirir los derechos

del mundo hetero y la vía de experimentación subjetiva son contradictorias e irreconciliables. En estas páginas se ha podido apreciar que, más bien, los caminos abiertos por esas luchas que demandaron la salida del closet han ampliado el espacio posibilitando a nueva generación abocarse a la búsqueda de nuevas formas de experimentación de la vivencia corporal y de reinención del erotismo. La ocupación del espacio público por parte del mundo de la disidencia sexual en las últimas décadas y, en particular, en los últimos años, ha conducido a su creciente empoderamiento. Sin duda el matrimonio igualitario se encuentra en la ruta de la normalización del mundo LGBTI, pero la ampliación de los espacios intelectuales de reflexión sobre las subjetividades homoeróticas y trans, ha permitido que las nuevas generaciones busquen posesionarse en la vida pública, asumirse frente al mundo social como sujetos de plenos derechos y atreverse a desafiar no solo la heteronormatividad obligatoria, sino las mismas identidades de la disidencia sexual. Retomamos las palabras de Rubino que reproducimos en la introducción a este texto en torno a la existencia de una tensión irresoluble entre disidencia y normalización, tensión en la que, a final de cuentas, debemos ubicarnos para entender las dinámicas propias que, a partir de la experiencia histórica, van transfigurando y dotando de nuevos sentidos a las subjetividades.

CONCLUSIONES

En estas páginas hemos transitado por los procesos de transformación de la cultura política creada por comunidades fundadas en el deseo homoerótico en Costa Rica. Nuestro trabajo dista mucho de iluminar las múltiples subjetividades colectivas que pueblan este mundo social. Nos concentramos en las identidades que se constituyen en las últimas décadas del siglo XX, aquellas integradas por gays y lesbianas con el fin de apreciar su proceso de transformación en la vida cultural y en la teatralidad de la arena política. Partimos de una coyuntura de afirmación identitaria para culminar en otra donde una nueva generación abre el camino hacia la disidencia identitaria. En la experiencia del espacio público del bar encontramos un hilo conductor que permite establecer una continuidad durante el período explorado. Este ha sido espacio de creación y reproducción de las colectividades aquí estudiadas, así como el lugar dilecto para cimentar nuevas subjetividades, paso fundamental en la producción de dispositivos estratégicos que han hecho posible enfrentar la fuerza avasallante de la heteronormatividad obligatoria.

Pero también el bar ha constituido uno de los pocos (sino el único) espacios amables donde se hace posible superar la anomia social vivida en el resto de los lugares de sociabilidad, incluyendo la vida familiar. Por ello en alguna forma ha sido un espacio de reinven-

ción del mundo familiar. La carga emotiva que este contiene explica por qué hitos fundamentales de los movimientos de la disidencia sexual están relacionados directamente con la represión sufrida en este lugar de convivencia: la redada al bar La Torre en 1987 constituye un momento fundacional en la participación política. Dos décadas después la Ruta del Beso Diverso surge de esa herida infringida en un espacio apropiado para la expresión de los afectos. En alguna forma el espacio íntimo, amable de la casa se desplaza a esos lugares compartidos que la convivencia ha ido cimentando como propios.

Elegimos para este trabajo dos movilizaciones del siglo XXI: La Ruta del Beso Diverso e Invisibles. Si bien en sus inicios el movimiento de la disidencia sexual estuvo concentrado en la lucha en el terreno legal por ganar espacios institucionales, las movilizaciones indagadas tienen como objetivo estratégico tomar las calles demandando el respeto a la propia existencia, lo que incluye el derecho a su plena expresividad. Se trata de una juventud menos permeada por los traumas vividos en los primeros pasos de la visibilización, que ha podido tomar provecho de los pequeños pero significativos logros obtenidos por la generación precedente y, por tanto, asume con creciente audacia el reto de la participación política.

La rebeldía de la disidencia sexual contra el mandato heterosexual ha construido comunidades que, por una parte, buscan sustituir vínculos fundamentales para estar en el mundo social y, por otra, en alguna medida han logrado constituir espacios subjetivos capaces de evadir el influjo del poder hegemónico en torno a la sexualidad y el género. Estos espacios han posibilitado nuevas formas de experimentación del erotismo entendido en su sentido más amplio. Sus integrantes ocupan un lugar de privilegio para llevar a cabo esa hermenéutica de sí de que nos habla Foucault, conducente a abrir las posibilidades de ser y estar en el universo. Las colectividades que en estas páginas estudiamos, ávidas de apropiarse de las potencialidades de los saberes desarrollados en el mundo globalizado para vivir la disidencia sexual, han encontrado en la teorización queer atractivas propuestas de reinención de sí, distanciándose de la fuerza que la identidad ha tenido en la generación previa. Nos acercamos a estas nuevas formas de politización de la disidencia sexual y de género a través de la literatura, advirtiendo cómo a partir de la deconstrucción del concepto de identidad, pero en particular de las tradicionales identidades gays y lésbicas, se pretenden construir nuevos horizontes relacionales. Las comunidades de la disidencia sexual del siglo XXI se muestran más anuentes a desafiar frontalmente la homofobia, a provocar a la sociedad heteronormada invadiendo las calles con su propia expresividad afectiva y a radicalizar los fundamentos del sexo y el género haciendo explotar

toda categorización. En estas páginas nos acercamos a estrategias de desafío de la sociedad heteronormada intentando ingresar en las sutilezas de los discursos enunciados y corporales para aprehender la riqueza de los nuevos lenguajes de la disidencia sexual sin dejar de lado sus estrategias de comunicación con el mundo heterosexual, estrategia clave en la afirmación en el espacio público. Esperamos que estudios futuros continúen explorando las potencialidades de estas nuevas propuestas de ser y estar en el mundo.

BIBLIGRAFÍA

Alvarado, Alexander (2013). Curriculum GLBTI en Costa Rica. *Revista Gente 10*, 104, 48-51. https://issuu.com/ferick87/docs/gente_10

Alvarenga Venutolo, Patricia (2012). *Identidades en disputa. Las reinenciones del género y de la sexualidad en la Costa Rica de la primera mitad del siglo XX*. San José: Editorial UCR.

Arguedas, Gabriela (2016). Putas, invisibles e incurables: categorías identitarias emergentes, resistencia y emancipación en Costa Rica a inicios del siglo XXI. En Ronny J. Viales y David Díaz (Eds.). *Historia de las desigualdades sociales en América Central Una visión interdisciplinaria. Siglos XVIII-XXI* (pp. 612-626). San José, Costa Rica: Centro de Investigaciones Históricas de América Central

Beso diverso (2012). Salga de la caverna. No discrimine. <https://besodiverso.wordpress.com/>

Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, Diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.

Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.

Castillo, Marco (2011). Por la igualdad total. *Revista Gente 10*, 97, 44.

Castillo Rojas, Marco (2013). Adelante, siempre adelante. *Revista Gente 10*, 112 (24).

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

Cibermae Androide Fetichista. Habitar el kink. *Orgullo*, 7 (7), 57-61.

Editor (17 de junio de 2012). El movimiento de los invisibles: incluye a todos los invisibles. *El periodococr*. <https://elperiodococr.com/el-movimiento-de-los-invisibles-incluye-a-todos-los-invisibles/>

Eribon, Didier (2004). *Herejías. Ensayos sobre la teoría de la sexualidad*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Fuentes, Carola (2012). La tolerancia sigue siendo discriminación. *Revista Gente 10*, Edición Especial: Derechos Humanos, 4-5.

González Barboza, Sofía (2020). Todo al revés pero todo a mi tiempo. *Orgullo*, 7 (7), 8-10.

Guerra, Lucía (2011). Subjetividades lesbianas en los espacios no inscritos de la subjetividad. *Aisthesis*, 50, 157-171 <http://ojs.uc.cl/index.php/RAIT/article/view/3146>

Halperin, David (2000). *San Foucault. Hacia una hagiografía gay*. Tucumán: Cuadernos del Litoral.

Halperin, David (2007). ¿Qué quieren los hombres gay? Sexo, riesgo y la vida subjetiva de la homosexualidad. *Página Litera. Revista de Psicoanálisis*, 7, 74-90.

Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Hernández López, Irma (2020). La invisibilización como metáfora: Una categoría de análisis para identificar el proceso de invisibilización en problemáticas sociales. *Revista Trama*, 9 (1), 100-131.

Invisibles Costa Rica Organización Comunitaria. <https://m.facebook.com/InvisiblesCR/>

Jiménez Bolaños, José Daniel (2017). De lo privado a lo público: la celebración del Orgullo LGBTI en Costa Rica. 2003-2016. *Diálogos*. 18 (1). <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/25719/27724#:~:text=Diversos%20acontecimientos%20claves%20del%20movimiento,la%20inspiraci%C3%B3n%20para%20escoger%20ese>

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

Maffesoli, Michel (2007). *En el crisol de las apariencias*. México D.F.: Siglo XXI.

Minwala, Omar (2008). Hombres que tienen sexo con otros hombres... pero NO Son gays. *Revista Gente 10*, 81, 6-8.

Movimiento Creativo (11 de junio de 2012). Invisibles Costa Rica You-Tube. <https://www.youtube.com/watch?v=vIHPTTp3-8>

Página del Movimiento Invisibles (2012-2014). Invisibles Costa Rica https://www.facebook.com/InvisiblesCR/?ref=page_internal

Quesada, Erick (2011). Escuché en una charla hablar del término heterosexualidad... *Revista Gente 10*, 97, 18.

Quesada, Erick (2014). Pregúntale a Erick. *Revista Gente 10*, 117, 21-22.

Quesada, Erick (2016). Derechos humanos para todas y todos. *Revista Gente 10*, 130, 28.

Ramírez, Alonso (2013). *El beso en resistencia en Costa Rica*. *Spleen Journal*. <https://www.vice.com/es/article/bn4ebm/el-beso-en-resistencia-en-costa-rica>

Redacción (11/6/2012). Los “invisibles” se dejan ver para defender los derechos humanos. <https://archivo.crhoy.com/los-invisibles-se-dejan-ver-para-defender-los-derechos-humanos/tecnologia/redes-sociales/>

Rincón Parra, Juliana. Costa Rica: Miles marcharon por los derechos humanos. *Global Voices*. <https://es.globalvoices.org/2012/06/22/costa-rica-miles-marcharon-por-los-derechos-humanos/>

Roe, Michelle (2016). *Mujer alada pero rota no vuela*. San José: Uruk Editores.

Rojas González, José Pablo (2020). Las anécdotas de un “paria con voz”: el hombre gay en una selección de relatos de Cartas a hombres (2018). *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 17(1). doi: <https://doi.org/10.15517/c.a.v17i1.3945>

Rojas Campos, Sonia Marsela (2021). *Diferencia: epistemogonías y epistemovisiones desde América Latina. Una perspectiva para pensar las Ciencias Sociales*. Heredia: Universidad Nacional, Tesis de Doctorado.

Rubino, Atilio (2019). Hacia una (in)definición de la disidencia sexual Una propuesta para su análisis en la cultura. *Revista Luthor. Entender, destruir y crear*, 39, 62-80

Salas Guzmán, Margarita (10/3/2017). Beso Diverso/FDI Palabras de Cierre – Seminario Regional de Parlamentarios por la Acción Global (PGA). <https://www.pgaction.org/pdf/activity/Presentacion-Margarita-Salas.pdf>

Schifter Sikora, Jacobo (1989). *La formación de una contracultura. Homosexualismo y Sida en Costa Rica*. San José: Ediciones Guayacán.

Ulloa, David. Luis Negrón (21/agosto/2012). *Si algo muestra mi literatura es que se puede resistir*. Entrevista, <http://www.redcultura.com/php/Articulos993.htm>

Ulloa, David (2018). *Cartas a hombres*. Costa Rica: Juanjo Muños Knudsen-Feliz-Feliz.

Ulloa, David (2020). *Cartas a hombres*. San José: EUNED.

Vargas, Luis Paulino (2014). Soñar con los pies en la tierra. Diversidades sexuales en Costa Rica. Aportes para la historia de una lucha inconclusa. *Revista Gente 10*, 116, 30-31.

Vargas, Luis Paulino (2017). Antes de los 80s. *Exposición*

histórica vamos a besarnos. Antes de los ochenta. Frente por los Derechos Igualitarios. <http://expo.fdi.cr/>

AA. VV. (2020). ¿Cómo se siente ser persona no binaria en Costa Rica? *Orgullo*. 7, 20-22.

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

HACIA UNA REVELACIÓN ¿PLENA? DEL AMADO EN LA POESÍA HOMOERÓTICA MASCULINA COSTARRICENSE

Ronald Campos López

HACIA LA VISIBILIDAD DE UN EROTISMO OTRO

En el marco de celebraciones del Bicentenario de la Independencia de Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá,¹ aprovéchese la ocasión para visibilizar un segmento de la literatura, más específicamente de la poesía, del cual escasas veces -por no decir nunca- se habla. Se trata de la poesía homoerótica. Aunque también existe una producción femenina, se abordará, por el momento, la masculina.

Poco a poco, la poesía erótica costarricense fue saliendo de lo conservador y el recato del pudor y la timidez dice Rojas (1987) entre 1950 y 1980 (Monge, 1984), hacia una apertura mayor; dentro de la cual Chase (2000) señala la expresión homoerótica. Sin dar nombres de autores, este crítico menciona que el homoerotismo literario comenzó a hacerse público y, entre temores y osadías, lentamente se alejaba de los cánones de disfrazar al amado y de crear máscaras de toda índole para disimular la realidad poetizada.

Chase (2000) no da fechas de inicio para la apertura del homoerotismo masculino en el panorama literario costarricense. Sin

1 Belice es la única nación de Centroamérica que no se independiza de España en 1821, sino del Reino Unido en 1981.

embargo, y aunque Chacón (2016) señala primero que a partir de los 60 y luego de los 80, Obando (2008) apunta que dicho tema, en narrativa y poesía, aparece a mediados de los 60, gracias a la influencia de las tradiciones europea y latinoamericana. Obando (2008) establece que el poemario -aún con un tono discreto- *Los reinos de mi mundo* (1966) y la novela *Los juegos furtivos* (1967), de Chase, inauguran esta apertura. Chacón agrega:

El pionero es Alfonso Chase quien comenzó a escribir sobre el tema, no abiertamente en un principio, pero sí a partir de una nueva sensibilidad que anunciaba una intención de sacar del closet literario, ya no solo el tema de la homosexualidad, sino en general el de la sexualidad misma y las relaciones con el cuerpo que ello implicaba (2016, p. 136).

En diferentes poemas, Chase reclama desde, 1966 hasta 1978, la urgencia de sacar del clóset los cuerpos, deseos, amores y palabras homosexuales no solo en el nivel social, sino también en el literario, con el fin no solo de mitigar el orden sexual, los discursos y las tecnologías biopolíticas en Costa Rica; sino también permitir a los sujetos gays² satisfacer su necesidad de decirse y vivir democráticamente la intimidad y el erotismo y, así, configurar paulatinamente otra realidad nacional -y aun un mundo- más tolerante e inclusivo. Sin embargo, aunque los discursos contra el orden sexual y los convencionalismos han estado presentes desde sus inicios en la estética chasiana, la enunciación homoerótica no siempre ha sido abierta, por lo menos en su poesía. Lo evidencia así una compleja serie de recursos de homotextualización, que apunta hacia la clandestinidad, el encubrimiento y la marginalización (Campos, 2019).

Gracias a la investigación en curso, de la cual deriva este trabajo, se han rastreado poemas homoeróticos en 1) la producción de Jorge Charpentier a partir de 1955, 2) *Chátm o La resolución*

2 Autores y críticos de algunas regiones de América Latina y España, en su discusión teórica y práctica de la teoría cuir, prefieren utilizar términos como “marica”, “loca”, “puto”, “bollera”, entre otros, con el fin de no arrastrar mediante términos “gay” o “queer” huellas de colonialidad o la expresión cultural del sistema neoliberal actual del universalismo. En Costa Rica, no obstante, ni los poetas en estudio ni la mayoría de la crítica literaria utilizan en sus textos líricos o académicas denominaciones equivalentes a aquellas primeras (como podrían ser “playo” o “tortillera”); por lo general, emplean “gay” -en menor cantidad los poetas- y “queer”, pero no reproduciendo la colonialidad, sino con el mismo esfuerzo de asumir una postura contrapolítica y decolonial, donde también se interceptan los géneros, etnias, clases, estatus migratorios, según las prácticas literarias o culturales por analizar. En este sentido, pues, se usa en este capítulo el término “gay”.

(1960), de Ioan Vidal; y 3) *Corazón de una historia* (1962), de Ricardo Ulloa Barrenechea. Empero, en el cruce de poemas paradigmáticos como “Transparencia” (Charpentier, 1955), “Ciudadano perpetua realidad” (Vidal, 1960) e “Y tú tan cerca...” (Ulloa Barrenechea, 1962), se configura y funda el *paradigma de la doble vida*, el cual marcará la homopoética u homotextualidad en la poesía costarricense³; esa escritura desde el clóset, de la que habla Quesada (2004); una poética, por usar un verso de Charpentier (1977, p. 44), “del tiempo miserable en el ropero”.

La consolidación y efectividad literaria y sociopolítica de este paradigma se puede entender debido a las formaciones social, discursiva e ideológica por las que, en Costa Rica, desde la primera mitad del siglo XX hasta hoy, los homosexuales han sido percibidos y retratados mayoritariamente de forma negativa como sujetos nocturnos, anormales, inherentemente criminales, desequilibrados mentales, portadores de enfermedades venéreas, afeminados, travestis, viciosos, pederastas, degenerados (congénitos), sodomitas, pecadores, invertidos, aberrantes, sexualizados, perversos, agresores, violentos, asociados a clases bajas... (Alvarenga, 2012; Sequeira, 2020). En suma, en el siglo XX, el homoerotismo fue concebido como enfermedad y pecado; según la lógica discursiva, oscilaba “entre la locura (que implicaría la enajenación del individuo) y la criminalidad, que remite a un sujeto que domina sus impulsos sexuales y, por tanto, elige si se ubica en el mundo de la moralidad o en el de la perversión” (Alvarenga, 2012, p. 291). De ahí que multas y condenas para actos de sodomía se impusieran hasta 1971, cuando del Código Penal de Costa Rica se suprimió la homosexualidad como delito, “aunque otros términos relacionados con dicha infracción siguieron apareciendo hasta su eliminación final en el 2013” (Sequeira, 2020, p. 70).

Pese a este contexto, tanto en la homopoética como en la sociedad costarricense se observan esfuerzos estéticos y políticos por ir revelando al ser amado, pero ¿plenamente? No. Ello se da transitoriamente hacia una abierta (con)vivencia homoerótica. En ese tránsito, aún se mantiene la tensión entre represión y el deseo de decirse homosexual, lo cual implica continuar el trabajo de des-ocultación (Mateos-Miera, 2003), a través de los indicios que (des)velan, homograféticamente (Edelman, 1994; Martínez, 2001), al amado.

3 Losada (2013) utiliza el término “homopoética” para referirse a los textos literarios que manifiestan o hablan de temática erótica homosexual.

Como dijera Gómez Garrido (2011), los mismos sujetos que se han visto excluidos de la sociedad por las ideologías dominantes y el lenguaje solo pueden deshacer esa marginación mediante otro nuevo lenguaje, cuyo fundamento no es solo romper la marginación, sino también expresar unos sentimientos otros, diferentes a los de la mayoría; de ahí la necesidad de un lenguaje acorde con sus experiencias e identidades. Este nuevo lenguaje busca “que las palabras tabú pasen de la oscuridad del interdicto y lo ocultado a la claridad de lo dicho o confesado aun dejando ciertos puntos en entredicho, en la sombra” (Pérez Arias, 2004, p. 8).

Sito en este punto intermedio entre lo dicho y lo oculto, se analiza una muestra textual de 29 poemas de Charpentier,⁴ Vidal,⁵ Ulloa Barrenechea,⁶ Chase,⁷ Alexander Obando,⁸ Jorge Chen⁹ y Luis Antonio Bedoya,¹⁰ publicados entre 1955 y 2015. En esta muestra, se identifican, como parte de un método de análisis hermenéutico y correlacional que se está diseñando, nueve recursos de homotextualización y estrategias retóricas, por los cuales se va desvelando paulatinamente al amado: 1) la presencia redentora del amado; 2) la aceptación de la homosexualidad; 3) la desorientación del antecedente de los pronombres; 4) evidencias precisas del cuerpo masculino; 5) la visión fragmentaria del cuerpo del amado; 6) la tensión entre símbolos espectaculares e imágenes claras y símbolos nictomorfos y ambigüedad; 7) la caracterización masculina; 8) la representación juvenil de los amantes y 9) la referencialidad clásica. A continuación, se explicarán los primeros ocho, pues en otro espacio se dará a conocer el noveno.

4 “Transparencia” (1955) y “Marea alta” (1967)

5 “Y luego con resentimiento...”, “La parte alterna amantes”, “Él no con ella mas jovial con otro”, “Desnudo...” y “[Más pasión que yo en marcha y mejor dispuesto]” (1960)

6 “Inerme en el azul”, “Montañas en azul dormidas”, “Un mirar en azul”, “Poema” y “Brillo del norte” (1962)

7 “Labio del día” y “A un mismo tiempo” (1974), “Coda” (c.1976-1990), “A quien buscare el corazón de los lugares” (1982) y “III” (1984)

8 “Durmiendo con ellos (sobre textos de Kenneth Koch y Robert Frost)”, “Contradanza”, “Cartagena con retrato” y “Ducha y adiós” (2010)

9 “Tercer nocturno marino”, “Cuarto nocturno marino”, “Quinto nocturno marino”, “Contante y sonante en la noche”, “La pasión a chorros”, “De la lidia arenisca” (2011) y “Soy marinero” (2014)

10 “El vino de Sade” (2015)

RECURSOS DE HOMOTEXTUALIZACIÓN Y ESTRATEGIAS RETÓRICAS

LA PRESENCIA REDENTORA DEL AMADO

Arriba se mencionó “Transparencia” como uno de esos tres poemas que configuran y fundan el paradigma de la doble vida en la homoerótica costarricense. En este poema, la concepción de la homosexualidad como pecado nefando tan significativamente patente en Costa Rica lleva al sujeto lírico a condenarse espiritualmente, a retratarse moralmente perverso; aunque, simultáneamente, a practicar su homoerotismo y, a través de este, experimentar cierta redención.

El sujeto lírico utiliza el desdoblamiento de primer grado (vv. 3-4, obsérvese cómo el pronombre átono del conglomerado “se te” marca la acción reflexiva) y de segundo grado¹¹ (vv. 1-2, 5) para representarse a sí mismo, por un lado, como un “ángel” caído -al respecto los símbolos catamorfos “abismo” y sangre-¹² por haber quebrantado la prohibición religiosa y haber cometido pecado nefando; por otro, como un ser de “niebla” que vive solo, reprimiéndose en la oscuridad. Sin embargo, representa al tú lírico como un “ángel” sagrado, ser luminoso y mensajero, no sin antes presentarlo también como un ángel caído, ya que en los versos 8-11 se remite a la figura mítica de Lucifer, quien como rayo, fulgor o estrella de la mañana (“pulmón amarillo”) fue arrojado in illo tempore (v. 11) desde el cielo contra la tierra según el relato bíblico, contra el mar según el poema charpentiano.

Pese a esta representación que arrastra la condena del objeto lírico (el otro homosexual), el sujeto lírico, al revelársele este ángel, queda fascinado. Tal fascinación lo lleva a utilizar la exclamación (vv. 12-15) y el paralelismo para exaltar su revelación en el epifonema (vv. 17 y 29). Obsérvese, no obstante, que el sujeto lírico se vale intertextualmente de la alusión mítica de Lucifer y retóricamente de la visión fragmentaria del cuerpo (“tórax”) y la elusión metafórica (“erecto corazón de acacia”) para (entre)decir el género de este “ángel”. El sujeto lírico comparte eróticamente con su “ángel”, pues se entrega a su presencia en la soledad positiva del encuentro amoroso. La “acacia” dota no solo de dureza al pene de este “ángel”, sino también de la capacidad de resucitar y redimir, como Jesús (Chevalier y Gheerbrant, 1988); por eso, tiene el poder para sacar al sujeto lírico de su “abismo”, de los atributos que el habitus homofóbico le ha conferido estigmatiza-

11 López-Casanova (1994) distingue dos grados de desdoblamiento: el primero se logra cuando, a través de una segunda persona gramatical, el yo reflexiona sobre sí mismo; el segundo emplea una tercera persona gramatical para alcanzar una impersonalidad y, por ende, distanciarse, esconderse, encubrirse o disfrazarse.

12 Los símbolos catamorfos remiten al abismo y a la caída (sexual, moral) de la carne (Durand, 1982).

damente y él ha incorporado en su ser y sus autorrepresentaciones. En consecuencia, el objeto lírico también dota al hablante con una nueva palabra igualmente espectacular, solar: un verbo de vida que le permite superar y contrarrestar su soledad represiva y la condena espiritual:

Ángel despedazado detrás de las columnas
oliendo a *soledad* y a cera.
¿cómo se te cayó el abismo
y la *muchedumbre roja*?
Ángel despedazado y canto de piedra.
Llegó el juicio de las horas,
de lo que hicimos blasfemando tus alas y tu color de nada.
Como un pulmón amarillo
cruzaste el aire
y fuiste a reventar al mar
cuando eran vírgenes las olas.
¡Cómo gritar ahora
que no caíste del cielo
si te volviste a la *niebla*
y al puño de mis manos!
Ángel de tórax vivo
y erecto corazón de acacia,
te llamo para pedirte
el *color amarillo*
de tu garganta nueva,
y el dolor del caos
y la duda del aire.
Verte venir del mar
era quedarse solo
y con una sola palabra.
Desnudo de tú tan cerca
y lleno de ti en la transparencia sola.
Cuando salgas del mar y de la Tierra,
deja tu erecto corazón de acacia
en mi *soledad* de cera!¹³
(Charpentier, 1955, pp. 45-46)

13 El resaltado de una palabra o frase en esta cita y subsiguientes es del investigador.

Esta nueva palabra se puede encontrar igualmente en “A quien buscare el corazón de los lugares”, pues el sujeto lírico recibe también del amado la palabra necesaria para romper el silencio, dejar atrás la doble vida y comenzar a revelar el homoerotismo: “Tú me das lo esencial, la palabra para hacer del silencio un recuerdo antiguo y de mis párpados algo semejante a la nostalgia” (Chase, 1982, p. 115). Esta nueva perspectiva le permite compartir y gozar con su amado, a medida que eufemizan la soledad patológica y la convierten en una soledad íntima positiva y pública.

LA ACEPTACIÓN DE LA HOMOSEXUALIDAD

En el poema “III”, se presentan dos macrounidades (vv. 1-4 y vv. 5-11), en cuyas unidades temáticas principales (vv. 1-2 y vv. 5-8) el sujeto lírico desafía al objeto lírico a aceptarse y declararse. Por eso, en las unidades temáticas de apoyos (vv. 3-4 y vv. 9-11), lo condiciona para que hablen libre y francamente sobre sus cuerpos, ellos y su orientación homosexual, una “condición” que es tan normal como la heterosexualidad, bisexualidad, asexualidad, pansexualidad o demisexualidad; pero que, según el orden heteronormativo, constituye una “condición” basada en perversiones adquiridas o modificables. El sujeto lírico se planta desnudo e invita a su compañero a deponer la represión y resistencia que le impide entregarse al homoerotismo, aun cuando el mismo sujeto lo exprese restringidamente (v. 8). He aquí esa tensión entre aceptación y silencio, la cual al ser superada a través del homoerotismo les permitirá a los amantes ampliar su ser como pareja y agentes sociales. Dice el poema:

*El reto es que lo aceptes.
Que hablemos de los cuerpos que tenemos.*

*Aquí está mi desnuda condición.
Aquí estoy con mirar de piel entera.*

*El reto es que no admitas resistencia.
que me aceptes
gemido entrañable
que no dice su gemido.*

*Pongamos a crecer nuestra mirada.
El reto es que no admita resistencia
tu desnuda y hermosa situación de estar conmigo.
(Charpentier, 1984, p. 21)*

LA DESORIENTACIÓN DEL ANTECEDENTE O CONSECUENTE DE LOS PRONOMBRES

Desde el título “Durmiendo con ellos (sobre textos de Kenneth Koch y Robert Frost)” Obando (2010, p. 38), el sujeto lírico emplea el pronombre de tercera persona plural para referirse catafóricamente a textos de Kenneth Koch (1925-2002) y Robert Frost (1874-1963) tal y como lo indica el subtítulo. Estos dos poetas estadounidenses son claves para comprender la estrategia retórica que desde el lema textual del paratexto se despliega en el poema: la poesía del primero suele estar caracterizada por un registro poético críptico u oscuro; la del segundo, por su sencillez y amor a la naturaleza y lo rural, su individualismo, ironía y humor. Dado que el sujeto lírico utiliza el dicho pronombre para sustituir a múltiples antecedentes, entre ellos a los amantes masculinos, se puede deducir que toma intertextualmente de la poesía de Koch una estrategia retórica para (des)enmascarar a los objetos líricos y de la poesía de Frost, el impulso humorístico al jugar, simultáneamente, con la vacilación de los antecedentes.

No se puede mantener el pacto de lectura de que “ellos” únicamente refiere a los “textos de Kenneth Koch y Robert Frost”, como indica el subtítulo. Dentro del poema, sus antecedentes son otros más. En cinco ocasiones anafórica o catafóricamente son claros: unos perros (v. 6), unos fragmentos de estrella (v. 18), los “muslos” y “miembros exangües” de unos hombres (vv. 28-29), las figuras de Federico García Lorca y Arthur Rimbaud (vv. 59) y los pezones de un amigo (v. 95). Incluso, en un pasaje, los consecuentes pueden ser también la figura de Roberto Sosa, poeta hondureño, y una “uruguayaya de Tibás” (vv. 103-104). Luego, en ocho ocasiones, simplemente, resulta ambiguo establecer el antecedente o consecuente. Podría pensarse de entrada que son los textos citados en el subtítulo, a los cuales se ha prosopopeyizado; no obstante, el contexto sugiere que se puede tratar de hombres con quienes se duerme en distintos escenarios.

Frente a esta ambigüedad, es inevitable que los antecedentes y consecuentes expresos lleven a la persona lectora a decodificar lo no dicho y a actualizar los espacios en blanco en el texto (Eco, 1987). Especialmente, acudirán para esta tarea, los indicios de los versos 28-29, 59 y 95, pues, respectivamente, refieren a partes del área genital masculina, a otros dos poetas reconocidos por su homosexualidad y a esa parte erógena que, en este caso, queda claro pertenecen a un hombre. En todo caso, la omisión es mayor a una simple elipsis, porque se afectan el sentido y su inteligibilidad. Valiéndose de esto y de cierto efecto producido por la distancia referencial del desdoblamiento de segundo grado, entonces, el sujeto lírico juega a evadir o distraer la claridad del antecedente o consecuente, aunque, como se dijo, haya referencias a que “ellos” son amantes masculinos:

Por eso,
siempre con *ellos*:
con los muslos
y miembros exangües como
disfraces de un viejo ropero.
[...]
yo en la playa o en el cine...
durmiendo con *ellos*.

[...]

Y luego,
durmiendo con *ellos* en los aviones y los trenes
[...]
Porque en San Juan del Norte
los senos y los muslos
se abren a la noche como esporas,
y nosotros, a pesar de la guerra,
dormimos con *ellos*.

[...]

Bajando del tren al perro del guardián
para *hacer el amor* en el cabús,
y siempre,
durmiendo con *ellos*.

[...]

Decirle detrás de la oreja
que no tenga miedo,
que a todos les pasa durmiendo con *ellos*.
Por entre ruinas;
sobre las grúas del transporte;
en los baños de los hoteluchos y
bajo las narices de sus tíos,
durmiendo con ellos.

Sin la clara luz de una luna de Málaga.
Sin el ronroneo de las palmeras de Limón
pero durmiendo con *ellos*.
(Obando, 2010, pp. 39-42)

Como se observa, esta desorientación del antecedente lleva a reflexionar sobre la tensión de disimular el defecto de la homosexualidad y el volverla decible. Disimular o afirmar la homosexualidad y exhibirla voluntariamente implica que, si ya la identidad es “un espacio de impugnaciones y de conflictos políticos y culturales” (Eribon, 2001, p. 110), el homoerotismo incrementa las dimensiones de este espacio y arriesga con seguir negando o devolverles a los sujetos gays sus libertades.

EVIDENCIAS PRECISAS DEL CUERPO MASCULINO

Ante las elusiones metafóricas del pene, se comienzan a ofrecer marcas gramaticales masculinas, adjetivaciones o aspectos del contenido que dejan claro el género de ese cuerpo del “amante desmedido” (Chen, 2011, p. 41). En “Brillo del norte”, el sujeto lírico exclama su deseo vehemente por ese “ser querido”, que es capaz de proporcionarle sobre su cuerpo o “campo” su “robusta caricia” (Ulloa Barrenechea 1962, p. 100). En “Contradanza”, se enuncian las prendas que vestía ese “cuerpo desnudo, como el suyo”: “El overol y el calzoncillo en el asiento” (Obando, 2010, p. 23).

En estos tres casos, se empieza a inscribir ese gesto de exhibir literaria y políticamente el homoerotismo. Este es “un gesto de provocación o un acto militante” (Eribon, 2001, p. 149), pues dicha exhibición, al brotar de la misma energía que mana de la vergüenza, no solo deconstruye esta última, sino que también tuerce la hegemonía heteronormativa, promueve la transgresión, provoca a los prohibidores y conduce la no “obligación de silenciar lo que se es” (p. 160).

LA VISIÓN FRAGMENTARIA DEL CUERPO DEL AMADO

Si como mecanismo de ambigüedad difumina cualquier claridad totalizadora sobre el cuerpo del objeto lírico y mantiene la identidad fragmentada y la confesión incompleta del sujeto homosexual (Campos, 2019), la visión fragmentaria en el tránsito hacia la plenitud, por una parte, se encauza a reconfigurar, a rearmar las imágenes propias y vitales de los sujetos gays en el disfrute y realización de sus deseos eróticos; a ofrecer los gérmenes de la subjetivación y, por tanto, de las nuevas imágenes dinámicas que vienen a movilizar la fuerza creadora de la libertad identitaria, social, política y erótica de dichos sujetos.

Debido a estas imágenes, el poema pasa a ser un “texto-cuerpo”, en el que se inscribe tanto “la necesidad de escribir y utilizar un lenguaje abierto e incisivo” (Losada, 2013, p. 45); así como la necesidad de gozar y exhibir el poder vital y político del homoerotismo. Así, el texto queda subordinado al cuerpo de los amantes gays, y viceversa:

“el cuerpo es el texto del deseo” (p. 46) a como el poema es el cuerpo del deseo. Este “palimpsesto vivo” (p. 46), esta doble existencia y relación del “texto-cuerpo”, motiva la escritura del homopoema, la vivencia y (con)fusión de los cuerpos homoerotizados.

Por otra parte, la visión fragmentaria del cuerpo permite identificar múltiples receptores de sensaciones -“órganos y partes, internos y externos” (Losada, 2013, p. 61), hacia los cuales el ritmo y movimiento eróticos distribuyen la intensidad del placer, de modo que cada una de estas partes del cuerpo es un escenario particular donde se traslada la ocasión y oportunidad del deseo y de la fruición con el otro.

La suma de todos estos escenarios o puntos neurálgicos convierte globalmente al cuerpo del amado, al decir de Preciado (2002), en un dildo, ya que la fragmentación del cuerpo introduce poética y políticamente una distribución asimétrica de placeres, sensaciones y reacciones anatómicas, intensidades sensitivas y motrices, diferentes y válidas todas en distintas zonas erógenas, más allá de las reducidas únicamente a los órganos reproductivos. La lógica del dildo rompe y abre las delimitaciones espaciales del homoerotismo y una arquitectura corporal e institucional distinta, en la que se gestionan ciertas partes del cuerpo designadas no-sexuales como campos simbólicos y políticos, donde la intensidad erótica opera para la realización física, psíquica y social de los sujetos gays deseantes. De esta manera, el homoerotismo y dicha arquitectura se situarían allende toda regulación o privatización de los órganos o partes del cuerpo con miras a la naturalización de la reproducción sexual.

Tomando en cuenta, pues, estas reflexiones sobre el espacio del “texto-cuerpo”, cabe preguntarse: ¿se puede vincular esta fragmentación del cuerpo con el *des-encadenamiento* de la duración (Bachelard, 1978, 2002) y, en consecuencia, de la temporalidad natural del rito de la reproducción (Preciado, 2002)? Respuesta: a como se rompe la exclusiva concentración del placer en los llamados órganos sexuales, igualmente se rompe el devenir histórico del tiempo concreto y la linealidad de la tecnología sexual, ya que, al distribuir asimétricamente los placeres y promover sensaciones y reacciones en distintas zonas erógenas, se consolidan múltiples escenarios sobre el cuerpo *dildorizado*, donde el tiempo se des-encadena y, en consecuencia, se experimentan más bien instantes discontinuos, llenos tanto de placer como de duración; es decir, una “temporalidad fractal constituida de múltiples “ahoras” que no pueden ser el simple efecto de la verdad natural de la identidad sexual o de un orden simbólico” (Preciado, 2002, p. 21). En estos instantes, los sujetos gays son capaces de renovar(se), crear(se) y soñar(se) sus cuerpos, deseos

y la totalidad de su ser; así, cada instante es una realidad decisiva, cuya expansión y profundidad *son*, se viven sobre cada parte u órgano corporal particularizado, para permitirle a cada uno de los amantes, individualmente primero y luego en conjunto, el in-cadenamiento: la liberación del encadenamiento del tiempo concreto para sumergirse hacia dentro de sí mismos y en la caída hacia arriba de la sublimación vertical. De ahí que erótica y poéticamente estos sujetos homosexuales asciendan carnal-espiritualmente, a medida que, sobre los puntos neurálgicos de sus cuerpos, sobre los espacios de su tiempo vivido, se va trazando un ritmo erótico pleno, que estimula y realiza la contemplación unitiva entre objeto-sujeto lírico y la ensoñación poética.

El *des-encadenamiento* de la duración y la temporalidad fractal, entonces, permiten al sujeto y objeto líricos vivir discontinua y plenamente su homoerotismo al recorrer los múltiples órganos y partes de sus cuerpos, ahora “significantes sexuales” (Preciado, 2002, p. 22), desde los cuales, y por los cuales se emiten, producto de la fruición y la ensoñación poética, las imágenes-fragmentos-gérmenes nuevos de sí mismos: las conquistas de la enunciación y la visibilización del homoerotismo. Ese que, a como declara el sujeto lírico cheniano, puede realizar recorriendo de múltiples modos los múltiples escenarios del cuerpo fascinante del amado: “Me muero por vos; pero no lo saqué de contexto. / *Es tu cuerpo* lo que diferencia tu punto del mío, eso es todo. / *Podría recorrerlo de mil maneras*/ en esta arena que reclama hoy sacrificios” (Chen, 2011, p. 41).

En fin, todo lo anterior se deduce a partir del amplio inventario de zonas erógenas de los cuerpos de los amados (tabla 1), que se puede identificar en poemas donde poco a poco se enuncian con claridad las referencias al otro varón o indicios menos vedados. Estas partes, como se verá, forman parte de metáforas impuras o puras (Fernández, 1979), imágenes tradicionales o visionarias (Bousoño, 1985) y prosopopeyas, que buscan vitalizar la expresión cada vez más abierta del homoerotismo.

Tabla 1. Partes de los cuerpos masculinos

<i>Partes corporales</i>	<i>Citas textuales</i>
Piel	“La pradera de tu <i>piel</i> ” (Vidal, 1960, p. 13); “Que mis remos boguen en tu boca,/ en tu cuerpo descansados se reclinan y se duerman en las ondas de tu <i>carne</i> ” (Ulloa Barrenechea, 1962, p. 81)
Oreja	“Tu <i>oreja</i> sudorosa ya me pulsiona ¹⁴ el alma” (Chen, 2011, p. 56)
Rostro	“besar el ramo de su <i>cara</i> ” (Vidal, 1960, p. 35); “Digamos que en la noche de tu <i>rostro</i> / he descubierto al pueblo” (Chase, 2016, p. 71)
Frente	“Toda tu <i>frente</i> resplandeciente me recoge” (Ulloa Barrenechea, 1962, p. 57); “En el escondido pliegue/ de tu <i>frente</i> se paseaba el olor de los lirios” y “vas a quedar/ en el secreto de todas tus sonrisas/ con el cielo en la <i>frente</i> y con un astro” (Chase, 2016, pp. 71 y 92)
Ojos	“ <i>Ojos</i> , olas con que te beso largamente entre los muslos de tus pechos blancos, floreciendo despejados” y “¡Oh azules de tus <i>ojos</i> ” (Ulloa Barrenechea, 1962, pp. 81 y 98); “tus <i>ojos</i> prendieron en la noche/ como faros en un muelle desierto” (Bedoya, 2015, p. 52); “la lluvia crecida por tus <i>ojos</i> ” (Chase, 2016, p. 71)
Mejillas	“Ven, acerca tus <i>mejillas</i> a mis labios” y “en el jardín de tus <i>mejillas</i> hechas rocío, esplendente brillo del norte” (Ulloa Barrenechea, 1962, pp. 82 y 101)
Hoyuelos	“Mi pasión se esconde en tus <i>hoyuelos</i> / que puedo surcar sin problemas” (Chen, 2011, p. 40)

14 Neologismo cheniano

Boca	“ <i>Boca</i> , dulcísima puerta por donde penetro a tu entraña más honda, más lúcida”, “Que mis labios oren en tu <i>boca</i> palabras ya olvidadas”, “ilumina tu boca de esa luz de tus años azules” y “brotadas aguas que del ayer corrieron castas, hoy detenidas sobre tu <i>boca</i> ” (Ulloa Barrenechea, 1962, pp. 81, 82, 99 y 101); “Quiero estrechar tu <i>boca</i> a este vino” (Bedoya, 2015, p. 51)
Labios	“Y sin muerte ya, solo en tus <i>labios</i> vivo”, “besa mis ríos que de mi frente brotan claros hacia tus <i>labios</i> ” y “No, deja que tus <i>labios</i> palpe” (Ulloa Barrenechea, 1962, pp. 82, 99 y 100)
Lengua	“para que pasés tu <i>lengua</i> por los poros” (Chase, 2016, p. 79)
Hombros	“Abrazar con el calor de/ mi mano sus hombros húmedos” (Obando, 2010, p. 41)
Pecho(s)	“Mi aurora esmeralda/ Canta en tu <i>pecho</i> ” (Vidal, 1960, p. 13); “Reclina tu <i>pecho</i> / ¡oh cielo mío!/ sobre mi hombro cansado” y “Ojos, olas con que te beso largamente entre los muslos de tus <i>pechos</i> blancos, floreciendo despejados” (Ulloa Barrenechea, 1962, p. 57 y 81)
Tórax	“Ángel de <i>tórax</i> vivo” (Charpentier, 1955, pp. 45)
Corazón	“Tu <i>corazón</i> se adormece frente a los gritos placenteros/ que lechean ¹⁵ los tuyos” (Chen, 2011, p. 40)
Espalda(s)	“Pequeño perfume comienza las <i>espaldas</i> ” (Vidal, 1960, p. 34); “Me he pasado la tarde/ pensando en tu <i>espalda</i> como/ en la cuenca más llena de atunes” (Obando, 2010, p. 27)
Brazo(s)	“alargas tu <i>brazo</i> inquieto” y “Sol desprendido como unos <i>brazos</i> que fuertes arropan al corazón” (Ulloa Barrenechea, 1962, pp. 58 y 98)
Manos	“tus <i>manos</i> adorables” y “la dulce quietud de tus adolescentes <i>manos</i> ” (Ulloa Barrenechea, 1962, pp. 82 y 99); “en tus manos estalla el pan” y “tus <i>manos</i> banales” (Chase, 2016, p. 71 y 92);

¹⁵ Neologismo cheniano

Dedos	“y en la alegría de tus <i>dedos</i> la vida es útil y limpia” (Chase, 2016, p. 71)
Entraña	“Boca, dulcísima puerta por donde penetro a tu <i>entraña</i> más honda, más lúcida” (Ulloa Barrenechea, 1962, p. 81)
Caderas	“ <i>Caderas</i> y muslos de nube ardientes en el viento” (Ulloa Barrenechea, 1962, p. 57)
Regazo	“llorando su destino en tu <i>regazo</i> ” (Ulloa Barrenechea, 1962, p. 58)
Pubis	“transgredir su <i>pubis</i> ” (Obando, 2010, p. 41)
Pene	“siempre con ellos:/ con los muslos/ y <i>miembros</i> exangües como/ disfraces de un viejo ropero” (Obando, 2010, p. 39); “Tu <i>sexo</i> turgente se yergue ante mí como si fuera ave acrisolada” (Chen, 2011, p. 56)
Ingles	“A su dios inmaculado en la <i>hornacina de las piernas</i> ” (Vidal, 1960, p. 35)
Muslos	“ <i>Caderas y muslos</i> de nube ardientes en el viento” y “los muslos de tus pechos blancos” (Ulloa Barrenechea, 1962, pp. 57 y 81); “siempre con ellos:/ con los <i>muslos</i> / y miembros exangües como/ disfraces de un viejo ropero” (Obando, 2010, p. 39)
Pies	“nieve de sol con que penetro besándote tus <i>plantas</i> ” (Ulloa Barrenechea, 1962, p. 82)

La visión fragmentaria del cuerpo del amado comparte con la visión, en tanto que mecanismo de ambigüedad (Campos, 2017), la “piel”, las “entrañas”, el “rostro”, los “ojos”, las “mejillas”, la “boca”, los “labios”, el “tórax”, el(los) “pecho(s)”, el “corazón”, el(los) “brazo(s)”, las “manos”, el “pubis”, el pene, el(los) “muslo(s)”¹⁶ y los “pies”. Sin embargo, en un impulso de abandonar poco a poco la ambigüedad, se amplía el repertorio; por eso, ahora se incorporan al inventario la “oreja”, órgano receptivo (como la vagina o el ano) en la simbólica sexual, pues recibe la penetración de la palabra, es decir, la estimulación erótico-auditiva (Chevalier y Gheerbrant, 1988); la “frente”, asociada con la fascinación luminosa, sensualidad, sensorialidad

16 En la visión “entre los *muslos* de tus *pechos* blancos, floreciendo despejados” (Ulloa Barrenechea, 1962, p. 81), cabría interpretar que el sujeto lírico está acostado frente al amado, de modo que ve sus “muslos” y “pechos” en una sola dirección, de ahí que ambas partes se fusionen, casi ilógicamente en la visión.

y felicidad que provoca el amado en el sujeto lírico; los “hoyuelos”, los cuales atraen al sujeto lírico pues connotan belleza, alegría, confianza, seguridad emocional y una actitud receptiva y comunicativa; la “lengua”¹⁷, la cual participa del simbolismo de lo ígneo, ya que por su movilidad enardecen los poros del sujeto lírico; los “hombros”, vinculados con la desnudez, la provocación del deseo y la invitación a yacer juntos y a la penetración; la(s) “espalda(s)” “significan la potencia, la fuerza de realización” (Chevalier y Gheerbrant, 1988, p. 474), de ahí que simbolizan la motivación y fuerza vitales y las ganas de actuar, concebir y (co)operar activamente en el homoerotismo; los “dedos”, índices de vida y centros nerviosos relacionados con apetitos sexuales y prácticas eróticas (caricias, masturbación, o penetración) (Chevalier y Gheerbrant, 1988); las “caderas”, símbolo del esfuerzo, los movimientos y la posesión eróticos, la felicidad y el amor (Chevalier y Gheerbrant, 1988); el “regazo”, símbolo de la intimidad¹⁸ que connota acogida y protección, pero también refiere al placer de sentarse sobre el amado y ser penetrado; y las “ingles”, las cuales, por ser el punto de unión del abdomen bajo y los muslos, adoptan los simbolismos de estos últimos.

Por último, apúntese que la visión fragmentaria predomina en la poesía de Ulloa Barrenechea (1962), en medio de esa tensión por (des)decir al amado. Al igual que en esta homopoética, en la de Vidal (1960) coexiste dicha tensión. Con respecto a la de Chase, señálese que los tres poemas seleccionados de su antología de 2016 son de fechas anteriores (“Labio del día” y “A un mismo tiempo” de 1974 y “Coda” c. 1976-1990); así las cosas, su homopoética continúa la misma tensión expresiva de un (des)velamiento paulatino, de Vidal (1960) y Ulloa Barrenechea (1962). Por su parte, en la homotextualidad de Obando se observa una mayor apertura a la expresión homoerótica.

LA TENSIÓN ENTRE SÍMBOLOS ESPECTACULARES E IMÁGENES CLARAS Y SÍMBOLOS NICTOMORFOS Y AMBIGÜEDAD

En la poesía de Vidal (1960), se encuentra un poema paradigmático de la tensión entre símbolos espectaculares, que alumbran el ambiente poético y dan claridad momentánea al género de los amantes y su homoerotismo en la enunciación; y símbolos nicto-

17 “La lengua se considera como una llama, pues de ella tiene la forma y la movilidad” (Chevalier y Gheerbrant, 1988, p. 634).

18 Los símbolos de la intimidad agrupan aquellos relacionados con los continentes y los contenidos, las imágenes de la interioridad y el reposo, debido al gesto del acurucamiento y el reflejo digestivo (Durand, 1982).

morfos¹⁹, que esconden y difuminan al mismo tiempo las figuras y género de aquellos.

A como lo anuncia el motivo temático vivencial del título, cada vez más se va aclarando la figura del objeto lírico en el poema “Desnudo...” La reticencia remite a la expresión cancelada de la ambigüedad, la transición que se comienza hasta llegar a una enunciación homoerótica clara:

No sé quién eres
y te amo
He dejado abierta toda una noche
Mi ventana esperándote
Temblé de sospecha al verte
Venir en la penumbra.

El alba está aquí
desnuda
Entraste sin llamarme
desnudo.

Después supe quién eras
Por las huellas de sal y arena
En un espejo con tu sombra
Una mañana.
(Vidal, 1960, p. 8)

En la primera macrounidad (vv. 1-6), el sujeto lírico manifiesta, con rasgos del surrealismo hispánico,²⁰ cierta incertidumbre con respecto

19 Los símbolos nictomorfos se refieren al ámbito de las tinieblas y la oscuridad (Durand, 1982).

20 El surrealismo, tanto en España como en América Latina, no tuvo un desarrollo ortodoxo a lo francés. Los poetas vanguardistas de ambas orillas, comprometidos con la forma y la fenomenología, cuestionaban y criticaban absolutamente el automatismo psíquico puro, principio de André Breton que se interpretó como sinónimo del surrealismo. El surrealismo hispánico permitió la expresión de crisis personales, poéticas y sociales (Geist, 1993). Dentro de lo personal, el lenguaje onírico dejó expresar y no a la vez el erotismo; así, se creó un código que, pese a su carácter jeroglífico o por él, aleja al poeta de la sociedad, pues se trata de un lenguaje de instinto, subconsciente para la expresión de lo tabú frente a la lógica moral. En virtud de esto, las figuras oscuras, indefinidas, *irreales* o pertenecientes a otra realidad, las cuales se contempla y sobre las que recae la luz física o la luz de la consciencia, usadas para referirse al amado homosexual redundan en la poesía surrealista de *Un río, un amor* (ver “Sombras blancas”, “Razón de las lágrimas” o “¿Son todos felices?”), de Luis Cernuda; y en *Cuerpo perseguido* (1946) (ver “Resurrección”, “Posesión luminosa” o “Alba rápida”), de Emilio Prados. Aparecen, pues, relaciones intertextuales entre las poesías de Vidal (1960), Cernuda y Prados.

a la identidad del objeto lírico. Pese a ser oscuro, ama su presencia indefinida, onírica, *irreal*. No obstante, conforme el “alba” rompe la “noche” y lo onírico y aclara el espacio clandestino en la unidad temática de marco temporal (vv. 7-8), revela “desnudo” al amado en la unidad temática principal (vv. 9-10). El pie quebrado intenta confundir, haciendo pensar que el adjetivo del verso 10 califica al sujeto lírico. Empero, si se revisa la construcción de las cláusulas de estas dos unidades temáticas en la segunda macrounidad (vv. 7-10), se observa una homosintaxia²¹ (tabla 2), que evidencia una hipálage de “desnudo”, ya que este, en realidad, califica al objeto lírico y, por ende, revela su género e identidad masculinos. En apoyo de esto, el uso de aquel mismo adjetivo en el título programa catafóricamente de quién realmente es atributo. Analizado esto, pues, no quedan ya dudas sobre el género e identidad del amado.

Tabla 2. Homosintaxia presente en “Desnudo...”

El alba	está	aquí	desnuda
<i>Sujeto</i>	<i>Verbo</i>	<i>Complemento circunstancial</i> ²²	<i>Complemento predicativo</i>
[Tú]	Entraste	sin llamarme	desnudo

En la tercera macrounidad (vv. 11-14), el sujeto lírico termina de identificar a su amado por su olor, sabor (“sal”) y los recuerdos de las experiencias que han compartido juntos en el tiempo (“huellas de [...] arena”); antes reprimidas, no dichas, ignoradas o temidas, guardadas solo para él, nunca públicas para la sociedad (v. 13); ahora, completamente, desveladas para sí y todos, de manera que se encuentra ante su amado de forma plena (“espejo”).

21 Este fenómeno consiste en “aplicar un mismo «modelo» sintáctico a una serie de unidades de sentido (frases, cláusulas...), de modo que, al repetirse el esquema (el «modelo»), se desarrollen varios *conjuntos* formados por el mismo número de elementos y con el mismo orden también” (López-Casanova, 1994, p. 110).

22 Pese a las diferencias en el tipo del sujeto (nominal en el primero, desinencial en el segundo), el verbo (copulativo en el primero, intransitivo en el segundo) y del complemento circunstancial (de tiempo en el primero, de modo en el segundo), el esquema sintáctico se mantiene.

Este poema de Vidal (1960), podría decirse, constituye, por antonomasia, *el paradigma de la transición reveladora del amado*, pues dicho paso desde la noche hacia el día, desde lo inconsciente hacia lo consciente, desde lo privado hacia lo público, tiene implicaciones estéticas y políticas no solo en el nivel poético, sino también social, dado que 1) invita a superar el paradigma de la doble vida; 2) motiva la expresión individual -y, por tanto, colectiva- de experiencias homoeróticas con cierto empoderamiento, libertad y claridad; y 3) llama al reconocimiento y aceptación de los sujetos y deseos disidentes, por parte de otros homosexuales y personas lectoras metonimia de la sociedad, allende la estigmatización, discriminación, injuria y violencia. A la luz de este poema, se puede comprender el resto de los recursos de homotextualización y estrategias retóricas que viabilizan la transición hacia la expresión plena del amado.

LA CARACTERIZACIÓN MASCULINA

La caracterización masculina del objeto lírico se consigue a través de 1) la igualdad de su cuerpo con respecto al del sujeto lírico; 2) la ponderación de varias potencias suyas, 3) sus comparaciones y metaforizaciones; y 4) su vinculación con la sensualidad de frutas y especias.

Primeramente, el sujeto lírico de “Tercer nocturno marino” se vale del hebraísmo “imagen y semejanza” en su sentido más literal, para sugerir la igualdad corpórea entre él y el objeto lírico: “No cabe mayor entrega/ para que los amantes sean felices y lleguen al culmen, / y, sin embargo, me llega el turno/ *para deshacerte a mi entera imagen y semejanza*” (Chen, 2011, p. 40). Sus cuerpos tienen un parecido natural; por eso, el sujeto lírico sabe cómo abordar el cuerpo de otro hombre pues, conociendo el suyo, sabe de alguna manera cómo profundizar en su anatomía, recorrer sus cualidades y perderse en la semejanza de su deseo y espíritu. Esta igualdad, sin duda, contrasta con la opacidad presente en “Soy marinero” (Chen, 2014), por la cual no se sabía si el objeto lírico es un hombre o una mujer, a pesar de que intertextualmente se juegue con la imagen especular del sujeto lírico cernudiano: “iguales en figura, iguales en amor, iguales en deseo” (2005, p. 93).

En segundo lugar, se enfatiza la potencia física y dominio del amado (“*robusta caricia* que el viento frágil acariciar no puede”, Ulloa Barrenechea, 1962, p. 100; “Amor, que me obligas con tu mortífera obediencia”, Chen, 2011, p. 51); la potencia de su voz grave y sonora, cuyo sonido es el agente activo que cala en el sujeto lírico, en la poesía de Chase (“porque en tu voz/ *vocación de campana*”, 2016, p. 71); y la potencia músico-kinestésico-mágico-erótica, en la poesía

de Obando, pues, en el diálogo-frotamiento de sus cuerpos, en su dilatación armoniosa y entrega acompañada, el sujeto lírico descubre este complejo potencial en su amado mientras ejecuta el rondó²³. De esta manera, la música y la danza -símbolos del progreso²⁴- marcan la rítmica erótica del deseo que surge entre ambos varones, así como las cualidades creadoras-artísticas del amado, en tanto que se toca, seduce al compañero y genera musicalmente su excitación:

Vos y yo
nacemos al diálogo
con el arco raspando las cuerdas.

Vos entreabrís la boca
mientras los brazos se tensan
en el esfuerzo del rondó,
y separando las piernas
me recordás al demiurgo
que con el gesto de una sola mano
construye
la arquitectura del cuerpo.

Tal vez es que te veo con poderes
para dominar este calor que nos agobia
(2010, p. 25)

En tercer lugar, por un lado, se compara al amado principalmente con el “sol”, a fin de resaltar la masculinidad, fuerza, imponencia, elevación y trascendencia de su ser: “Cuerpo que se anima:/ brazos y pechos desnudos como *el sol*” y “*Sol desprendido* como unos brazos que fuertes arropan el corazón” (Ulloa Barrenechea, 1962, pp. 40 y 98). Por otro lado, se lo metaforiza en forma de ser sagrado y luminoso, según se mencionó, en la poesía de Charpentier: “*Ángel de tórax vivo/ y erecto corazón de acacia*” (1955, p. 45); y en forma de animal comparándolo de paso con un “martillo” para resaltar su virilidad, su atractiva brusquedad y potencia sexual: “Te forja la belleza prohibida/ Semejante a un golpe/ *De martillo viril/ En aumento/ Animal mío*” (Vidal, 1960, p. 13).

23 Forma musical profana francesa de la Edad Media. Se basa en la repetición de un tema musical, caracterizado por la aparición constante de un estribillo y un texto amoroso.

24 Los símbolos del progreso pertenecen a un esquema rítmico asociado con los utensilios y el símbolo del árbol, pues connotan el avance del ser humano a medida que acepta lo positivo del tiempo (Durand, 1982).

Dándole una forma precisa a ese “animal”, los sujetos líricos charpentiano y cheniano eligen al “toro” para representar las anteriores cualidades del amado: “aunque *brame ese toro de sal* que hay en tus ojos” (Charpentier, 1967, p. 19); “*Tu pasión se entrega a mi boca deseosa/ de hacerte dar bramidos de insolencia*” (Chen, 2011, p. 40). La arena de la playa marco espacial de los nocturnos de Chen (2011) estimula al sujeto lírico para ensoñarse, en la arena taurina, y a través de una metáfora tauromáquica extendida, como “toro”, al amado como “matador” y al ritmo homoerótico como una lidia:

El matador conquista con sus movimientos soberbios;
su cuerpo exuda ante la víctima obediente,
de atávico estrabismo sensual, a los instintivos gozos.

El matador hierde con su portentosa daga;
su cuerpo se inmola para que la víctima cumpla
su papel sangriento de deseado amor, expectante a sus embates.

El matador se lanza una y otra vez al ataque;
su cuerpo se gratifica de sudor y de vista altiva,
cuando la víctima no claudica a sus delirios.

El matador cumple su faena en vítores quejumbrosos;
su cuerpo no obedece más a su pasión primera
pues la víctima se lamenta, en tumefacta unión, transida.

.....

Víctima y matador se complacen en la arena mullida.

Son la luna y el mar los testigos,
cuando no las estrellas...
(Chen, 2011, p. 60)

El hablante lírico, valiéndose del desdoblamiento de segundo grado, crea un correlato objetivo,²⁵ cuyo modelo compositivo es híbrido, ya que, en principio, responde a un esquema sintético, pues en la quinta macrounidad (vv. 13-15) se condensa la complacencia

25 Un *correlato objetivo* comprende un objeto, una situación ficcional, un acontecimiento histórico o un personaje (real o ficticio), sobre el cual el hablante poemático emite, en personal (1ª singular) o impersonal (3ª singular), un discurso, referencia o descripción, siguiendo ciertas coordenadas espaciotemporales históricas o ficcionales, ante un público interlocutor presente, inferido o imaginado (Cuvardic, 2016).

homoerótica de los actantes líricos vestidos de “toro” y “matador” en el marco espacial de la playa. El bloque analizante, sin embargo, está compuesto por un esquema simétrico, pues las cuatro macrounidades (U_1 : vv. 1-3; U_2 : vv. 4-6; U_3 : vv. 7-9; U_4 : vv. 10-12) repiten la misma distribución de unidades temáticas: en su primer verso la principal y en los otros dos la de apoyo. A través, pues, de este bloque analizante, se metaforizan los movimientos, el sudor, el goce y la sensualidad de una mirada bizca (U_1); el falo y la penetración (U_2); el placer, el aguante y la satisfacción de la penetración (U_3); los gemidos, el éxtasis orgásmico y la fatiga de la consumada unión (U_4).

Es imperativo profundizar en las implicaciones de este uso de la metáfora tauromáquica en un poema homoerótico. Pártase de la estrecha relación que existe entre las corridas de toros, el género y la nación. Las corridas de toros son un espectáculo del que participan exclusivamente hombres heterosexuales; (casi) nunca mujeres ni homosexuales abiertamente declarados, a los cuales se les discrimina y excluye por igual no solo en este *festejo*, sino también en la sociedad. El torero ha sido considerado la personificación de la masculinidad hegemónica, “basada en la valentía, la fuerza y la violencia, encarnada en la virilidad guerrera del torero” (Castro Devesa, 2020, p. 202). Así las cosas, las corridas de toros funcionan como regulación de las relaciones de género y se vinculan con la nación, pues contribuyen a reproducir no solo la definición de lo viril, sino también la heteronormatividad y, por consiguiente, la racional administración militar, política, económica y cultural del Estado en manos de los hombres (Castro Devesa, 2020).

Tomando en cuenta lo anterior, ¿hasta qué punto la metáfora tauromáquica empleada en el poema de Chen (2011) traslada a los sujetos homosexuales la regulación de género binario? ¿O más bien la deconstruye por tratarse de dos hombres? Pese a ser dos varones, ¿sigue reproduciendo el sometimiento del otro, travestido de bestia, para el beneficio de un hombre identificado con lo viril y lo racional? Se puede responder que dicha metáfora no pretende trasladar la regulación del género binario a los actantes líricos, ya que al ser justamente gays, ponen en crisis la división genérica que las corridas de toros contribuyen a reproducir. El hablante lírico se apropia de una metáfora vinculada con la masculinidad tradicional y la utilizarla para representar y (re)construir a dos hombres que gozan su erotismo intensa y placenteramente. Esa metáfora, inicialmente asociada a la virilidad hegemónica, ahora les sirve a los actantes para acceder a la fantasía homoerótica, al juego creativo, poético, libre y satisfactorio a través de la ensoñación y de prácticas, como el sexo anal, calificadas como inmorales o depravadas por el orden heteronormativo. Así,

desde dentro de este orden, deconstruccionistamente (Derrida, 1986), los actantes líricos, investidos de toro y torero, crean y ofrecen un suplemento sobre la organización social de la diferencia sexual. No solo evidencian cómo opera “la confrontación entre los modelos generizados subalternos y los modelos generizados hegemónicos” (Castro Devesa, 2020, pp. 2002-203); sino que también inscribir y visibilizar, poética y políticamente, otra masculinidad dentro del espectro de las masculinidades.

Pásese a examinar en otra metáfora la relación dolorosa-placentera del homoerotismo y esta masculinidad *otra*. Se trata en esta ocasión de una metáfora militar extendida, presente en “La pasión a chorros”, poema sobre el cual Campos (2019) analiza las huellas ortográficas y gramaticales en “tus pecho musculoso”, el equívoco de “aguijoneas” y el travestismo lingüístico de doña Inés. Obsérvese, pues, cómo la tensión de (des)decir al amado coexiste en un mismo poema, pues la siguiente metáfora se orienta a superar la ambigüedad que los elementos anteriores habrían podido haber generado en el poema durante las dos primeras estrofas:

Si, al conquistar, combates mi querencia dolorosa
y me empecino en degustar tu sexo de robusto combate
con palabras que ya no me obedecen,
Amor, que en “tumultuoso tropel” quebrantas
mi solvencia reputada y religiosa.

No me defiendas de tus brazos
y aplaca toda ira divina.
Y no te olvides de enseñarme tus muslos y tus nalgas;
por ellos iría yo a blandir al infinito tus gloriosas hazañas.
(Chen, 2011, p. 51)

Como se ve, el goce homoerótico se traduce en términos de dolor, producto del enfrentamiento de dos cuerpos masculinos que impactan, riñen, ejercen y liberan su fuerza a través del sexo oral, órdenes (in) cumplidas, ruidos, (des)aceleramientos, apetito sexual o furia, por los cuales se pierde la castidad o se vive sin temor ahora aquello que alguna vez se temía porque era entendido como pecado nefando. Como botín de guerra, no solo se posee al otro, sino que también se le ordena enseñar los “muslos” y las “nalgas”, partes del cuerpo que, según se ha dicho, excitan a los sujetos homosexuales, por un lado; y, por otro, muestran los enrojecimientos, rasguños, rastros de caricias y de la penetración; marcas del encuentro sexual que, para el sujeto lírico, son las banderas que sobre su cuerpo han dejado las “hazañas gloriosas” de su amado.

Por último, se vincula al amado con frutas y especias, dado que ellas se relacionan con la expresión de deseos sensoriales, la sanación y la prosperidad (Chevalier y Gheerbrant, 1988); estas dos últimas, en el caso de sujetos homosexuales, se pueden relacionar con la felicidad de su aceptación, realización y convivencia no solo en lo erótico, sino también en lo cotidiano.

En el poema de Vidal (1960) “[Más pasión que yo en marcha y mejor dispuesto]”, se presenta el encuentro y unión eróticos de los dos varones amantes. La intensidad de su amor, su felicidad, crea un “desorden”, en el que el sujeto lírico se entrega al placer doloroso (“injusticia violenta”), a medida que accede al cuerpo de su amado, lo recorre, lo degusta, extrae de él o su pene como de frutas secreciones (acaso saliva, líquido preseminal, semen), mediante los besos o el sexo oral. Tales secreciones son las muestras de su excitación y la prosperidad de su goce: “*Cuando el desorden se esboza me llamo feliz/ Me abandono de lleno a la injusticia violenta/ Rasgo de coraje de pelar frutas de miel/ De rodillas bebiendo el jugo*” (p. 60). Esta relación entre excitación y secreciones y frutas se encuentra reforzada por los epígrafes tanto del susodicho poema (“Sigamos el viento *maduro...*”, Vidal, 1960, p. 11); así como de “Y luego con resentimiento...” (“Una mano sucia llena de dedos/ semejantes a *cerezas maduras*”, p. 13).

En “Cuarto nocturno marino”, el sujeto lírico disfruta plenamente el cuerpo de su amado: en encuentros de intensa carga erótica, el objeto lírico provoca y se aprovecha del sujeto lírico, quien sin reparos se entrega a él y alivia, satisface sus llamados, su necesidad de placer, sus jadeos o gemidos, con gestos y prácticas sensoriales, metaforizados como “frutos marinos”: “Aunque siempre lo he sabido, me ofrecés tu cuerpo *in extremis,*/ cada vez que yo cedo a tus reclamos y a tus sobornos/ de amante desmedido que sabe de la carne sus debilidades,/ cuando sé paliar un sonido con frutos marinos” (Chen, 2011, p. 41).

En “Contante y sonante en la noche”, se presenta un juego (literal o metafórico), por el cual el sujeto lírico accede sin prejuicio a negociar y pagarle a otro varón por placer en un encuentro casual. Desde la primera estrofa, el sabor dulce y agradable del “coco” y el olor fresco y sabor picante del “jengibre” se amalgaman para connotar la provocación, lo apetecible que está el amado, su cuerpo, la intensidad del deseo homoerótico del sujeto lírico y, por consiguiente, la satisfacción que aquel salda en este, al darle el goce por que ha pagado: “Intento escabullirme con sigilo después de la *paga;*/ tus muslos lo han sido en la noche de coco y jengibre./ Contante y sonante me has endilgado a la saciedad;/ pero los amantes no pueden esgrimir así su solvencia” (Chen, 2011, p. 48).

En fin, todas las ponderaciones, comparaciones, metaforizaciones y vinculaciones anteriores brindan indicios del género

masculino e imagen varonil del amado, pero también intensifican su fuerza, la sensualidad de su cuerpo y el deslumbramiento, la apetencia y el dolor-placer que genera aquel en el sujeto lírico.

LA REPRESENTACIÓN JUVENIL DE LOS AMANTES

Los jóvenes son parte de las experiencias añoradas por los sujetos líricos o incluso los amantes son abstraídos por su propia juventud. Pese a ello, en este tránsito hacia la revelación de los amados, se los describe mediante metáforas, epítetos surrealistas o retratos como jóvenes en el momento presente de las experiencias homoeróticas; por ejemplo, durante el reposo íntimo que los actantes líricos tienen previa o posteriormente al acto sexual: “me acaricias con *tus pétalos de niño* mientras duermo contemplándote”, “¡oh adorada ilusión sobre *tus labios niños*, sobre mi campo ya en paz dormido!” (Ulloa Barrenechea, 1962, pp. 58 y 100).

Sin embargo, la referencia a lo juvenil trasciende estos tropos y dicción o de pensamiento, pues se llega a (re)presentar a dos jóvenes gays, quienes empoderados y revolucionariamente (de)muestran su convivencia, deseos y sueños a la vista de todos. En “Cartagena con retrato”, se (re)presentan dos chicos, quienes suelen quedar en el espacio público de “Una calle de Heredia en especial” (Obando, 2010, p. 31), para conversar y fantasear con viajar juntos a Cartagena. La cercanía de sus cuerpos durante las pláticas genera tensión sexual, cuyas evidencias son sus erecciones: “El cambio no se registraba a no ser bajo los pantalones” (p. 31). El sujeto lírico describe a ambos con el siguiente retrato: “*Y es que entre los dos no sumábamos/ treinta y cinco años. / Él con su pelo oscuro y lacio;/ con su padre alcohólico y su lecho muerto. / Yo con mi inglés y mi poesía/ con mi padre lejano y somocista*” (p. 31). Ellos provienen de dos familias, cuyos padres representan regímenes de opresión: el uno al orden heteronormativo que violenta y mata a los hombres con la obligada asunción de la masculinidad tradicional; el otro a la dictadura somocista, la cual desde 1974 estableció con el artículo 204 la sodomía como delito hasta 1990, cuando la Revolución socialista despenalizó la homosexualidad; no obstante, desde 1992, cuando la oposición reformó el Código Penal, se la volvió a condenar hasta 2008. A pesar de que en este año se derogó el artículo 204, la homosexualidad continúa siendo un tabú en Nicaragua; de ahí los múltiples y constantes casos de discriminación, violencia y crímenes de odio contra personas LGBTIQ+.

En vista de las historias patriarcales que hubieran condenado desde el espacio doméstico su orientación homosexual, estos jóvenes,

liberados de aquellos padres, de aquellos órdenes heteronormativos, y acaso por su mismo deseo y afán revolucionario juvenil de superar la prohibición y el paradigma de la doble vida, se rehúsan a asumir la privatización de su homoerotismo. Estos dos jóvenes amantes representan a los nuevos sujetos gays, libres y reivindicados, quienes viven, en alguna medida, “menos prisionero[s] de la identidad homosexual” (Eribon, 2001, p. 140). Por ello, desde dentro del habitus homofóbico, desarticulan sus restricciones con la potencia gozosa y (re)creadora de sus aspiraciones y homoerotismo, hasta llegar a establecer relaciones más libres entre sí delante de todos.

Al visibilizar su homoerotismo, por tanto, los jóvenes actantes líricos del poema de Obando (2010) no solo rompen la normalidad de medio decir únicamente los erotismos heterosexuales, sino que también se confieren a ellos y a los otros homosexuales y hombres que tienen relaciones con otros hombres la libre realización de los deseos *otros*. Así, *lo que debe permanecer en el clóset e indecible* se vuelve visible y decible gracias a una libre voluntad conquistada que, aunque individual de estos dos actantes, resulta asimismo una conquista colectiva, si se considera que: “La injuria es a la vez personal y colectiva. Se dirige a un individuo particular asociándolo a un grupo, una especie, una raza, al tiempo que trata de alcanzar a toda una clase de individuos tomando como objetivo una de las personas que la integran. La injuria opera por generalización y no por particularización. Globaliza más que singulariza” (Eribon, 2001, p. 105).

¿CODA?

Como se apuntó, estos ocho recursos de homotextualización y estrategias retóricas forman parte de un método de análisis hermenéutico y correlacional. Este se está diseñando dentro del proyecto de investigación: Erotismos LGBTIQ+ en la poesía queer contemporánea costarricense (1966-2018), cuyas metas son 1) determinar las representaciones de los erotismos gay, lesbiano, bisexual, transexual y travesti en una muestra poética; 2) interpretar las implicaciones ideológicas de las representaciones de estos erotismos; 3) relacionar críticamente tales representaciones y sus implicaciones ideológicas con los cronotopos de producción de la muestra, a fin de establecer la socialidad de los poemas; y 4) comparar dichas representaciones, con el fin de sintetizar convergencias y divergencias.

Por el momento, se trabaja en el capítulo sobre la homopoética masculina, el cual abarca tres amplios apartados: 1) La clandestinidad, el encubrimiento y la (auto)marginalización del homoerotismo masculino; 2) Hacia una revelación ¿plena? del objeto amado; y 3) Entre hombres: la abierta (con)vivencia homoerótica. En cada uno

de ellos, se establece una serie de ejes temáticos, categorías, recursos de homotextualización y estrategias retóricas, derivados de la misma muestra poética que sustenta el capítulo. Por un lado, no se ha publicado nada sobre el tercer apartado. Por otro lado, un ejercicio del método empleado en el primero se puede encontrar en el artículo de Campos (2019). Por su parte, en estas páginas, se ofrece un avance parcial de ese segundo apartado, cuyo propósito es establecer el tránsito paulatino desde el paradigma de la doble vida hacia *el paradigma del abierto homoerotismo*. Por el campo de que se dispone aquí, no se ha expuesto sobre el noveno recurso: la referencialidad clásica, la cual se suele emplear ya para, en sintonía con el orden social, sexual y el habitus homofóbico, encubrir a los amantes masculinos y sublimar la expresión de su homoerotismo; ya para, desde una postura contrapolítica, expresarlo abiertamente.

En conjunto, pues, estos nueve recursos de homotextualización y estrategias retóricas constituyen el punto de partida para examinar en los próximos capítulos de la investigación ese paradigma de la transición reveladora en la homopoética femenina y en los erotismos bisexual y trans, dado que este paradigma tiene implicaciones estéticas y políticas no solo en el nivel poético, sino también social, ya que 1) invita a superar el paradigma de la doble vida; 2) motiva la expresión individual -y, por tanto, colectiva- de experiencias eróticas disidentes con cierto empoderamiento, libertad y claridad; y 3) llama al reconocimiento y aceptación de los sujetos y deseos otros, por parte de personas lectoras -LGBTIQ+ o no, pero en todo caso metonimia de la sociedad-, allende la estigmatización, discriminación, injuria y violencia.

Ojalá este parcial método de análisis proporcionado por ahora, junto con los primeros pasos de Campos (2019), sirvan de referentes o ejemplos para otros investigadores que entretejan temáticas LGBTIQ+ no solo desde la poesía, sino también desde las narrativas, centroamericanas. Es esperable que también produzcan réplicas o adiciones en cuanto a los recursos de homotextualización y estrategias retóricas, ya que, como se dijo, derivan de la muestra textual con que se esté trabajando. Algunos de los elementos por sumar claro, si las muestras lo permiten son la (auto)identificación indígena de los actantes líricos²⁶ y una postura decolonial manifiesta, a

26 Para la selección de la muestra poética de la investigación en curso, se partió del hecho de que los sujetos de la enunciación dejen escuchar en los poemas sus voces, sus subjetividades tomen explícitamente la palabra o por lo menos presenten indicios con respecto a erotismos disidentes, y ofrezcan representaciones claras o elusivas acerca de sujetos LGBTIQ+ en contextos eróticos o existenciales afines al erotismo. No interesó en ningún momento partir de la orientación sexual ni de la identidad de

como se presentan, verbigracia, en la poesía del guatemalteco Manuel Gabriel Tzoc Bucup. Así las cosas, este método no está terminado ni es cerrado, aunque sí marca una guía concreta y detallada para un análisis más profundo y significativo de las representaciones de los erotismos LGBTIQ+ en Costa Rica, el resto de Centroamérica y, por qué no, de América Latina e incluso España.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarenga, Patricia (2012). *Identidades en disputa. Las reinenciones del género y de la sexualidad en la Costa Rica de la primera mitad del siglo XX*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Bachelard, Gastón (1978). *La dialéctica de la duración*. Madrid: Editorial Villalar.
- Bachelard, Gastón (2002). *La intuición del instante*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bedoya, Luís Antonio (2015). *La otra memoria*. San José: EUCR.
- Bousoño, Carlos (1985). *Teoría de la expresión poética*. Madrid: Gredos.
- Campos, Ronald (2017). *Lo sublime en la homopoética de Vicente Alexandre*. Filología y Lingüística, 43, 2, 11-31. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/article/view/30428>
- Campos, Ronald (2019). *La (im)posibilidad de ser y amar en la poesía homoerótica de Alfonso Chase*. Analecta Malacitana, 47, 79-116. http://www.anmal.uma.es/AnMal47/Chase_y_Chen.pdf
- Castro Devesa, David (2020). *La exclusión social y jurídica de las toreras: un símbolo de la consolidación del orden de género establecido (1895-1910)*. Arenal, 27 (1), 199-218. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/arenal/article/view/6235>
- Cernuda, Luís (2005). *Un río, un amor; Los placeres prohibidos*. Madrid: Cátedra.
- Chacón, Albino (2016), *Representaciones y elaboraciones de la homosexualidad en la literatura costarricense*. Ístmica, 19, 131-141. <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/istmica/article/view/8749/10045>
- Charpentier, Jorge (1977). *Poemas de la respuesta*. San José: Editorial Costa Rica.

género de los autores o autoras, ni de cualquier noción *sustancial* o *esencial* de estos sujetos empíricos, que viniera a condicionar o determinar los textos literarios. Por eso, como se vio en estas páginas, en todo momento se analizan los enunciados de los actantes líricos; nunca se incurre en la opción teórico-metodológica de la Estilística o de las teorías autobiográficas de suponer que quien habla en un texto poético, o literario en general, es el autor o la autora.

- Charpentier, Jorge (1984). *Tú tan llena de mar y yo con un velero*. San José: ECR.
- Charpentier, Jorge (1955). *Diferente al abismo*. San José: Paraninfo
- Charpentier, Jorge (1967). *Ritmo salitre*. San José: ECR.
- Chase, Alfonso (2000), *El amor en la poesía costarricense*. San José: ECR.
- Chase, Alfonso (2016). *Secretos perfectos. Poesía selecta de amor (1965-1995)*. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Chen, Jorge (2011). *Nocturnos de mar inacabado*. San José: Editorial Interartes.
- Chen, Jorge (2014). *Conjuros del alba*. EUCR.
- Chevalier, Jean. y Gheerbrant, Alain (1988). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
- Cuvardic, Dorde (2016). *El monólogo dramático en el discurso poético*. Káñina, 40 (1), 167-182. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/kanina/article/view/24152>
- Derrida, Jacques (1986). *De la gramatología*. México D. F.: Siglo XXI.
- Durand, Gilbert (1982). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Barcelona: Taurus.
- Eco, Umberto (1987). *Lector in fabula: la cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona: Lumen.
- Edelman, Lee (1994). *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*. New York: Routledge.
- Eribon, Didier (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.
- Fernández, Pelayo (1979). *Estilística*. Madrid: José Porrúa Turanzas.
- Geist, Anthony (1993). *El 27 y la vanguardia: una aproximación ideológica*. Cuadernos Hispanoamericanos, 514-515, 53-64.
- Gómez Garrido, Marta (2011). *La ambigüedad sexual en tres poetas de la modernidad: Lucía Sánchez Saornil, Ana María Martínez Sagi y Carmen Conde*. Tesis de maestría. Universidad Complutense de Madrid. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/13984/>
- López-Casanova, Arcadio (1994). *El texto poético: teoría y metodología*. Salamanca: Ediciones Colegio de España.
- Losada, Jesús (2013). *Homopoética comparada: Al Berto y Jaime Gil de Biedma*. Toledo: Celya.
- Martínez, Alfredo (2001). *Homografesis en Misteriosa presencia: Sonetos (1936), de Juan Gil-Albert*. En Lerner, I., Nival, R. y Alonso, A. (coord.). Actas del XIV Congreso de la Asociación Interna-

cional de Hispanistas (pp. 373-385). https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/14/aih_14_3_045.pdf

Mateos-Miera, Eladio (2003). *Máscara y verdad: identidades homoeróticas del 27*. Orientaciones: Revista de Homosexualidades, 6, 69-90.

Monge, Carlos Francisco (1984). *La imagen separada: modelos ideológicos en la poesía costarricense, 1950-1980*. San José: Instituto del Libro, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.

Obando, Alexánder (2010). *Ángeles para suicidas*. San José: Arboleda.

Obando, Alexánder (2008). *La gruta y el arcoíris*. Antología de narrativa gay/lésbica costarricense. San José: ECR.

Pérez Arias, Julia (2004). *La literatura como cura en la obra de Julia Kristeva*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/5472/>

Preciado, Beatriz (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima.

Quesada, Uriel (2004). *El escritor y la experiencia del clóset*. Ístmica, 8, 142-147. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/istmica/article/download/9182/10714/>

Rojas, Margarita (1987). *Transgresiones al discurso poético amoroso: La poesía de Ana Istarú*. Revista Iberoamericana, 53 (138-139), 391-402. <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/4336/4504>

Sequeira, Paula (2020). *La sexualidad como suceso. Análisis de la percepción periodística de la homosexualidad entre mediados de 1965 y finales de 1980*. Diálogos, 21 (2), 66-84. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/41517/42664>

Ulloa Barrenechea, Ricardo (1962). *Corazón de una historia*. San José: ECR.

Vidal, Ioan (1960). *Chaím o La resolución*. San José: s.e.

UNA ARCHIVA DISIDENTA DEL CENTRO: PRÁCTICAS ARTÍSTICAS Y LA PERFORMANCE DE GÉNERO EN CENTROAMÉRICA Y REPÚBLICA DOMINICANA

MARGA SEQUEIRA CABRERA

INTRODUCCIÓN

Una generación actual de artistas en Centroamérica y el Caribe –cinco países centroamericanos Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador y Guatemala + República Dominicana– trabajan a partir de la performance de género, con la que construyen una práctica artística y también un discurso político y crítico en torno a la disidencia sexual, sus experiencias y existencias en la región. A partir de su trabajo colocan a Centroamérica como un espacio de producción epistemológica desde la mirada de lo que usualmente se nombra como *cuir*. Estas artistas son Elyla, Nadia, la Cholla Jackson, Johan Mijaíl, Gatía Cerota y lia vallejo torres. Esta generación es heredera de una historia muy reciente de prácticas en arte contemporáneo en la región, y de una memoria histórica acerca de las corporalidades disidentes que apenas se está comenzando a construir. A pesar de que el escenario y el contexto están llenos de dificultades y complejidades, existen también, investigadorxs, gestorxs y otras personas inquietas que están determinadas a tejer redes, hurgar archivos y visibilizar discursos, para comenzar a narrar nuestra propia historia, con nuestras propias palabras y a partir de nuestras propias experiencias.

Este texto es un ejercicio de creación de archivo a partir de elementos específicos que aportan las experiencias, prácticas e investigaciones de seis artistas de la región de Centroamérica y el Caribe, así como de dos colectivas que reivindican una búsqueda genealógica

de lo *cuir* en Centroamérica. *La Archiva Disidenta del Centro* es una propuesta conceptual que se construyó a partir del encuentro de prácticas artísticas y las formas en las que estas dialogan sobre temáticas compartidas en la región en relación a la disidencia sexual. Este diálogo es el resultado de una investigación artística realizada para obtener mi título de máster en Artes Visuales y Estudios Culturales, en el que utilicé herramientas como la mediación artística para aproximarme a la recolección de datos, y la documentación poética para presentar esos datos. Posterior a esta investigación académica, diseñé un guion curatorial, a partir de las acciones performáticas y de cómo estas dialogan entre sí para interpelar los contextos, tanto locales, como regionales. Ese guion curatorial derivó en una exposición en el Centro Cultural de España en Costa Rica entre junio y agosto de 2021. La estructura de *La Archiva* surge a partir de la estructura de ese guion curatorial y de la exposición y reúne información sobre referentes, contextos, historias de vida y prácticas artísticas en Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y República Dominicana. Las preguntas principales que acompañan la creación de *La Archiva* están relacionadas con los contextos específicos en los que se insertan estas prácticas artísticas, así como los discursos que se enuncian a partir de esas prácticas, de manera que se trata de un viaje continuo entre la experiencia personal, el contexto que se habita y la relación con una región geopolítica.

La Archiva, a diferencia del archivo institucional, se interesa por registros, memorias e historias que no se consideran dentro de la historia oficial, que no son hegemónicas y muchas veces, más bien, son poco reconocidas. Por lo tanto, al utilizar una versión feminizada del concepto, deseo aludir a esas memorias secundarias, minoritarias, que se corresponden a un orden menor; es decir, que posibilitan nuevas capacidades de pensar y sentir a partir de lo que se encuentra al margen. Con *La Archiva* se busca tener en cuenta aquella parte de la historia que es negada y que muchas veces no está estudiada o siquiera nombrada. Para mí, la creación de una archiva es tanto una forma de producir memoria como de compartirla. El objetivo de *La Archiva* es su activación, divulgación e interpretación, desde distintas miradas, voces e intereses.

La propuesta de *La Archiva Disidenta del Centro* inicia con una aclaración sobre la necesidad de construir y/o recuperar la memoria en esta región específica del Centro de América, así como la relación entre esa memoria y la necesidad de archivo. Seguidamente se desarrolla más claramente el contenido de *La Archiva*, así como ciertos elementos que la configuran, como la insistencia en la decolonialidad, la búsqueda genealógica, la construcción de utopías, la resistencia

a la violencia del Estado, del fundamentalismo religioso y de la misoginia. Finalmente se plantean las conclusiones o discursos, que surgen del ejercicio de reflexión y análisis de las imágenes en relación con sus contextos.

ARCHIVOS, MEMORIAS Y MIRADAS

Un archivo es el dispositivo a través del cual se accede a los elementos que narran la memoria. Es la construcción y elaboración social de un conjunto de manifestaciones sobre o desde el pasado, en una narración que está organizada por la historia. Una particularidad de los archivos, que es necesario reconocer, es que se trata de un dispositivo siempre parcial e incompleto. Esa tensión entre el contenido y la falta es el lugar que permite trabajar sobre el archivo mismo (Kingman, 2012, p. 128).

En esta relación entre archivo y memoria, si los archivos son parciales, con más razón las memorias. En Centroamérica, trabajamos con una memoria de la que no hay recuerdos y que se construye en ese saber sobre la ausencia. La ausencia a su vez persistente porque la memoria resiste a la información. Pero, frente a esa ausencia, la memoria también se puede construir, se puede provocar. La memoria como una recreación del pasado, la inscripción en el presente del acontecimiento que falta. La memoria como dispositivo crítico de acceso al pasado en busca de reconciliación, de encuentro (Nelly Richard, 2004).

Esa tensión sobre la falta, sobre lo que se escurre en las grietas, es la tierra fértil que permite pensar en la existencia de las otras historias. La memoria que hurga en la oscuridad y en las faltas de la historia oficial es la memoria sobre la que me interesa generar archiva. Las memorias, las imágenes y los discursos que componen este texto, en muchos casos se oponen a las narraciones nacionales, como, por ejemplo, cuando afirman que las formas de organización social precedentes a las instituciones coloniales establecían otras formas de entender las corporalidades, el sexo y el género y, por lo tanto, de asignar lecturas y funciones a esas categorías.

A pesar de ser un espacio geográfico tan pequeño, el imaginario centroamericano es el de la distancia. Una distancia como la que se siente cuando hay niebla: *estamos cerca pero no nos vemos*. Las causas de esto son diversas, pero casi todas tienen orígenes en el período colonial, con relación a una imposibilidad de narrar nuestra propia historia, nuestro origen, de describir y contar nuestra existencia con nuestras propias palabras y nuestras propias formas y miradas.

Nos sentimos distantes porque nuestra mirada no está puesta en nosotros ni en lo cercano, está puesta siempre hacia afuera y hacia arriba. Se trata de una región cuya historia está conformada por múltiples momentos de llegada, de encuentro, de conflicto: una historia ancestral indígena de la cual lo que sabemos es la historia narrada por los colonizadores; una historia de la colonización marcada por las mezclas de seres humanos provenientes de regiones opuestas del planeta, con culturas, comidas, religiones, éticas, apariencias, epistemologías y saberes todos distintos que se juntaron en este territorio, pero que estaban atravesados por una relación de poder dominante desde lo europeo; una construcción de Nación con la mirada puesta, por consecuencia, en Europa; un presente neocolonizado por la influencia de los Estados Unidos en toda la región tanto geopolítica como culturalmente.

Este centro de América está marcado como objeto de deseo, definido por su estrechez y por la duda desde que Carlos V creyó que se trataba de un archipiélago. Quizás consecuencia de esa historia de deseo, Centroamérica tampoco se reconoce como parte del Caribe, espacio geográfico y simbólico con el que sin duda compartimos las mezclas, la exotización, el empobrecimiento, la desigualdad y esa mirada externa de ser paraíso. Una región que ha sido explotada tanto en sus costas, su diversidad natural, sus recursos. Un paraíso amorfo, desdibujado y de fachadas. Un paraíso para quien visita, no para quien lo habita.

El resultado de todo esto es la desarticulación regional. El desconocimiento de la otra. Por mucho tiempo significó una dificultad para el desarrollo de producciones artísticas locales, para el encuentro o la creación de un lenguaje propio. Esto también implicó un desconocimiento hacia fuera, una ignorancia de lo que sucedía en los otros países. Hasta el momento, nuestra historia política, artística e identitaria, ha sido contada por un narrador omnisciente, que, de la misma forma que el sujeto cartesiano invisible, utiliza el privilegio de su incorporeidad, para contarla como una verdad y una totalidad.

Vivir en un territorio que siempre ha sido –y continúa siendo– narrado desde afuera, construido por el deseo de ser aceptado y reconocido por los “nortes”, implica también ignorar el pasado, desconocer la memoria, renunciar a ella y aceptar la historia hegemónica. ¿Se puede hablar de memoria cuando esta se construye en un espacio social y político complejo? ¿Existe una memoria propia o verdadera en oposición a otras falsas y ajenas? La memoria de la disidencia sexual en el Centro de América es una memoria que apenas comienza a narrarse y situarse históricamente, y de la que desconocemos la mayoría de los objetos e imágenes que pueda contener. Sin embargo, esta *Archiva* es

un primer apunte de una serie de elementos, conceptos, discursos, imágenes y personajes que podrían conformar una genealogía de la disidencia sexual en esta región.

Enunciar la existencia de documentos, de información, de imágenes, de algo que dé cuenta, que afirme la existencia de afectividades, deseos, corporalidades y vínculos que no son visibilizados, es también la posibilidad de existir políticamente y no solo de forma individual; es la posibilidad de provocar devenires, así como de señalar experiencias violentas y experiencias de resistencia (Ramos y Muuzopappa, 2012). Es necesario nuestro propio reconocimiento, la posibilidad de encontrarnos como centroamericanxs y de nombrarnxs y narrarnxs, para reconstruir nuestra historia o inventarnos una memoria. Pero ya no desde la mirada externa, sino desde la mirada propia e íntima de quien se mira hacia adentro. La creación de *La Archiva* es un ejercicio necesario para narrar el presente e imaginar otras realidades y posibilidades para el futuro.

La Archiva está conformada por las imágenes, las acciones, las historias, las referentes, los discursos y los contextos de las seis artistas con las que dialogo para esta investigación. Sus prácticas artísticas son fundamentales tanto para la historia del arte centroamericano, como para la historia de los movimientos por la disidencia sexual, como para la teoría crítica, artística y política en Centroamérica, porque están en constante diálogo con sus contextos y nacen de sus experiencias personales. Estas artistas logran amalgamar temáticas sexuales junto con temáticas históricas y aspectos determinados por circunstancias contemporáneas, a través del uso experimental de sus corporalidades públicas. Sin embargo, no es solamente el trabajo visual y discursivo de estas artistas lo que compone *La Archiva*, también existen otros proyectos que reflexionan en torno a la genealogía y las raíces de lo disidente en la región, por lo tanto, los referentes y antecedentes de investigación también forman parte de ella.

LA ARCHIVA

Este ejercicio de memoria es también un ejercicio de imaginación, ya que se requiere la creación de *contradiscursos* y *contrapedagogías* que permitan contrarrestar el peso de los discursos oficiales sobre estas corporalidades. En consecuencia, *La Archiva* consiste en un ejercicio polivocal y polidiscursivo, amplio y heteromorfo. *La Archiva Disidenta* se estructura en cuatro líneas temáticas: *los referentes*, *la búsqueda genealógica*, *las resistencias* y *la utopía*, y cada una de estas líneas temáticas está configurada por distintas imágenes, acciones, personajes y discursos, que, en su colectividad y configuración rizomática, permiten establecer una idea de lo que significa habitar la disidencia sexual en el Centro de América.

LOS REFERENTES

En Guatemala *Cuirpoéticas*¹ y en Nicaragua *Operación Queer (OQ)* son colectivas que reflexionan en torno a las temáticas específicas de la disidencia sexual en el contexto de sus países y de la región y por lo tanto, realizan prácticas genealógicas y de memoria en torno a la historia de estas corporalidades.

Cuirpoéticas nació oficialmente en febrero de 2016 como *Queerpoéticas* bajo la forma de un evento multidisciplinario de exposición, proyecciones, espacios formativos y espacios de diálogo sobre lo *cuir*. El objetivo de la colectiva en ese momento era dar a conocer en la ciudad de Guatemala las diversas propuestas, discursivas y artísticas, los planteamientos teóricos/vivenciales de las identidades disidentes sexuales en otros espacios geográficos. Los inicios de *Cuirpoéticas*, alrededor del 2014, sucedieron en espacios informales “*cuando un grupo de compas lenchas, maricas nos juntamos en el Shaiwa² a leer poesía erótica*” (Sequeira, M. Comunicación personal. 14 de agosto de 2020) comenta Numa Dávila, co-fundadora.

OQ está conformada por activistas, artistas, académicas, y gestores, quienes son pionerxs en la región en torno a la problematización del concepto *queer* como universalizable, así como en la reflexión sobre genealogías y memorias “cochonas”/maricas. En 2012 organizaron la exposición “¿Cuál es tu cochonada?”, la primera exposición de arte que reunía propuestas artísticas de América Latina con un discurso político abiertamente disidente, que sirvió también para ensayar cómo se lee lo *cuir* dentro del contexto y el territorio nicaragüense. El texto curatorial, comenta Elyla – quien también forma parte de esta colectiva– era una invitación a hablar desde esa experiencia *cochona* a través de una lente transterritorial; invitaba a les otrxs, a lxs públicxs, a compartir sus miradas y sus reflexiones (Sequeira, M. Comunicación personal. 12 de agosto de 2020).

En 2019 también llevaron a cabo la residencia “*Travestismos del Ayer y del Futuro*”, en la que buscaban acercar a activistas travestis de todos los países de Centroamérica y de República Dominicana, para posicionar y reivindicar sus prácticas y herramientas como formas de investigación artística y como una manera de expandir sus preguntas a un nivel regional. Es a partir de esta residencia, que se da a conocer más ampliamente el trabajo de las artistas con las que se dialoga en este ensayo: La Cholla Jackson (Costa

1 Queerpoéticas fue el nombre original del proyecto en 2016, sin embargo en 2019 cambian a Cuirpoéticas, por eso aparecen ambos nombres. Es coherencia con la transformación que sufren las categorías para hablar de la disidencia sexual, consecuencia de ese constante cuestionamiento y autocuestionamiento que genera el devenir. Para más información sobre la colectiva esta es su página web: <https://queerpoeticas.wixsite.com/queerpoeticas/copia-de-ediciones>

2 Un bar en el centro de Ciudad de Guatemala donde se juntan artistas, activistas, estudiantes.

Rica), la misma Elyla (Nicaragua), Nadia (El Salvador), Gatía (Guatemala), lía vallejo (Honduras), y Johan Mijaíl (República Dominicana). También participaron en esa residencia Lola Rizo y Ludwika Vega de Nicaragua.

El trabajo de ambas colectivas está enfocado en lo local, en lo propio. La reflexión sobre lo *cuir*, es una reflexión situada desde el contexto centroamericano en el que esa palabra anglosajona no tiene mucho significado. Quizás de ahí la necesidad constante de la pregunta por la propia existencia y la propia ancestralidad, ¿cuáles son las raíces de estas existencias y estas corporalidades? pensarse desde la colonialidad, desde la racialización, desde la geopolítica y entender el lugar de acción de sus corporalidades desde un lugar de resistencia a todas esas normalizaciones. Entender que lo *cuir*, en otro contexto, significó también esto: abrazar la marginalidad y la abyección, convertir el insulto en reconocimiento y huir de la lógica heterocapitalista.

Tanto lo que sucede desde *OQ* como desde *Cuiepoéticas* se trata de esfuerzos, de impulsos, de construcción de redes que son mutables, que no son fijas y que se sostienen en la voluntad de quienes conforman las colectivas. La importancia de las alianzas y las redes es crítica para construir pensamiento y existencia en este contexto. Espacios independientes, autogestionados, organizados desde el deseo y la voluntad potencian memorias, reflexiones, pensamientos.

Además de colectivas, existen agentes individuales preocupadxs por redescubrir esa historia y ese pasado. En las investigaciones genealógicas que se han llevado a cabo en la región, pareciese coincidir que los primeros archivos de la disidencia sexual tienen que ver con archivos de la policía. La no conformidad de género fue criminalizada muchísimo tiempo, de formas legales y simbólicas. El Archivo Nacional de la Policía en Guatemala, cuenta con documentos que dan cuenta de las miles de detenciones ilegales que el cuerpo de la Policía Nacional realizó, durante el conflicto armado, en su mayoría a hombres cis homosexuales y a mujeres trans. También gracias a ese archivo se conoció que la categoría “usurpación de identidad” se utilizaba para hablar de lo que hoy llamaríamos personas transexuales (Sequeira. Comunicación personal. 14 de agosto de 2020), lo que permite, al mismo tiempo, revisar los archivos a partir de esas nuevas categorías y no de las que conocemos contemporáneamente.

También en Guatemala hay otras fuentes de información donde se pueden rastrear datos vinculados con la disidencia sexual, sin embargo, estas fuentes no son fáciles de acceder ni están del todo disponibles; en otros casos, por el corte militarista y antidemocrático del gobierno, el acceso a la información de archivos como el Archivo Nacional Episcopal, el Archivo Nacional de la Policía o el Archivo General de Guatemala está en peligro.

Entre las investigaciones que se están llevando a cabo, Amaral Arévalo en El Salvador está en la búsqueda y construcción de una gene-

alogía local bien atrás en el tiempo. Entre los archivos, ha encontrado un testimonio de lo que hoy llamaríamos una mujer trans que vivía y existía en El Salvador y recibía el nombre de Juliana Martínez. Ella fue detenida y encarcelada por la policía por estar en la frontera de los géneros, por identificarse como mujer; aunque, posiblemente, su sexo biológico fuera diferente. Se puede interpretar que ella tenía aceptación dentro de su comunidad, así como un reconocimiento por su autopercepción y su forma de nombrarse. Además, es interesante que viviera como mujer y que realizara las tareas que a ellas les asignaban socialmente. Lo más interesante del artículo de periódico, es el uso del término “común de dos”, una manera de nombrarse desde el intersticio. Las fuentes a las que recurre Arévalo, además, muestran la existencia de personas salvadoreñas que no se reconocían dentro del binario, en diferentes momentos históricos, “las cuales han estado siempre bajo condiciones de discriminación, persecución, tortura y asesinato debido a su orientación sexual, expresión o identidad de género.” (Arévalo, 2018).



Imagen 1. Imagen de archivo encontrada por Amaral Arévalo como parte de su investigación por la genealogía de la disidencia sexual en El Salvador. Fuente: Arévalo, A. 2018. “Juliana Martínez: una mujer salvadoreña trans de 1940.” El Faro.

Estos hallazgos son muy importantes, no solo para la memoria de la disidencia de género, sino también porque es frecuente que los discursos de odio por las manifestaciones de género hagan referencia a una mera moda juvenil importada desde Estados Unidos, ajena a nuestra cultura. Sin embargo, esta amplia investigación arroja luces para refutar cualquier discurso que afirme que las personas salvadoreñas LGBTI han sido resultado de la influencia de ideas y corrientes de pensamiento extranjeras y contemporáneas.

LA GENEALOGÍA

Tanto para las artistas como para las colectivas que producen el contenido de esta *Archiva*, e incluso algunxs investigadorxs de la región, la búsqueda genealógica es un ejercicio compartido y visible dentro de las investigaciones y las preocupaciones artísticas de la región.

La información más accesible y legitimada para responder las preguntas por los orígenes y las raíces es casi siempre la que es producida desde el norte. Ese mismo es el caso de la *teoría queer*. Es importante reconocer que fuera del ámbito anglosajón, se habla de la *teoría queer* y del ser *cuir* como si fueran lo mismo. Lo primero funciona como una matriz para explorar corporalidades y existencias, lo segundo es una categoría que no es universalizable, sino que es particular y situada a la historia de los Estados Unidos.

Es importante recordar que paralelamente, o quizás, anteriormente, al desarrollo de la *teoría queer* anglosajona, existieron planteamientos, preguntas y reflexiones en ese sentido, desde las propias realidades del Sur de Latinoamérica. Felipe Rivas propone para América Latina la idea de *genealogías diferenciales* (Rivas, 2010), una noción que permite dar cuenta de realidades distintas pero paralelas, que surgían de observaciones similares y que estaban conduciendo más o menos a las mismas conclusiones en torno a sexualidad y política. En estas genealogías hay principalmente tres protagonistas/autores: Pedro Lemebel de Chile, Néstor Perlongher de Argentina y Judith Butler de Estados Unidos.

Pedro Lemebel y Néstor Perlongher entrelazaban su sexualidad, su escritura y sus apuestas políticas, dejando claro, a través de sus producciones artísticas, que hablar de "*teoría queer*" o hablar de "*disidencia sexual*" eran cosas similares pero distintas. En esa búsqueda por una genealogía local, la politización de ambos personajes es un elemento muy importante para entender las diferencias con la teoría anglosajona ligada a la academia y no necesariamente a la experiencia. A pesar de esto, y de que tanto Lemebel como Perlongher pueden ser referentes importantes, esa genealogía del Sur tampoco

es suficiente para explicar y entender lo que sucede en el centro, porque tenemos diferencias contextuales.

Es por esto que, tanto las artistas, las colectivas como lxs investigadorxs, desde un lugar personal están situados en una búsqueda por una genealogía del centro. Desde lo colectivo, todas las miradas se sitúan en lo local y en el pasado inmediato, en el hacer, en las búsquedas históricas y referenciales. El ahora es para mirar adentro y buscar en nuestros contextos, en nuestras cercanías, la respuesta para iniciar esta historia, o más bien para seguir contándola. Numa Dávila de *Cuirpoétikas*, comparte cuáles son las que ella considera estrategias para hacer genealogía.

Apelar al lugar situado o a la forma de vida de cada unx, recordar quienes fueron tus primeros referentes disidentes en el barrio, o en la televisión; recordar esas primeras corporalidades que no se definían en el binarismo y que impresionaron nuestras miradas, son estrategias para construir nuestra genealogía. Buscando nuestras raíces y nuestras ancestas podemos también encontrarnos a nosotrxs mismxs, porque es muy poderoso reconocer que hemos existido a través de la historia siempre, la prueba de ese poder es que la historia oficial ha invisibilizado esas existencias (Sequeira, 2020. Comunicación personal).

La influencia que ejerce el pensamiento de los feminismos decoloniales es fundamental para comenzar a construir e imaginar estas nuestras propias genealogías de la disidencia sexual. Tanto las reivindicaciones epistemológicas como los contraimaginarios que se encuentran dentro de este discurso son la base y la raíz de los ejercicios y acciones como las que se describen a continuación.

El impulso de esta búsqueda propia proviene en gran parte de los aportes del feminismo decolonial a la búsqueda de una epistemología propia, que hace referencia a cómo los discursos coloniales-occidentales han determinado la construcción y la forma en que leemos el género y el sexo en las corporalidades y que, a la vez, da cuenta de una epistemología ancestral de la que se conoce poco, pero en la que se reconocen otras categorías distintas al binarismo.

El supuesto de que las categorías de género son universales y atemporales y han estado presentes en cada sociedad en todos los tiempos es puesto en cuestión por Oyèrónk Oy wùmí, en su texto *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender* en el cual señala cómo la categoría social “mujer” en el

pueblo Yoruba no existía antes de que el pueblo Yoruba tuviera contacto con Occidente: “antes de la difusión de las ideas occidentales en la cultura Yoruba, el cuerpo no era la base de los roles sociales, ni de sus inclusiones o exclusiones; no era el fundamento de la identidad ni del pensamiento social” (Oyewumi, 1997, p. 2).³ En la misma línea Gunn Allen demuestra que varias comunidades de Nativos Americanos eran matriarcales y reconocían y aceptaban la existencia de géneros fluidos, denominado estas corporalidades como *Dos Espíritus*. Estos ejemplos, son evidencia - junto a otras evidencias desaparecidas bajo la racionalidad colonial - de la existencia de otros sistemas sociales, de otras formas de ser, existir y organizarse socialmente (Fournier-Pereira, 2015).

Tanto en América como en África, es a través del contacto con occidente, la imposición de sus lógicas, sus categorías y sus epistemologías, lo que hizo que se instalara esa dominación patriarcal, esa desigualdad que clasifica a las corporalidades a partir del género, como el sistema (cis-tema) total, expansivo y universal.

A partir de la reflexión de Oyewùmi, María Lugones se pregunta por la introducción de la categoría de género en las sociedades de América y concluye que es con la empresa colonial con la cual se instaura esa categoría europea. Aquellas otras corporalidades feminizadas pero indígenas o africanas no son humanas, son bestias, son animales y en consecuencia, son no-mujeres. Lo que señala el pensamiento de Lugones es que raza y género son dos categorías que se originan en el mismo momento y derivan de la misma lógica. La categoría de género construye humanidad: se es humano si se tiene género, se tiene género si se es reconocible por la razón blanca, europea, burguesa, y el resto de las corporalidades, como las disidencias sexuales, son cuerpos que no importan, vidas desechables, abyectas, no-humanas.

Las preguntas y las premisas del feminismo decolonial son incorporadas por estas artistas en sus prácticas. La pregunta por el origen propio y local, la desnaturalización de lo heredado del pensamiento colonial, la necesidad de volver a contar la historia, o la necesidad de traer el pasado de vuelta, son ejemplos de cómo las ideas del feminismo decolonial, empapan las acciones que se presentan en esta *Archiva*.

3 Versión traducida del prefacio del libro de Oyeronke, Oyewumi (1997). La traducción ha sido realizada por un equipo de trabajo bajo el liderazgo de Montelogo y Yuderkis Espinoza activistas interesadas en difundir esta obra al castellano. No se encuentra disponible comercialmente. Yo lo adquirí porque recibí un curso sobre feminismos descoloniales con Yuderkis Espinoza.

- *Catinga Ediciones*

El trabajo que realiza Johan Mijaíl desde República Dominicana responde a esta necesidad de recuperar un conocimiento local, desligado al imaginario occidental sobre la raza y el género. Mijaíl reconoce que hay un movimiento interesante de levantamiento de otros archivos disidentes, desde diferentes territorios se están construyendo esas mismas líneas sobre las genealogías, y sobre sus propios contextos. Mijaíl nombra a ese proceso de recuperación de la memoria como “la creación de archivos de la afectación travesti”. Siente esta necesidad de escribir sobre esa memoria que no está escrita, generar esos archivos de afectación para reflexionar también en torno a la raza y al género.

Con este fin ha desarrollado el proyecto *Catinga Ediciones*. La intención es poner a circular imágenes y escritura de corporalidades que sean de personas afrodescendientes. Es un proyecto de recuperación de la memoria que busca instalar una manera de pensamiento afrocentrado en torno a corporalidades que han sido inviabilizadas por los procesos coloniales que solo dan cabida a una sociedad heterosexual y blanca (Sequeira, M. Comunicación personal, 13 de agosto de 2020).

The flyer is divided into several sections. At the top, it says 'Feria MIGRA Online' and 'Ed. Julio'. The main title is 'Catinga Ediciones' in a large, red, serif font, followed by 'Presentación y Lecturas vía ZOOM' and 'Sáb 11/07 – Horario 16 hs'. Below this, there is a text block on the left and a line drawing on the right. The text block describes the project as a microeditorial based in the Dominican Republic, specializing in writing by Black and/or Afro-descendant people of sexual diversity and gender. It lists the authors: Agatha Brooks, Juan Valdez, César Peralta, Ju Puello, and Johan Mijail. The line drawing depicts a person's torso from the chest down to the waist, with a focus on the breasts and genital area, rendered in a simple, sketchy style.

Feria MIGRA Online Ed. Julio

Catinga Ediciones
Presentación y Lecturas vía ZOOM
Sáb 11/07 – Horario 16 hs

Presentación y lectura de Catinga Ediciones con la participación de los autores, Catinga Ediciones es un proyecto de microeditorial con base en República Dominicana especializada en escrituras de personas negras y/o afrodescendientes de la diversidad/disidencia sexual y de género.
Autores: Agatha Brooks, Juan Valdez, César Peralta, Ju Puello y Johan Mijail.



MIGRA

Imagen 2: Afiche de Catinga Ediciones. Fuente: Imagen tomada del Instagram de la artista con su autorización

La idea de que sea un proyecto editorial es poder realizar nuevas lecturas -desde una mirada de género y de disidencia-, a corporalidades racializadas y feminizadas que han marcado la historia de la literatura y las artes en Dominicana. Intervenir incluso desde la “ficción, el pie de página, la cita, la especulación”, para poder reconstruir esas palabras que generen pertenencia y existencia. Un ejemplo, es la historia de Aida Cartagena Portalatin quien construye una memoria feminista y *cuir*, desde los espacios creativos de la literatura. Su presencia se inserta en espacios hegemónicos, aunque es *la madre cuir de la nación*. Aida era la única mujer perteneciente a la generación más influyente del siglo XX en la literatura dominicana, denominada la Poesía Sorprendida. Escribió un texto fundamental para su contexto: *Una mujer está sola*. Así como la novela más representativa del siglo XX llamada Escalera para Electra.

Por otro lado, uno de los objetivos es también visibilizar las escrituras actuales, locales, porque esas mismas escrituras hablan de la memoria, de referentes, de esas corporalidades invisibilizadas que reaparecen a través de su propia corporalidad. Desde la escritura se construyen momentos de acompañamiento político. Recordar que son cuerpos que se han relacionado históricamente con la crisis, con el contagio, con la muerte, con la vulnerabilidad. Reconocer y compartir ese dolor que es común y luego extender esas sensaciones a un espacio de travestismo, pero entendiendo el travestismo “*como el encuentro y el desencuentro de esas cosas que nos mueven, pero para generar otra cosa*” (Sequeira, M. Comunicación personal, 13 de agosto del 2020), es decir, como realmente un espacio de transformación política.

- *Vestido de Machete*

En esta misma línea -de reconocimiento en lo ancestral, de encontrarse en la historia propia- tenemos como ejemplo toda la producción de Elyla, quien trabaja en “*entender la experiencia de la cochonada como un espacio de acceso para explorar ancestralidades*”. En ese sentido su búsqueda pasa por ahondar en las experiencias de su contexto. Reconocer los espacios que marcaron su infancia y sus recuerdos, experiencias que pueden ser también compartidas. Para esto considera que es necesario buscar los referentes locales del territorio propio, salir de las ciudades y buscar el universo de la ruralidad de la disidencia. “*En necesario descentralizar la lucha activista para encontrar las historias de nuestras resistencias, de nuestras formas de resiliencia, de esas estrategias que han permitido sobrevivir.*” Es bien distinto crecer como indígenas en comunidades indígenas, como mestizos en zonas rurales, o como blanco-mestizos

en regiones capitalinas (Sequeira, M. Comunicación personal, 8 de agosto del 2020).

Esta búsqueda por la localidad, pero sobre todo por la ruralidad, es autorreferencial, pues en su infancia, su masculinidad se construyó en una comunidad rural, con condiciones culturales e identitarias muy distintas a las que luego conoció en Managua, donde fue racializadx como mestiza y como persona urbana (Elyla, 2020). Espacios donde se construye la identidad son también espacios que generan preguntas y cierto tipo de fugas de la norma y por lo tanto posibilitan devenires.

*“Vestido Machetes”*⁴ es un proyecto que visibiliza las masculinidades en la ruralidad. En este caso se trata de un videoperformance en que Elyla se conduce entre el bosque vestido con una especie de armadura medieval, que ha sido construida por múltiples machetes, pertenecientes a hombres trabajadores de campo de la región de Chontales. El machete es el arma metálica que se vincula con América Latina por excelencia, y particularmente con el pesado trabajo que realizan campesinos, agricultores y jornaleros en todas las comunidades rurales de la región.

Esas comunidades rurales, a través de los oficios relacionados con el trabajo físico y pesado, se constituyen como espacios en los que la construcción de masculinidades se vive de forma distinta al espacio urbano, y tiene también repercusiones para la construcción de la disidencia. La elaboración del traje surge a partir de un taller en el que compartió con hombres de la región de Chontales, de donde es originarix el artista.

Los hombres en las comunidades tienen a sus parejas con las que van a trabajar al campo y con las que pasan más tiempo que con sus esposas. Los machetes tienen diseños en el magno para identificarlos, y cada machete tiene un diseño distinto, a veces son flores, por lo que hay mucha información que se puede encontrar ahí y por eso es necesario que existan espacios de mediación post acciones. (Sequeira, M. Comunicación personal. 8 de agosto del 2020)

4 Para acceder al videoperformance, se puede ingresar al sitio web de la artista <https://elyla.studio/machete-dress/>



Imagen 3: Recorte del video performance realizado con la armadura elaborada con machetes. Se puede apreciar (en al menos uno de ellos, las tallas distintivas de identificación.) Fuente: videoperformance Vestido de Machetes, disponible en el sitio web: <https://elyla.studio/machete-dress/>

Colocarse la armadura construida a partir de los machetes de estos hombres es tanto una enunciación identitaria como un llamado de protección colectiva de esas identidades que, en el imaginario más clásico de la diversidad, no tendrían cabida en el discurso cuir. Sin embargo, la recuperación y el vínculo de esas corporalidades con la historia de la disidencia es fundamental para entender nuestro contexto, nuestro presente y nuestras particularidades. La reapropiación del machete como un escudo para la cochonería.

- *Devenir Torovenado*

Otro de los elementos que Elyla utiliza para afirmar su historicidad es la activación de elementos del pasado a través de acciones encarnadas, corporales. La recreación del “Carnaval Torovenado” de Masaya en su acción *Devenir Torovenado* es un ejemplo de ese ejercicio. Masaya se inscribe en el imaginario nicaragüense como el centro de la identidad cultural del país. Por lo tanto, las producciones culturales que son originarias de esa región son las más legitimadas desde la institucionalidad y desde el nacionalismo. En el carnaval *Torovenado* participan las mujeres trans de Masaya y, en el momento del carnaval, son siempre las más esperadas, las más aplaudidas, las más veneradas.



Imagen 4. Recorte de un cuadro del registro de performance *Devenir Torovenado*, una reapropiación del Carnaval Torovenado por Elyla Masaya, Nicaragua, 2015. Fuente: Imagen compartida por la artista Elyla para este trabajo. <https://elyla.studio/devenir-torovenado/>

El carnaval no es más que una reafirmación de la norma, porque cuando el carnaval se acaba, la norma regresa. Por esta razón para Elyla el uso de la *performance* como herramienta para generar reflexiones dentro de la cotidianidad de la comunidad es una potencialidad que tienen estas acciones: generar aceptación de lo disidente fuera del espacio del carnaval. El objetivo era recrear el carnaval, recorriendo los puntos claves en el recorrido (iglesia, policía, parque central), encendiendo fuegos artificiales y recuperando los mismos símbolos que representan el proceso colonial en el Toro (Europa) y el Venado (América), hasta llegar a Masaya centro, la zona mestiza/blanca/conservadora.

El carnaval representa una narrativa mestiza de encuentro que es impuesta dentro de un territorio indígena y que, con la presencia de las mujeres trans, se le suma una fuga disidente, un devenir. La posibilidad de inventar y de acercarse a esa ficción de existencia trans

naturalizada desde lo ancestral, lo precolonial. Esta vertiente del trabajo de Elyla involucra el uso de la estética marica como una forma de interpelar a la cultura popular a través de la memoria histórica de la fiesta, donde también visibiliza esa politización de los cuerpos en esos espacios de la festividad que permiten, de alguna forma, una especie de veneración de esas corporalidades.



Imagen 5: Los fuegos artificiales tienen un vínculo desde la narrativa del mestizaje y la celebración. Fuente: imagen compartida por la artista Elyla para este trabajo, tomada de su sitio web. <https://elyla.studio/devenir-torovenado/>

Esta construcción de narrativas, de imaginarios y rescate de ficciones no es posible de realizar únicamente a partir de la historia, ya que la lógica lineal y hegemónica de la historia, privilegia ciertos acontecimientos que luego quedarán fijados en documentos. Esos documentos no contienen todas las historias, pero estas historias ocultas son capaces de aparecer en el presente gracias a lo que Diana Taylor denomina “*el repertorio*”. El repertorio es ese sistema de almacenamiento corporal, desde la acción y las prácticas, que mantiene disponibles los recursos del pasado para su uso a través del tiempo (Taylor, 2008). Esta autora menciona que este tipo de acciones podrían ser capaces de ofrecer un aspecto de la historia diferente, “enfocado en las prácticas encarnadas que destilan significado de los acontecimientos pasados, los almacenan y encuentran modalidades encarnadas para expresarlos en el aquí y en el ahora” (Taylor, 2008, p. 46). Las performances reactivan secuencias de acontecimientos

históricos que citan y reinsertan los fragmentos del pasado en una acción del presente. El repertorio que Elyla desea activar y traer al presente hace posible establecer una nueva relación entre las travestis y la comunidad.

Tanto Mijaíl como Elyla, a través de sus acciones, sus imágenes y su escritura, plantean la necesidad de rebuscar en la historia ancestral el papel de las corporalidades disidentes racializadas para resignificar, desde otras categorías no occidentales y no coloniales, sus propias existencias y las de una comunidad a la que pertenecen.

LAS RESISTENCIAS

El ejercicio de hacer archiva y de genealogía es un ejercicio situado y ligado a un contexto personal e histórico específico. El contexto del centro y de la disidencia es un contexto de resistencia a una serie de violencias múltiples. Resistencia a los Estados nación, resistencia al asimilacionismo del heterocapitalismo y resistencia a los fundamentalismos religiosos, por poner algunos ejemplos. Esta resistencia se ejerce desde sus propias experiencias a través, sobre todo, de herramientas artísticas, como la performance, la escritura, y elementos de las artes escénicas y las artes visuales en general. Pasa de ser una resistencia individual, a ser una resistencia colectiva cuando se convierte en una acción y cuando esa acción está cargada de discurso.

La epistemología del centro pareciera poner la experiencia al servicio de la creación. Resistir accionando para existir, para permitir existir a otrxs. Su pensamiento y sus reflexiones se construyen a partir de la vida cotidiana. De las conversaciones con las otrxs, del existir en el espacio público, del utilizar sus cuerpos como espacio de acción y sobre todo a partir de las condiciones de cada entorno. Resistir desde la performance y la performatividad.

PRÁCTICAS DE RESISTENCIA: LA PERFORMANCE COMO DISCURSO Y PRÁCTICA ARTÍSTICA

La historia del performance en América Latina, de acuerdo con Josefina Alcázar (2005), está ligada a la historia de la política que se ha dictado sobre este territorio. En la mayoría de los casos esa política tiene que ver con las dictaduras militares gestionadas desde Estados Unidos y los consecuentes movimientos sociales, estudiantiles, de trabajadores, feministas, y a favor de la democracia. De esta manera se entiende la importancia que cobra la *performance* como forma expresión y denuncia política.

Un segundo espacio de acción de la *performance* es la visibilización de los tabúes moralistas de una sociedad. Las sociedades centroamericanas, sobre todo para las comunidades

de personas disidentes sexuales, existen muchísimos retos sociales, tanto de reconocimiento, como de aceptación, como de supervivencia cotidiana, por lo cual esa historia del performance como elemento transgresor de la moral es una vertiente fundamental.

La tercera vertiente que Alcázar identifica es la ritual. Es un espacio para la recuperación de tradiciones ancestrales, de ceremonias espirituales y de actos mágicos, chamánicos. Es una vertiente ligada a la identidad desde un punto de vista etnocultural, que además está acompañada por un rescate de la imaginería y la cosmogonía ancestrales. En estas acciones “se crea un espacio sagrado y se incorporan elementos dotados de una significación mística, como la sangre, la tierra, el agua, las flores, las velas y el copal”. (Alcázar, 2005).

Tanto Diana Taylor como Esteban Muñoz encuentran en la performance un carácter metodológico que permite el estudio académico de una serie de eventos como performance. La ciudadanía, el género, la racialidad, la identidad, la sexualidad son ejemplos de prácticas. Las prácticas encarnadas, cuando van de la mano con discursos culturales tienen un carácter epistemológico, una forma de intervenir en el mundo (Taylor, 2002, p. 45).

La distinción entre ser y parecer es crucial para entender la performance como algo que es al mismo tiempo real y construida, una práctica que vuelve a unir lo que históricamente ha sido separado en discursos ontológicos y epistemológicos (Taylor, 2002, p. 45). Si este tipo de acciones se han convertido en un medio de expresión, de lucha y de concientización, se debe quizás a la naturaleza híbrida y no encasillable de la performance.

El escenario centroamericano, en el que los colectivos de mujeres y LGTBIQ compartimos además otras resistencias, es un escenario de violencias múltiples: desde los Estados, las corporaciones, el narcotráfico, los organismos internacionales, las imposiciones neoliberales, desde nuestra propia colonización que nos autorregula y que por mucho tiempo invisibilizó nuestras identidades ancestrales, nuestras genealogías y que intensifica las desigualdades en este espacio del centro de América.

En el caso de estas artistas, todas abordan temáticas que desde sus experiencias personales se conectan con las problemáticas de cada país. La influencia de las religiones de corte fundamentalista, así como del mismo catolicismo, en las decisiones políticas y en las decisiones singulares de los cuerpos. Las izquierdas y derechas misóginas que luego construyen dictaduras que acaban con vidas impunemente, que provocan genocidios étnicos, crímenes políticos, asesinatos y desapariciones de estudiantes, además de la misoginia y la violencia sexual de siempre. La violencia de Estado en temas de racialidad, la

invisibilización y el odio a las corporalidades indígenas y feminizadas. La desaparición del Estado ante el crimen organizado, la impunidad de los abusadores, de los violadores, de los agresores. Las políticas con relación a la migración, la desigualdad y la misoginia; así como la pérdida de autonomía ante las políticas internacionales. Las disidencias sexuales en el Centro tienen formas de interpelar, enfrentar y resistir todas esas violencias. En este caso, las acciones se vuelven imágenes colectivas que enuncian realidades dolorosas, pero innegables, y que, por eso, también se da cuenta de ello en La Archiva.

- *Malía trapeadora*

Un ejemplo de esas interpelaciones es el trabajo de lía vallejo, cuya propuesta más reciente es “*La Malía trapeadora*”: un proyecto para hacer música a través de una “*personaja disidenta que defiende a sus compes*” (Sequeira, M. Comunicación personal. 10 de agosto de 2020). Realizó un video⁵ musical de trap que es también una “manifiesta política, sobre quien soy y quien quiero ser” (Sequeira, M. Comunicación personal. 10 de agosto de 2020).

Con este personaje puede manifestar una serie de molestias y de afirmaciones desde un lenguaje popular y contemporáneo para denunciar la violencia machista, la violencia del Estado, la negligencia ante los femicidios, y la complicidad de la prensa. Además posiciona su propia disidencia sexual como un lugar de resistencia para confrontar la normatividad heterosexual que abusa de las corporalidades feminizadas. La trapera es una tortillera disidenta que utiliza el *trap* para reapropiarse de las injurias: tortillera, mari-macha, lencha, torta, torcidx. También encuentra la posibilidad de subvertir esos géneros musicales que originalmente están cargados de misoginia al apropiarse de esas músicas y esos ritmos.

“*La Malía no se fía*” es un ejercicio de contrapedagogía de la violencia a través de una canción. Desde el golpe de Estado en Honduras ha habido una destrucción completa de toda la institucionalidad, dejando un país desmantelado, desbordado con mucha más delincuencia, con crímenes de odio hacia las mujeres y la comunidad LGTBIQ que son tanto brutales como impunes. Honduras es reconocida actualmente por ser un país que mata a defensores

5 El video aún no tiene un lanzamiento oficial, pero fue presentado durante el Cabaret Transfronterizo, en junio de 2020, y se puede ver en el enlace del *Cabert Transfronterizo* organizado por OQ con la ayuda de Managua Furiosa, quienes pusieron la plataforma. Disponible en: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewjpiM2gjsnrAhVDx1kKHUI0ArwQwqsBMAF6BAgKEAg&url=https%3A%2F%2Fwww.facebook.com%2FManaguaFuriosa%2Fvideos%2Fcabaret-transfronterizo%2F1446403068896495%2F&usg=AOvVaw35IJGKKWCEUKj9n8bgup_q

de la vida (la tierra y los derechos humanos). Es un narcoestado, un Estado fallido siempre disponible para los experimentos del Norte. Es un territorio que expulsa con la violencia, con la desigualdad, con el miedo. La migración se ha convertido en una única vía posible de continuar existiendo, para muchxs. “(Sequeira, M. Comunicación personal. 10 de agosto de 2020).”

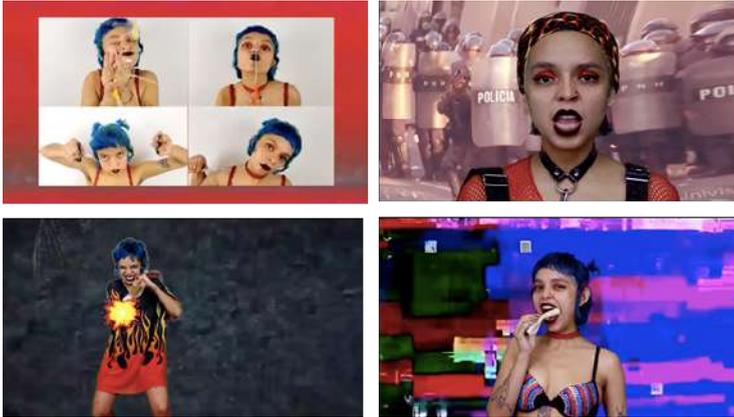


Imagen 6: Recortes fijos del video de Malía la Trapera. Fuente: Video compartido de forma privada por la artista.

- La Reina del país más violento del mundo

El uso del humor, la sátira y la autorreferencialidad son también estrategias posibles para enfrentar los contextos diversos. Desde 2017 NadiA desarrolla un proyecto fotográfico docu-ficcional, en conjunto con Caroline Lacey, llamado “*Reina del país más violento del mundo*”.⁶ La apuesta del proyecto es que ambas interpretan el papel que el mundo espera de ellas en una relación de poder. Ambas asumen un rol identitario: la fotógrafa blanca del Norte que viene al tercer mundo a retratar a la travesti pobre salvadoreña. El proyecto consiste en un ensayo fotográfico de veintidós imágenes y sus respectivos textos y se desarrolla bajo la estética de la “*porno miseria*”, con el fin de que un público acostumbrado a consumir ese tipo de imágenes sea capaz de reconocer/identificar ese mensaje. Eso que provoca la imagen es resultado de un prejuicio que está en quien mira y que es explotado por ambas artistas. (Sequeira, M. Comunicación personal. 14 de agosto de 2020).

6 El fotoensayo se puede observar en la página web de Caroline Lacey, Reina del país más violento del mundo, 2017. <http://www.carolinelacey.com/queen-of-the-most-violent-country-in-the-world/c3p6uxsaeswmj0a4qb9x3n7yq8vvgz>

El texto que acompaña cada fotografía refuerza esa reacción y ese prejuicio. La historia que se cuenta surge de hechos reales de la vida de NadiA, pero narrada de forma sensacionalista. Al final del texto se colocan datos duros, cifras relacionadas con la comunidad LGTBIQ en El Salvador. De esa manera el ensayo contiene tres capas de información, que pueden ser, por un lado, filtros o ruido para su misma interpretación.

Tanto el texto como las imágenes señalan temas que están presentes dentro de la realidad salvadoreña: la violencia del Estado, la violencia de las pandillas, la esperanza de vida de una mujer trans, los crímenes de odio, la negligencia de las instituciones, la presencia cotidiana de armas, el acoso en el espacio público, el machismo de la sociedad, la enorme influencia cultural de los Estados Unidos. También se menciona la migración y la enorme cantidad de remesas que ingresan a El Salvador producto de esa economía. Se menciona también el tema del mestizaje y de la ancestralidad indígena y las condiciones de marginalización y violencia a las que se ha visto sometida esta población.

Una segunda parte del proyecto consiste en enviar el ensayo a certámenes de fotografía y otros concursos, pues el objetivo final del trabajo es generar la crítica hacia cierto sector de la prensa y del fotoperiodismo, que genera toda una economía sobre la pobreza, que es muy violenta, desde la explotación y la comercialización. (Sequeira, M. Comunicación personal. 10 de agosto de 2020). Es una economía que se genera a partir de imágenes de vidas de sufrimiento y dolor, de personas en condiciones de desigualdad, que están poniendo sus historias, sus vidas, pero que nunca van a verse beneficiadas por esa economía.



Imágenes 7 y 8: Fotografías realizadas para el fotoensayo docuficcional “Reina en el país más violento del mundo”. Fuente: página web del proyecto.



Imágen 9: Montaje de una de las Fotografías realizada para el fotoensayo docuficcional “Reina en el país más violento del mundo” en la que se enfatiza el texto que acompaña la fotografía. Fuente: página web del proyecto.

- *Mirada crítica: disidencia sexual*

Además del reconocimiento de las violencias y las resistencias que generan, estas artistas aportan una mirada crítica sobre sus propias vidas. Para estas artistas y colectivas es importante reconocer sus identidades-devenires como una forma de vivir y pensar, no solo lo sexual, sino también lo social. Es un reconocimiento de los cruces, los en-medios, las hibridaciones y las multiplicidades que articulan la existencia desde la disidencia.

Para todxs es importante reflexionar una teoría de la subjetividad en la que se lean las diferencias entre la normatividad blanca, la heteronormatividad y las corporalidades *cuir* racializadas (Arrizon, 2002). Desde este punto de vista, lo *cuir* está en directo conflicto con las fuerzas de control y de dominación (Falconi y Viteri, 2013, p. 14). Lo *cuir* interpela como forma de acción y organización colectiva, con sentido político; articula una forma de resistencia global contra todo tipo de discriminación. Se plantea contra el asimilacionismo de las políticas de identidad neoconservadoras (Viteri, Serrano y Vidal, 2011). La diversidad, al contrario, es un concepto que busca la asimilación: implica la búsqueda de políticas identitarias ciudadocéntricas, conservadoras, basadas en los organismos internacionales que dejan por fuera las raíces contextuales de esta categoría. La *disidencia*

implica asumir una condición de existencia marginal al sistema capitalista, heteronormado, capacitista, racial y colonial. La diversidad busca el privilegio.

Sin embargo, las artistas y las colectivas de la región problematizan el uso del a palabra *cuir* debido a que es un anglicismo que en nuestro idioma ha sido vaciado y despolitizado. En oposición todxs se vinculan más con el concepto de la *disidencia*. Esta perspectiva crítica del concepto y sobre el concepto es “una perspectiva crítica con respecto a la sexualidad, pero al tiempo entretejida con otras experiencias que organizan nuestras vidas y que exceden las experiencias sexuales, o de género” (Platero, Rosón y Ortega, 2004, p. 12). Hablar de ser disidente es hablar de una perspectiva crítica sobre desigualdades y jerarquías, pero también sobre la propia existencia y los privilegios.

Mijaíl, por ejemplo, encuentra en el travestismo una discursividad que en este momento está completamente relacionada con su singularidad negra y con la posibilidad de establecer diálogos con esa comunidad de negros. Describe su práctica como activismo político, va al espacio del arte a buscar herramientas que permitan comunicar ese activismo. Es un activismo de la presencia del cuerpo en el cotidiano a través del afro, la peluca, las uñas pintadas, la túnica y la incomodidad. Su práctica está siempre en diálogo con las personas a su alrededor.

- *Engañar e incomodar*

Un ejemplo de esa desestabilización es la práctica drag de Gatía Cerota. El trabajo estético, erótico, espectacular de Gatía tiene su origen en reflexiones sobre las demandas de las normas de la corporalidad en los cuerpos feminizados. El acercamiento a las disidencias, a artistas disidentes, a cuerpos disidentes, a ideologías disidentes, es lo que la ha acercado al juego de la desestabilización y la interpelación. El *drag* es el espacio en que ha desarrollado su trabajo y a raíz de empezar a hacer *drag* adquirió herramientas para generar acciones más performáticas. La diferencia entre el *drag* y la *performance* se identifica en el tono.



Imagen 14 y 15: Gatía en sesión de fotos sobre su transformismo. Fotografías compartidas por la artista con su autorización.

La práctica *drag* puede entenderse como un proceso collage a partir de fragmentos femeninos y masculinos que actúan conjuntamente en las singularidades e impiden una construcción unívoca de la sexualidad. Para Camilo Cabello las construcciones locales de lo *drag* tienen diferencias culturales profundas y límites en su espacio de acción local. Reconoce la potencia de lo performativo en su capacidad crítica, en su agenciamiento desestabilizador y su posibilidad de revisión de los estándares que dominan el cuerpo. “Lo *drag* ampliado como un ejercicio disidente y terrorista que cuestione y demuestre la vulnerabilidad de cualquier construcción sexual, ficcionada o no” (Cabello, 2011, p. 128).

Los drag queen, drag king, los travestis y otras maneras de vestir, maquillar, acicalar y presentar el cuerpo nos hablan de plasticidades móviles y de cuerpos que no desean ajustarse más a la heteronorma. Por esto resignifica los procesos de masculinización y feminización. Gracias a su práctica *drag*, a pesar de no nombrarse como una persona de género fluido o de transitar lo trans de forma permanente, sí ha desarrollado una consciencia clara en torno al cuestionamiento de la performatividad de género que precisamente es lo que detona una práctica travesti.



Imagen 16: Gatía en drag king. Ejercicio de maquillaje y transformación. Fuente: Imagen compartida por la artista con su autorización.

Para ella ser mujer cis y saber utilizar la performatividad de la feminidad garantiza privilegios, pero no garantiza comodidad ni felicidad. Implica asumir una serie de cosas, adaptarse, acostumbrarse a lo que se ha nombrado como los deseos y las posibilidades de una mujer o de un cuerpo con vulva. “*¿Cómo sería mi existencia si no me hubieran colocado la etiqueta mujer?*”. El travestismo es la posibilidad de responderse esa pregunta, porque es transitar todos los espacios, observar todas las reacciones, las respuestas y las actitudes de las personas hacia ella en relación siempre a su performatividad. Es lo que le ha permitido jugar con el género, a través de la forma en que es percibida o a través de la forma en que se proyecta.

La validación desde la honestidad y desde la experiencia personal se convirtió en algo importante, así como la falta de referentes en corporalidades no hegemónicas fueron los impulsos necesarios para hacerse visible, porque le parecía importante mostrar su existencia, como una forma de mostrar esa posibilidad a otras con corporalidades que tampoco encajaban. “*Yo quería hacer con mi cuerpo lo que veía a esas mujeres hacer con sus cuerpos, no lo hacía porque me daba miedo no tener el cuerpo. ¿Solo porque tengo este cuerpo grande no puedo hacer lo mismo que las otras?*” (Sequeira, M. Comunicación personal. 10 de agosto de 2020). Los feminismos le resolvieron las dudas y le brindaron respuestas para poder acercarse a la práctica *drag*.

Este deseo constante de provocación e interpelación la lleva a utilizar el drag como una forma también de confrontación al otrx. Ha logrado reconocer la repetición de ciertos roles de género heteronormados, presentes entre parejas de mujeres y dentro de vínculos sexo afectivos diversos (Sequeira, M. Comunicación personal. 10 de agosto de 2020). Otra cosa que ha conocido a través de sus tránsitos es como, aun en los espacios disidentes, seguros, su cuerpo feminizado continúa siendo público, igual de disponible para los otros cuerpos masculinizados que en los espacios más heteronormados. Gatía realiza estos señalamientos porque también sabe que, cuando su expresión de género es ambigua o más masculina, percibe y recibe respeto (Sequeira, M. Comunicación personal. 10 de agosto de 2020). En la misma línea, realiza una crítica a la izquierda misógina. A partir de las experiencias de las mujeres de su familia en la guerrilla y de la suya propia en espacios y grupos políticos, reconoce que en esos espacios es difícil la autocritica y que la ortodoxia es aplastante en relación con la normalización de una subjetividad.



Imagen 17: Registro de performance Shock, Bienal en Resistencia, Guatemala, 2019. Fuente: Imagen compartida por Gustavo García Solares y Edición y retoque por Fabían H. Mena.

RESISTENCIA AL FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

El tema de los fundamentalismos religiosos y su participación en las decisiones políticas es también un tema importante dentro de la región, como lo expresan estas artistas. La Cholla es quien más se enfoca en traerlo a la mesa, pero a partir de una contrapedagogía evangélica, pues ella fue criada y educada dentro del pensamiento de esa religión.

El origen de estos movimientos político-religiosos tiene su antecedente a inicios de siglo XX en Estados Unidos, cuando grupos conservadores, nacionalistas y religiosos, planearon la construcción de una nación evangélica orientada por la Biblia, con la intención de hacer frente a la llegada masiva de migrantes europeos, quienes eran en su mayoría católicos o socialistas. Las premisas de esta nación evangélica se basan en entender las profecías como formas de acceder al plan divino. Para estos religiosos fundamentalistas la Biblia es un documento proveniente directamente de Dios que contiene verdades objetivas, por lo que construyeron formas para interpretarla. Esto, en extensión, significa un respeto absoluto a la autoridad, la cual es siempre un varón: el pastor o el padre de familia. Y esa autoridad se traslada también a una política de Estado en la que se materializa una conducta moral dictada por las necesidades de ese varón (hombre, heterocis, blanco, occidental, capacitista) que se opone al aborto, a la homosexualidad, a los feminismos; que utiliza la fuerza militar y el control económico para ejercer el poder. El fundamentalismo religioso es un movimiento de derecha opuesto a la igualdad. La presencia de grupos cristianos fundamentalistas en Centroamérica está directamente asociada al periodo del conflicto armado, por lo cual esta lucha contra ese pensamiento reduccionista, limitante y violento es también una lucha anticolonial, antiimperial, frente a la imposición de una epistemología que es individualista, capitalista y acumulativa. (Pixely, 2002).

En Guatemala el expresidente Jimmy Morales era de afiliación evangélica, y el actual, Alejandro Giamattei, además de ser un exgeneral del ejército de Guatemala, conservador, antiderechos y de extrema derecha; es también “cristiano evangélico con el grado de “profeta”, miembro activo de la iglesia *El Shaddai*”. En este país la tradición de vínculos entre las Iglesias Neopentecostales, Evangélicas y la política es la más antigua y estable de la región. Muchas de estas familias ostentan, tanto poder económico como político, y posicionan sus intereses religiosos dentro de la institucionalidad estatal. En Costa Rica, las elecciones del 2018 fueron disputadas contra un candidato fundamentalista cristiano que afortunadamente no resultó electo. Sin embargo, en este gobierno, los diputados adscritos a un partido cristiano de corte fundamentalista, son 14 de 57. La primera vez

que hubo un diputado cristiano fue en 1998 y desde entonces se han mantenido presentes, sin embargo, hasta estas elecciones no habían superado los 3 escaños en total, entre los diversos partidos políticos. La disputa y la polarización de las elecciones del 2018 aún continúan presentes en todas las dinámicas de toma de decisiones públicas en el país. Y la presencia de estos grupos y de otros diputados y diputadas ha implicado el aumento de la vulnerabilidad de buena parte de la ciudadanía costarricense, sin mencionar los efectos sobre los grupos que quedan por fuera de la norma.

- La Atalaya de Victoria Secret

La Cholla vincula elementos sobre la religión, su experiencia desde la infancia con su familia, y su mirada hacia el travestismo. Los relatos sobre el Apocalipsis le generaban terror y pesadillas cuando recordaba los versículos de la Biblia que hablaban de la llegada de las Bestias en el Apocalipsis y lo que sucedería en la Tierra. La Cholla sabía que ella no era salvable dentro de los parámetros de la religión, y vivía con miedo profundo por la llegada de ese día. (Sequeira, M. Comunicación personal. 11 de agosto de 2020). Estos versículos describen a algunas de esas figuras celestiales y bestiales, y sus acciones hacia los humanos:

Vi descender del cielo a otro ángel fuerte, envuelto en una nube, con el arco iris sobre su cabeza; y su rostro era como el sol, y sus pies como columnas de fuego. [...] Y el ángel que vi en pie sobre el mar y sobre la tierra, levantó su mano al cielo, y juró por el que vive por los siglos de los siglos, que creó el cielo y las cosas que están en él, y la tierra y las cosas que están en ella, y el mar y las cosas que están en él [...] Y él me dijo: es necesario que profetices otra vez sobre muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes (Apocalipsis, 10: 1).

...una bestia que tenía siete cabezas y diez cuernos; y en sus cuernos diez diademas; y sobre sus cabezas, un nombre blasfemo. La bestia que vi era semejante a un leopardo, y sus pies como de oso, y su boca como boca de león. También hace grandes señales, de tal manera que aun hace descender fuego del cielo a la tierra delante de los hombres. Y hacía que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se les pusiese una marca en la mano derecha, o en la frente (Apocalipsis, 13: 1).

“El popurrí cristiano”,⁷ interpretado por Yuri, es la pieza con la que acompañó una de sus acciones, que es también la primera en la que vinculó la performance travesti y religión, a lo que le agregó, además, elementos de la imaginería angélica y del apocalipsis. Inicia realizando una pasarela de Victoria Secret en traje de baño con alas, es decir, la imagen recurrente de la femme fatal fusionada con una criatura celestial apocalíptica.



Imagen 10: La Cholla en el Travaret de la residencia “Travestismos del ayer y del futuro”, realizando su Popurrí Cristiano. Cierre de la residencia. Operación Queer. Centro Cultural de España en Costa Rica, 2019. Fuente: imagen compartida por la artista para esta investigación.

El personaje de la “trashbestia” que es encarnado en esa acción nace de un collage denominado “La Atalaya of Victoria Secret” el cual está inspirado en un versículo de la Biblia, del libro de Efesios 6: 2-4. “2. Honra a tu padre y a tu madre, que es el primer mandamiento con promesa; 3. Para que te vaya bien, y seas de larga vida sobre la tierra. 4. Y vosotros, padres, no provoquéis la ira a vuestros hijos, sino criadlos en disciplina y amonestación del Señor”.

7 Yuri. 2011 “Popurrí Alabanzas” Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=vUzm4cIgnVg>



Imagen 11: La Atalaya de Victoria Secret. Ejercicio de collage realizado por la Cholla para el Travazine, publicación de la residencia Travestismos del ayer y del futuro, 2019. Fuente: Operación Queer. 2019. Tavazine en Tavestismos del Ayer y del Futuro, publicado por los Centros Culturales de España en Costa Rica y en Nicaragua.

La Atalaya: Anunciando el Reino de Jehová (originalmente en inglés: *The Watchtower Announcing Jehovah's Kingdom*) es una revista religiosa de los denominados Testigos de Jehová. Representa el paraíso después de la venida de Cristo, después del Apocalipsis. El ejercicio de la Cholla consistió en agregar imágenes tomadas de una Atalaya, (los creyentes observando el paraíso prometido, cual turistas que planean un viaje al Caribe) para colocarlas al lado y en oposición a ese imaginario demoníaco-sensual. Contiene el texto del versículo, pero escrito de forma poco legible, y además un elemento personal de su infancia "Mi primera Biblia", la cual está partida en dos, consecuencia de una especie de arma que parece salir de la figura quimérica *trashvesti*⁸ (Sequeira, M. Comunicación personal. 11 de

8 Tanto la idea de la *trashvesti* como la *trashbestia*, son juego de palabras. El primero mezcla travesti, más la palabra inglesa *trash*, que significa basura, para hacer referencia a esas travestis decadentes, marginalizadas entre las marginalizadas, pobres, poco glamurosas. La *trashbestia* por su parte, es la conjunción de la *trashvesti* + las figuras apocalípticas de bestias y criaturas celestiales.

agosto de 2020).. El *collage* presenta esa suplantación de un imaginario por el otro; la transformación del paraíso postapocalíptico, de paz y felicidad, a ese paraíso *trashvesti*, sensual y violento. La venida de la *trashbestia*, la adoración de la *trashbestia*.

LA UTOPIA

Las violencias que esos cuerpos feminizados y racializados reciben están naturalizadas dentro del contexto cultural, pero además existe un vacío teórico filosófico que nos pueda apañar esas existencias con relación a todo ese contexto. Para resolver esos vacíos, estas artistas encuentran agenciamientos a través de utopías, de futuros posibles y vivibles. Estas se alcanzan mediante la imaginación política y el devenir colectividad/singularidad

IMAGINACIÓN POLÍTICA

La imaginación política es “proponer una solución distinta y, en ocasiones, opuesta a la establecida por el discurso hegemónico de la corporalidad” (Vivero, 2017, p. 217). Una forma de hacer imaginación política es construir las propias representaciones, dar cuenta de esas otras existencias que deciden escapar a la normatividad, permitir la inteligibilidad de eso que se lee como abyecto o marginal. Pero la imaginación política también es el reconocimiento de lo cotidiano de eso que no se percibe como tal.

La articulación en redes y creación de los propios discursos, las propias imágenes, las propias corporalidades son acciones concretas que se construyen a partir de ese ejercicio de imaginación. Son ficciones necesarias y poderosas, sin embargo, son ficciones porque no son cotidianas, no existen herramientas suficientes para el reconocimiento jurídico o simbólico de esos cuerpos. Por lo tanto, hacer visibles estas existencias es también visibilizar otros imaginarios, otras posibilidades fuera, no solo de la norma sexual, sino también de la racial, de la de clase, y de cualquier otra hegemonía. Para filtrar y empujar las normas es necesario un carácter fluido, escurridizo, móvil, en tránsito. En el caso de los cuerpos que interesan a esta investigación, se trata de ficciones narrativas a través del género, es decir, creadas con el lenguaje, con lo simbólico, con lo discursivo.

- *La escritura-acción de Amor Vegetal*

Lo anterior es expresado de forma más clara por Mijaíl, ya que entiende en la escritura un espacio de existencia. Pero ese ejercicio va más allá de lo literario. Entiende la acción como escritura. “*El cuerpo es un texto, la sexualidad es un texto, la acción es intervenir esa escritura utilizando el lenguaje de la performance*” (Sequeira, M. Comunicación personal. 13 de agosto de 2020). La escritura sucede en su cuerpo también, al posicionarse

en el espacio público, al existir desde la negritud y desde la disidencia. Su cuerpo habla, narra una realidad que es negada por la construcción del Estado dominicano, un Estado blanco en un territorio negro:

La construcción de esas imágenes está atravesada por un deseo de escritura de un cuerpo, la inscripción de un cuerpo en imaginaciones que le permitan habitar el presente desde la materialidad y la literatura del cuerpo: un cuerpo que no es heterosexual, que no es blanco, que resiste ciertos disciplinamientos en torno a las maneras de entender como habitar la vida (Sequeira, M. Comunicación personal. 13 de agosto de 2020).

En relación con esto mismo, Mijaíl habla de “travestismo cultural” para hablar de la asignación de un sentido performativo a su sexualidad y a su comprensión del género. No se trata del travestimo tradicional en el que se da un disciplinamiento del cuerpo a partir de la indumentaria, del gesto, del maquillaje o la peluca. Se trata más bien de dismantelar el mestizaje y la latinidad como aparatos coloniales.

Travestismo cultural es un devenir travesti en la escritura y en la inscripción de un cuerpo que disloca la concepción colonial del género y del binario. Hago las cosas porque me da la gana pero también porque voy cambiando. Las escrituras y las acciones son los archivos, el registro, de eso que va quedando de ese espacio de supervivencia (Sequeira, M. Comunicación personal. 13 de agosto de 2020).

El ejercicio consiste en defender el cuerpo como una trinidad: como presencia, como materialidad, como organismo; y el conjunto de esa trinidad es una significación. Las palabras no permiten expresar lo que quiere decir el cuerpo, y entonces se necesitan otros recursos, como los performáticos, para poder expresar (Sequeira, M. Comunicación personal. 13 de agosto de 2020). Es en este sentido que su práctica misma parte de la utopía. Si su existencia es negada y ella la reproduce dentro del canon de lo reconocido desde lo editorial o literario, sin duda, su trabajo existe desde una ficción: una ficción materializada en su propia existencia negada y reafirmada en su producción.

Todas esas experiencias formativas la han llevado a enunciarse desde la presencia de un cuerpo históricamente oprimido, menospreciado, que ahora es colocado en el centro de una reflexión de lo visual y de la literatura. Su trabajo más bien circula en relación a su existencia y su sobrevivencia en una cultura heteronormativa, racista y clasista. Saber el cuerpo como algo que está vivo y que cambia y que además puede ser un espacio de experimentación. “Que las otras me vean cambiando, ese es mi

proceso creativo. Conversar, construir la experiencia. Sin la experiencia no hay construcción ni aprendizaje. Es necesaria para el cambio” (Sequeira, M. Comunicación personal. 13 de agosto de 2020).

Un trabajo específico, que incluye performance, imagen y texto es *Amor Vegetal*, el cual está conformado por una serie de fotografías del culo de Johan Mijaíl, acompañado de flores y plantas. Estas fotografías son el registro de una serie de acciones que la artista llevó a cabo entre el 2008 y el 2017, en las que la intención era la de colocar lo anal en el centro del discurso, resignificando la categoría desde su relacionamiento con otra especie. Además de las imágenes, Mijaíl escribió un fanzine, que es complementaria con las piezas visuales, y se llama: *Manifiesto Analquista: transplantar poéticas y amor vegetal*, en la cual plantea una especie de utopía y fuga en relación con los vínculos y el erotismo: la necesidad de vincularlos de otras formas que no respondan a la lógica occidental, racista, individualista, binaria, colonial, heterocentrada y posesiva. En el texto, Mijaíl plantea la necesidad de establecer vínculos como los de las plantas, rizomáticos, diversos, poliamorosos, en redes y sobre todo, no humanos. Una urgencia por rehuir de la violencia de la humanidad y de eso que además es blanco e individual. Este nuevo tipo de vínculos implican también otra forma de comunicación, fuera del lenguaje, y más desde el cuerpo y la intención. Son vínculos que derivan en redes y en la construcción de una colectividad ajena a las lógicas racistas, jerárquicas y occidentalocentradas.



Imagen 12: Fragmento de video/ fotografía de la acción performática escritural denominada Poéticas anales y amor vegetal, 2016. Fuente: imagen compartida por la artista con su autorización.

DEVENIR

Otra forma de configurar y establecer relaciones entre distintos elementos de *La Archiva*, es desde la perspectiva de un devenir y no de una identidad.

Guatari y Rolnik en *Micropolíticas del Deseo*, plantean la identidad como un término referencial, de categorización, para el reconocimiento de un individuo y su posterior localización. La función identificadora es unificar diversas singularidades y agruparlas bajo un mismo rubro, con el fin de hacerlas inteligibles para las instituciones y los sistemas. Lo que más interesa es poder hacer legibles esas identidades (Guatari y Rolnik, 2006, p. 86).

La singularidad vendría a ser una categoría distinta. Relacionada con la “forma en el que funcionan y se articulan los elementos que constituyen el ego: es decir, con la forma en la que sentimos, respiramos, tenemos o no voluntad de hablar, de estar aquí o de irnos rápidamente” (Guatari y Rolnik, 2006, p. 87). Ligado a los procesos de singularidad está el devenir como una posibilidad para huir de la subjetivación hegemónica. Las subjetividades hegemónicas son aquellas compatibles al capital como único principio de organización, y están homogenizadas. Son el resultado de una matriz deseante, que de alguna manera configura lo que somos.

La identidad es la manifestación de esa subjetividad hegemónica sobre una individualidad. Al contrario, hablar de la singularidad es hablar del *resultado de un devenir*. De acuerdo con los planteamientos de Deleuze y Guattari, en su texto *Mil Mesetas* (2002), el devenir se opone a la noción de identidad en el sentido de que es algo que habla de lo múltiple, de lo que está en proceso o tránsito, pero que no termina nunca de ser de una forma; siempre puede ser otra cosa. La noción de identidad se agota en la univocidad, en el ser, en ese imaginario de hombre occidental exitoso (Deleuze y Guattari, 2002).

El devenir es siempre minoritario porque está en oposición a la realidad que construye la hegemonía. Como punto de creación, el caso de las disidencias sexuales, hace posible la existencia de otras corporalidades similares, al mostrar otras posibilidades de vivir, otros imaginarios fuera de los que logramos reconocer como posibles. La forma en que estos devenires se materializan en *La Archiva* depende de cada caso. El ejercicio de Mijaíl desde la escritura-acción y su invitación a establecer otras formas de vincularse es un ejemplo. El ejercicio de lía de desdibujar su individualidad para devenir colectividad es otro ejemplo.

Hacer otras cosas con el cuerpo, produce que el pensamiento también “piense” de otra forma. Vida, práctica, experiencia y contexto son elementos comunes dentro de *La Archiva*. Experiencias compartidas entre quienes producen pensamiento desde la práctica artística. Los procesos de subjetivación generan experiencias similares y compartidas entre las personas que han vivido el racismo, el machismo o la homofobia. Todas comparten un enorme sentido y reconocimiento por la colectividad, por sus afectos cercanos, por su comunidad y sus pares, por las otras que comparten raíces e historia. Esa colectividad es pertenencia, es existencia, es resistencia y creación. Es un motor en el caso de la mayoría, una potencia a construir, a compartir y a experimentar.

Las experiencias compartidas generan colectividad, comunidad. Ese sentido de lo colectivo, de apoyo, de solidaridad y de familia para construir otras realidades es algo que está presente, tanto en las prácticas, como en las experiencias de estas artistas. Esos vínculos además posibilitan la construcción de la memoria, en el sentido de que facilitan el acceso a la información, a los archivos y a las búsquedas de las genealogías. Además, todas apuestan a la imaginación política como destino, como contexto, como realidad. Las realidades locales son espeluznantes con relación a la violencia, la falta de espacios, de experiencias, de contagios, de referentes, de escrituras, de comunidades alternativas. Por esto son la generación que lo está construyendo casi todo, explorando casi todo, en un ejercicio de visibilidad y reconocimiento frente a la práctica.

Desde la construcción de colectividad, lía trabaja con la idea de la desmaterialización. Implica el gesto de escarbar hacia dentro, de radiografiarse y conectar conscientemente con aquello que le incómoda de su contexto, de sus estructuras. “¿Dónde estoy ubicada yo?”, es la pregunta que guía su práctica de performance de género con la que interviene desde el espacio del juego de la representación. A pesar de que no ejerce una práctica *travesti-drag* como tal, sí utiliza el cuerpo para problematizar toda la esteticidad del género performativizado, el binarismo, las conductas predeterminadas y la copia.

En su pieza “Cuerpo sin Órganos” basada en el texto homónimo de Giles Deleuze y Félix Guatari, llevó a cabo una acción de desmaterialización que consistió en desdibujar todas las características generizadas de su cuerpo: aparece desnuda, se rapa, se amarra los senos, se tapa la cara con una media de nylon

desdibujando su rostro, orina de pie y en público y finalmente se envuelve a sí mismx y se consume en figura amorfa. Esto lo realizó en una secuencia de acciones mientras se proyectaba un video con fragmentos del texto homónimo de Deleuze y Guattari.

La desmaterialización de su corporalidad individual apela a convertir su cuerpo en un agenciamiento con otros cuerpos. Actualmente, entiende su producción como el resultado de algo colectivo. Su propio contexto le lleva a generar una búsqueda en manada, inventar otras formas de vivir que pasan por espacios colectivos, donde sus reflexiones, preguntas y prácticas sean colectivizables. En colectivo es posible hablar de crear redes, de redistribuir recursos, de otras contraexistencias que sean contra-hegemónicas. Lía habla de contrafamilias, para describir su relación con compes ahora; son ellos con quienes “yo me he sentido posible, con quienes puedo hablar, con quienes podemos confrontar y plantear las diferentes realidades” (Sequeira, M. Comunicación personal. 12 de agosto de 2020).

La utopía es entonces ese “devenir manada”, ese espacio para lo plural más allá de la individualidad corporal, porque esa existencia individual en un sistema colonial, racial, capitalista y heteronormado no es posible. Solo es posible cuando esa existencia se hace pública y renace en la experiencia y el encuentro con otrxs que son similares, con otrxs que también se reconocen excluidos y que han decidido continuar ahí como un posicionamiento político que reafirma sus existencias. Utopía y colectividad van de la mano. La imaginación política sucede en el presente, en el colectivo, en la construcción red, en la gestión de una política de los cuidados que sea real y que se materialice tanto en lo micro, como en lo macropolítico.

Lo único que puedo hacer es comenzar a comerme mi cuerpo. EL SUJETO hace emerger la estructura con sexualidad y Renuncia a los atributos. Nunca termina de ser. Impotencia. Aunque te vistas constituye un e

comenzar de nuevo. cuerpo fuera comida. hace emerger la subjetividad. LAS SEXUALES. categorizan tu sexo no engendrado. cuerpo que se habita. La sexualidad. Los y sangre no se no solo se finge

ser humana.

No se trata de saber quiénes somos, sino en que queremos convertirnos. No necesitas las extensiones ...arrancar el cuerpo aunque sea





Imagen 13: Secuencia de imágenes de la acción de Lía cuerpo sin organos realizada durante el Travaret de cierre de la residencia Travestismos del ayer y del futuro. El primer cuadro corresponde a la documentación de la acción para la plataforma de instagram del artista. Fuente: imágenes cortesía de la artista para este trabajo.

CONCLUSIONES

Son diversos los elementos que componen esta *Archiva*: acciones performáticas, referencias teóricas, referencias experienciales, que informan sobre el contexto de la región a través de la práctica de estas seis artistas.

Un elemento indispensable para la construcción de esta *Archiva* de pensamiento propio ha sido la creación de espacios independientes, autogestionados, organizados desde el deseo y la voluntad, como *Operación Queer/Cochona* y *Cuirpoéticas*, que son también importantes y necesarios para potenciar memorias, reflexiones, pensamientos, producir preguntas o construir memorias. Lo cual parece ser una tarea asumida de forma contemporánea por diferentes personas en todos los países, que está relacionada con un sentido de comunidad, con un deseo de reconocimiento en lo ancestral, de encontrarse en la historia.

La *Archiva* está conformada por elementos comunes de toda la región que se organizan a partir del reconocimiento de las voces y las acciones de las personas que se identifican desde la disidencia sexual. Dentro de esos elementos hay temáticas que son abordadas de forma particular por estxs artistas y otros que son compartidos. Uno de estos elementos que se comparte es con la búsqueda y la

construcción de una genealogía. Es una preocupación compartida y hay esfuerzos enormes que se llevan a cabo para construir contexto, espacios y experiencias.

Centroamérica es un espacio con sus propias producciones de discurso, alimentadas por elementos que provienen de muchos lugares: del norte, del sur, del pasado, del presente. De ahí se desprende esa construcción caníbal de la subjetividad del centro, como resultado de esa multiculturalidad, de esa capacidad de recepción y de contagio, que no se queda estática, sino que se transforma, se mezcla, asumiendo conocimientos, influencias de múltiples procedencias. Estas contaminaciones a veces se presentan de formas más orgánicas y a veces de formas más invasivas, como es el caso de la influencia política, cultural y productiva de Estados Unidos.

El recorrido para generar pensamiento crítico debe superar muchas capas de subjetivación hegemónica, reconocerse como heredero de un proceso colonial y, por lo tanto, de un proceso de ruptura. Dejar de lado la mirada fija en el norte, en los “nortes”, y comenzar a buscar otros referentes, de otros lugares. Para luego darnos cuenta de que no son suficientes y que tenemos que volver a ver aún más cerca, hacia adentro.

Esa ausencia de referentes, en el caso de las artistas centroamericanas de esta investigación, es suplida mediante una experiencia construida, vivida. La epistemología del centro parece ser epistemología de la experiencia al servicio de la creación. El posicionamiento desde la autoreferencialidad es la validación de esa epistemología, fuente imprescindible en la producción de conocimiento. Existir para permitir existir.

Otra característica que permite ver *La Archiva* es que la región posee temas transversales como la denuncia a la izquierda machista, la violencia de los contextos dictatoriales y la influencia religiosa. *La Archiva* usa la escritura como acción y la acción como escritura, existe un deseo de construcción, de imaginar, de producir realidades, a partir de la ausencia de espacios, del desconocimiento de los referentes, de las búsquedas por la memoria, de la creación de experiencias, de la activación de afectos y de la conformación de colectividades.

Dado que las formas particulares existen por el fuerte vínculo que establecen con su contexto, los problemas suelen ser similares: la violencia de Estado, los femicidios y los crímenes de odio, la negligencia y complicidad de las instituciones, la migración y el narcotráfico. Un marco común en el que coexisten particularidades y diferencias –acerca del mestizaje y de la racialidad por ejemplo– que reflejan los distintos procesos que contiene.

Finalmente, la utopía, la imaginación política en acción y en presente es entendida desde la colectividad y desde lo compartido,

desde un lugar abyecto, pero aceptado y entendido como una posición ética y política de existencia frente al capitalismo, al racismo y a la colonialidad.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Castillo, Constanza (2014). *La cerda punk*. Ensayos desde un feminismo gordo, lesbiko, antikapilalista y antiespecista. Sobre la gordura y lo queer. Valparaíso: Trío Editorial.

Alcázar, Josefina (2015). La performance autobiográfica. La intimidad como práctica escénica. *Efímera revista*, 6 (7).

Alcázar, Josefina y Fuentes, Fernando (2005). *Performance y arte acción en América Latina*. Centro Ex teresa. México: Ediciones sin nombre.

Arévalo, Amaral (2018). Juliana Martínez: una mujer salvadoreña Trans de 1940. *El Faro*. https://elfaro.net/es/201801/ef_academico/21385/Juliana-Mart%C3%ADnez-una-mujer-salvadoren%C3%ADa-trans-de-1940.htm

Arévalo, Amaral (2019). Muy afeminado: la sexualidad proscrita en el periodo colonial salvadoreño. *Gato Encerrado*. <https://gatoencerrado.news/2019/06/29/muy-afeminado-la-sexualidad-proscrita-en-el-periodo-colonial-salvadoren%C3%ADo/>

Arizon, Alicia (2002). Reseña de *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* by José Esteban Muñoz. *Theatre Journal* en The Johns Hopkins University Press Stable, 54 (3) 507-508. <http://www.jstor.com/stable/25069117>

Barrientos, Joaquín (2011). La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepostémico. *Nómadas*. 35, 13-29.

Barrientos, A. Francisca (2011). La mujer como piedra de tope: Una mirada frente al fracaso del feminismo. *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*. Santiago: Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual.

Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.

Cabello, Cristian (2011). Posmenopausia *drag*: Las mujeres y mi mamá, una relectura disidente de la performatividad. *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*. Santiago: Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual.

Carvajal, Fernanda (2010). Notas sobre las Yeguas del Apocalipsis. En Fernando Davis y Miguel A. López (Eds.). *Micropolíticas Cuir: Transmariconizando el Sur*. Buenos Aires: Revista de artes visuales Ramón.

Córdova, Edvan (2020). Panel: “Tensiones culturales: entre la normalización y las rupturas ante el acceso a derechos de familias

lésbico-homosexuales. Reflexiones ante la entrada en vigencia de la Opinión Consultiva OC 24-17 en Costa Rica.” Llevado a cabo el 22 de mayo de 2020 mediante un facebooklive organizado por PRIDENA y el Seminario I Familia Escuela de Trabajo Social de la Universidad de Costa Rica. En: https://www.facebook.com/watch/live/?v=805964933143448&ref=watch_permalink

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

Elgueta, Gloria (2006). Secreto, verdad y Memoria. En Nelly Richard (Ed.). *Políticas y estéticas de la memoria*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.

Espinosa, Yuderkis; Gómez, Diana y Ochoa, Karina (Eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo. Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Espinosa, Yuderkis (2017). De por qué es necesario un feminismo descolonial: Diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Revista Solar de Filosofía Iberoamericana*, 12.

Elyla (2018). “Bio”. Página web. Disponible en: <https://elyla.studio/bio/>

Falconí Trávez, Diego; Castellanos, Santiago y Viteri, María Amalia (eds.) (2013). *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. Barcelona: Egales

Franken, Angélica (2008). Feminismo, género y diferencia(s) de Nelly Richard. *Palinodia*, 37, 119-122.

Fournier-Pereira, Marisol (2015). Interseccionalidad: la fibra que teje lo abyecto. Aportes para pensar las zonas del ser y del no-ser con el feminismo decolonial. *REALIS*, 5, (2).

Guatari, Félix y Rolnik, Suely (2006). *Micropolítica. Cartografía del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Kingman, Eduardo (2012). Los usos ambiguos del archivo, la historia y la memoria. *Iconos*, 42, 123-133.

Maristany, José Javier (2008). ¿Una teoría queer latinoamericana?: posestructuralismo y políticas de la identidad en Lemebel Universidad Nacional de La Pampa. Lecturas queer desde el cono sur. *Lectures du genre*, 4.

Murgia, Eduardo (2011). Archivo, memoria e historia: cruzamientos y abordajes. *Íconos*. Revista de Ciencias Sociales. 41, 17-37.

Pérez-Ratton, Virginia (2006). ¿Qué región? Apuntando hacia un estrecho dudoso. En Virginia Pérez-Ratton, *Travesía por un Estrecho Dudoso*. San José: TEOR/ética. <http://teoretica.org/>

[wp-content/uploads/2018/05/681309_TDoc_VPR_Que-region_w.pdf](#)

Pérez-Ratton, Virginia (2002). El Caribe invisible. *Del Estrecho dudoso a un caribe invisible. Apuntes sobre el arte centroamericano*. Valencia: Universidad de Valencia.

Platero, Lucas; Roson, María y Ortega, Esther (Eds.) (2017). *Barbarismos Queer y otras esdrújulas*. Madrid: Ediciones bellaterra, pp 9-17.

Prieto, Antonio (2005). Los estudios de la performance: una propuesta de simulacro crítico. *Cuadernos de investigación teatral*, 1, 55-61. <http://performancelogia.blogspot.com/2007/07/los-estudios-del-performance-una.html>

Pixley, Jorge (2002). ¿Qué es el fundamentalismo? Pasos, 103. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/CostaRica/dei/20100513075452/2052323983.pdf>

Ramos, Alejandro y Muzzopappa, Len (2012). La relación memoria / archivo entre sentidos enmarcados y sentidos inducidos. *Actas del Tercer Congreso Latinoamericano de Antropología ALAS*. Santiago: Asociación Latinoamericana de Sociología.

Richard, Nelly (2013). *Multiplicar las diferencias de género, política, representación y deconstrucción*. Hegemonía Cultura y Políticas de la diferencia. Buenos Aires: CLACSO. http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/gt/20130722102906/Nelly_Richard.pdf. Consultado 4-06-2020

Rivas, Felipe (2010). Bordes impropios de la polític: la nueva escena de la Disidencia Sexual en Chile. *Revista Ramona*, 99, 47-51.

Rivas, Felipe (2011). Diga “queer” con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano. *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*. Santiago: Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual.

Viteri, María Amelia; Serrano, José Fernando y Vidal-Ortiz, Salvador (2011). ¿Cómo se piensa lo «queer» en América Latina? Presentación del Dossier Iconos. *Revista de Ciencias Sociales*, 39, 47-60.

Vivero, Cándida (2017). Cuerpos en fuga. La plasticidad de los cuerpos y la desestabilización de los géneros. *Revista de Estudios de género La Ventana*, 45, 211-240.

Taylor, Diana (2002). Introducción. Performance, teoría y práctica. *Estudios avanzados de performance*, México: Fondo de Cultura Económica. <http://nebula.wsimg.com/e5c2c94bd745cc7b-953cb00714aab7a4?AccessKeyId=848ECC03D72C05DA1385&dis>

[position=0&alloworigin=1](#)

Taylor, Diana (2005). Performance e historia. *Apuntes de Teatro*, 131, 105-123.

Tarrazona, Emilio (2019). Travestismos del ayer y el futuro. Residencia a cargo de *Operación Queer*. Centro Cultural de España en Costa Rica y Nicaragua. San José de Costa Rica.

EL VIH/SIDA Y LA METAFÓRICA DE LA NAVEGACIÓN ARRIESGADA EN *PAISAJE CON TUMBAS PINTADAS EN ROSA* (1998), DE JOSÉ RICARDO CHAVES*

José Pablo Rojas González

INTRODUCCIÓN

Alicia Vaggione asegura, en su trabajo *Literatura/enfermedad: Escrituras sobre el sida en América Latina* (2013), que no es posible considerar al VIH/sida solo como una “enfermedad”, también hay que entenderlo como un acontecimiento que conmocionó “la trama de la discursividad social, desencadenando el retorno de una serie de representaciones catastróficas y figuras apocalípticas que ya habían acompañado el desarrollo de otras enfermedades epidémicas” (2013, p. 17). De la literatura clásica al periodismo más reciente, la historia de las enfermedades epidémicas¹ parece ser “una historia de inexorabilidad” (Sontag, 2003), la cual, sin embargo, está marcada por distintas formas de lucha y resistencia, como se demuestra en múltiples textos literarios latinoamericanos.

En el campo literario costarricense, el VIH/sida no fue –no es– un tema común (también parece encontrarse en el olvido en otros países centroamericanos, tal vez más que en Costa Rica), a pesar de que se trata de un “fenómeno” que puso en crisis desde nuestra

*Este trabajo se desprende de un proyecto mayor que estudia las representaciones tempranas del VIH/sida y de los sujetos vinculados con la “enfermedad”, en los discursos periodístico, médico y literario costarricenses. La investigación se realizó con el apoyo de una beca de la Universidad de Costa Rica (UCR) y del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD).

1 Sobre la historia de las enfermedades epidémicas y pandémicas, véanse los siguientes trabajos: Vögele et al. (2016), McMillen (2016) y Hays (2005).

cotidianidad –por ejemplo, nuestra forma de relacionarnos– hasta la manera de entender nuestros cuerpos en el mundo.² El silencio en torno a este síndrome en la literatura nacional está prácticamente generalizado (contrario a lo sucedido en el campo periodístico); solo existe, en las primeras dos décadas, un libro de relatos –*Tiempos del sida: Relatos de la vida real* (1989), de Myriam Francis–, una novela –*Paisaje con tumbas pintadas en rosa*³ (1998), de José Ricardo Chaves– y dos cuentos –“Antes y ahora” y “Carpe Diem”, publicados en el libro *Cara de santo, uñas de gato* (1999), de Alfonso Chase–.

De los trabajos literarios mencionados, solo la novela cuestiona los discursos sociales hegemónicos que señalaban al homosexual como el responsable de la epidemia. *Paisaje...* realmente ofrece toda una reconstrucción literaria y documental de lo sucedido en San José, Costa Rica, en torno al VIH/sida, en la década de los años ochenta. El trabajo se estructura en tres niveles: el primero es una narración⁴ principal que hace referencia al espacio privado de los personajes homosexuales, sobre todo al del protagonista, Óscar, un estudiante universitario que tiene una relación amorosa con un profesor que finalmente muere por causas relacionadas con el síndrome. El segundo nivel es una serie de cartas que varios hombres

2 Meira Weiss (1997) afirma que, mientras que un ataque al corazón se entiende como una patología propia del cuerpo moderno (“fordista”), el cáncer y, sobre todo, el VIH/sida son asumidos como patologías del cuerpo posmoderno en el capitalismo tardío (caracterizado como un “sistema interconectado”, afectado por constantes cambios).

3 *Paisaje...* forma parte de una trilogía, que se completa con *Los susurros de Perseo* (1994) y *Faustófeles* (2009). Estos textos plantean historias independientes, pero están unidos por algunos elementos temáticos y estéticos. En general, el trabajo literario de Chaves resalta por sus elementos fantásticos. De acuerdo con Poe (2014, p. 77), la obra literaria y académica de dicho autor se ha caracterizado, desde sus inicios, por su interés en la estética gótica (al respecto, también véase la tesis de Calvo, 2013) y en temáticas como la sexualidad, el (homo)erotismo, la androginia, el ocultismo, la xenofobia, la homofobia, la exclusión social, etc. Entre sus trabajos literarios (aparte de los ya mencionados), están: [novelas] *Espectros de Nueva York* (2015), *Tránsito de Eunice* (2018), [cuentos] *La mujer oculta* (1984), *Cuentos Tropicóticos* (1997), *Casa en el árbol* (2000), *Jaguares góticos* (2003) y *Gótica orientalia* (2021). Algunos de sus textos académicos son: *Los hijos de Cibeles. Cultura y sexualidad en la literatura del fin de siglo XIX* (1997) y *Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica* (2005). Asimismo, es importante mencionar sus antologías: *El castillo de lo inconsciente. Antología de literatura fantástica de Amado Nervo* (2000), *De obscuras extranjerías* (2007) y *Voces de la sirena* (2012). Chaves está radicado en México desde 1984, donde trabaja como investigador del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas y como docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

4 En el trabajo de Coto (2007), se puede encontrar la organización secuencial de la novela, cuya historia inicia en 1982 y concluye en 1987 (ver de la página 16 a la 23): <http://genero.bvsalud.org/iildbi/docsonline/get.php?id=734>

se intercambian. En ellas, los personajes comentan las reacciones sociopolíticas que se van dando en el país y fuera de él. El tercero son unas notas de prensa y comentarios públicos reales, que dan cuenta de la homofobia desarrollada entonces. La novela, en general, brinda una visión dramática de las vivencias de dichos sujetos a causa de la “nueva enfermedad”, en un contexto políticamente complicado para Costa Rica y para Centroamérica. Por ello, a lo largo de la historia, se hace referencia a la contra nicaragüense, a la visita del Papa Juan Pablo II, a las políticas norteamericanas para la región (definidas por el expresidente Ronald Reagan) y, por supuesto, al VIH/sida.

Paisaje... expone las narrativas funestas en torno a la “enfermedad” (desarrolladas en los campos periodístico, político, biomédico y religioso). Dichas narrativas fueron, en sí mismas, formas de violencia que incrementaron el sufrimiento de los sujetos que no solo padecieron por el virus, sino, también, por la marginación de la sociedad y por la discriminación de sus biopolíticas. Aunque, como señala Suquet (2015), esta novela ofrece una visión apocalíptica en relación con el VIH/sida, es claro que lo hace en tanto, en el momento al que se refiere el texto, no se vislumbraba más que muerte en el horizonte del “enfermo”. Pero, como hemos indicado, no era solo la muerte el problema; la situación social de los sujetos relacionados con el VIH/sida era también terrorífica. Esta novela, por su valor documental, pero también artístico y político, representa un hito dentro de la literatura costarricense y centroamericana. No extraña, por lo anterior, que sea uno de los textos más analizados.⁵

En general, los trabajos previos sobre la novela de Chaves se enfocaron en el texto en tanto “documento”; es decir, lo leyeron por su valor sociológico, histórico, político, aunque también algunos consideraron su riqueza literaria, su estructura innovadora, su intertextualidad, su extratextualidad, etc. Entre las líneas teóricas utilizadas encontramos los estudios gays, la teoría *queer*, las teorías de conflictos, los aportes foucaultianos, las teorías psicoanalíticas y los estudios identitarios. Si bien algunos de los trabajos mencionados se acercaron a las representaciones, a las metáforas y a los símbolos que movilizaba la novela, no es este un asunto modular; además, en ciertos casos, los recursos considerados se estudiaron en relación con otros aspectos de la novela y no necesariamente con la “enfermedad”. Por lo anterior, creemos que aún hay espacio para adentrarnos en el texto y reconocer ese esfuerzo con el lenguaje en torno al VIH/sida. Nuestro interés acá

5 Estos son los trabajos que se han publicado sobre la novela de Chaves: Fernández, 2003; Rojas, 2006 y 2019; Coto, 2007 y 2009; Quesada, 2013; Poe, 2015; y Soto, 2017.

está en estudiar los recursos de significación⁶ sobre la “enfermedad” y sobre los sujetos vinculados con ella, utilizados dentro de la ficción novelesca –no consideraremos los discursos extraliterarios (en los que más se ha enfocado parte de la crítica al hablar sobre las metáforas del sida presentes en la novela)- para (de)construir el imaginario hegemónico sobre la “enfermedad”. No ahondaremos, por lo tanto, en otros aspectos de la novela, con el fin de no repetir ideas que ya se han planteado, aunque trataremos de contextualizar ciertos aspectos, con el fin de darle más claridad a nuestra lectura de *Paisaje...*

LA CALMA PREVIA A LA TORMENTA

En 1983, en Costa Rica, aún no se conocían casos de seropositivos o de “enfermos de sida”. La epidemia se mantenía en el imaginario como un fenómeno extranjero, lejano a la realidad nacional. En la novela de Chaves, lo vemos en las comunicaciones iniciales entre los homosexuales. En una carta, escrita en San José el 19 de julio de 1983, “C.” le escribe a “A.” sobre la vida en la capital costarricense, una ciudad que disfrutaba de una “buena época”, pero que, por ello, parecía prepararse para “algo”: *“Por acá todo está bien. Aparte de algunos temblores que nos han azotado últimamente, todo está tranquilo, quizá demasiado tranquilo para mi gusto. [...] Es una buena época, creo yo. La vida sonríe y el alma siente fuerzas para esperar no sé qué”* (Chaves, 1998, p. 78; cursiva en el original). Como vemos, el presentimiento está ahí y nos anuncia que “algo” va a

6 Para el análisis de *Paisaje...*, partimos de un estudio de los discursos sociales que se movilizaron en el país, en la década de los ochenta, con el fin de conocer mejor el contexto que le dio origen a la novela. Luego, hicimos una revisión de la literatura “seropositiva” latinoamericana y de los trabajos académicos que se han escrito sobre ella y sobre la novela de Chaves, con el propósito de tener un mayor conocimiento del desarrollo de las representaciones literarias sobre la “enfermedad”. Con lo anterior, nos adentramos en el texto para buscar los recursos de significación –las metáforas, los símbolos, las tramas, las ficciones– utilizados para referirse al VIH/sida. Observamos dichos elementos, ya que, como asegura Paul Ricœur (1980), ellos tienen un contenido cognitivo que participa en la constitución de la realidad. De acuerdo con José M. González García, “el poder creador de la metáfora origina mundos, influye en nuestra percepción y en nuestra conceptualización de la realidad e impulsa a la acción” (1998, p. 16). Para el estudio de los recursos de significación seguimos los aportes de la Sociocrítica, la cual entiende el texto como un sistema semiótico que se debe analizar a partir de tres coordenadas: el espacio, el tiempo y la estructura social (por ejemplo, en nuestro caso: Costa Rica, década de los ochenta, sociedad patriarcal heterocentrista). Dicha perspectiva considera, para la descodificación del texto, las líneas ideológicas que lo atraviesan y las prácticas discursivas que lo constituyen, y que, en muchos sentidos, componen sus relaciones sémicas. Finalmente, nos aproximamos a las metáforas, a los símbolos, a las tramas, etc., con el objetivo de “desanudar” sus sentidos y entender su importancia en relación con la valoración de una “enfermedad” que no solo fue (no solo es) una realidad biológica, sino también un texto cultural, que marcó (y que aún marca) la vida de muchas personas.

sucedier, “algo” va a romper la tranquilidad en la que viven los personajes. La “enfermedad”, en este punto, no se nombra, pero se augura como un futuro aciago, aunque también como una consecuencia lógica ante tanta calma, la cual no se entiende como “normal”: ¿es la calma antes de la tempestad! Podemos deducir, entonces, que la tempestad –aunque no se pronuncie directamente en el texto⁷– es una metáfora para referirse al VIH/sida, pero, al mismo tiempo (estamos ante una metáfora doble), para hablar de la existencia humana, de su fragilidad, de las dificultades que la constituyen. La idea de la tempestad realmente activa toda una cadena de significados, dentro de la cual debemos incluir metáforas como las de la navegación y el naufragio, las cuales están vinculadas con el tópico del mar. Como explica Blumenberg (2018, p. 15), dos ideas constituyen la carga significativa de la metafórica de la navegación y del naufragio: primero, la del mar como límite natural del espacio de las empresas humanas y, segundo, la de su concepción como ámbito de lo imprevisible, de la desorientación. El mar incluso ha sido concebido como un lugar en el que se manifiesta el mal –de acuerdo con la iconografía cristiana–, pero, también, como el ámbito de la inmoderación y la desmesura (de la *hýbris*, según la explica Ricoeur [2004, p. 270]) o como una entidad que todo lo engulle y todo lo reabsorbe (el agua es justiciera y purificadora). Continúa el filósofo alemán sobre los recursos metafóricos mencionados:

En este ámbito imaginario [el del mar], el naufragio es una suerte de “legítima” consecuencia de la navegación, mientras que el puerto felizmente alcanzado o la apacible bonanza son solo el aspecto engañoso de una tan profunda problematicidad. Pero la contraposición entre la metafórica de la tierra firme y del inestable mar, tomada como esquema rector de la paradoja de la metafórica existencial, hace esperar que tenga que existir también –como amplificación de las imágenes de tormentas marinas y naufragios– una configuración igualmente acentuada, en la cual el naufragio en el mar se asocia con el espectador no implicado en tierra firme (Blumenberg, 2018, p. 17).

Así, la navegación se lleva a cabo en el mar de la existencia y el naufragio es una consecuencia del recorrido que todos hacemos. El destino aciago es, por lo tanto, parte de la vida misma, y esa tranquilidad que respiran los personajes de la novela es solo un espejismo. La “tempe-

7 Unos párrafos más adelante veremos cómo, en la escena central de la novela, cuando se anuncia la llegada del VIH/sida al país, el valle –metaforizado como un lago (el texto está cargado con imágenes líquidas)– se torna un espacio tempestuoso, en el que incluso se forma una tromba. El valle/lago/mar, por lo anterior, se entiende como un espacio incierto, pero también maligno, es decir, pernicioso.

tad” que se presiente es, siguiendo a Blumenberg, un resultado de la imprevisibilidad de la existencia (los sujetos que ahora están en un espacio apacible, pronto se verán en medio de la “tormenta”), de su poder anárquico, pero, sobre todo, de su poder destructivo, el cual es resaltado en la escena central del texto de Chaves. Antes de referirnos a esa escena, es necesario pensar sobre la relación entre el naufragio y el espectador no implicado, revelada en el pasaje de Blumenberg. De acuerdo con lo planteado por este autor, podemos entender a los homosexuales como los sujetos que van a “naufragar”; es decir, los homosexuales son quienes van a morir por la “enfermedad” (aunque no todos: durante los naufragios alguien puede encontrar una “tabla de salvación”). En la novela, estos son los sujetos implicados. Los sujetos no (directamente) implicados son los espectadores, quienes tienen asegurada su autoconservación: “El espectador [del naufragio] está a salvo en tierra firme porque es capaz de esta distancia, sobrevive gracias a una de sus cualidades inútiles: poder ser espectador” (Blumenberg, 2018, p. 26). Por simple oposición, podemos alegar que, en el texto de Chaves, los heterosexuales son los espectadores, pero –como dice el filósofo– los espectadores no son sino otros náufragos, quienes por suerte están en tierra firme y no son alcanzados por la tromba (la salvación/seguridad es, por lo tanto, relativa, y es una especie de azar el que define quién sufre y quién no). La no implicación, sin embargo, no quiere decir no responsabilidad. Blumenberg asegura que quien más ve es quien tiene mayor responsabilidad (2018, p. 51). Se plantea, entonces, una ética del observador que debemos tomar en cuenta en nuestra lectura de la novela: quien no está siendo afectado por la “tempestad” y quien ve el sufrimiento de los otros es quien más debe actuar contra ella y a favor de ellos. Todo naufragio, asegura Blumenberg, es un “drama didáctico”. Sin embargo, en la novela, los espectadores terminan traicionando a sus hermanos, quienes parecen estar solos en medio de su sufrimiento. Así, el drama didáctico lo es realmente para los lectores, otros espectadores del “naufragio”, que provoca la “tempestad” del VIH/sida, representado en la novela.

El fin que podemos encontrar en la novela de Chaves no va en la dirección de definir a los homosexuales como culpables, ni en la de establecer “conductas riesgosas” para alertar al lector (como sucede en otros textos literarios costarricenses), sino en la de designar a los heterosexuales como responsables (en parte) del sufrimiento de sus hermanos, ya que, aunque los ven “naufragar”, no hacen nada por ayudarlos, no mueven un dedo por aliviar su pena. Todo lo contrario, los condenan con su odio, con la violencia que les dirigen a sus cuerpos. Chaves, con su trabajo narrativo, no promueve una biopolítica, sino una ética, fundada, como hemos explicado con Blumenberg, en la

solidaridad que debe desarrollar todo “espectador en tierra firme”, ya que el espectador siempre debe reconocer en la fragilidad del otro su propia fragilidad. Esta solidaridad se aleja de aquella que se dirige a los “otros” para defendernos “nosotros”, o de aquella que funciona como un “llamado al orden” (moral, social, político, sexual); es, por tanto, una solidaridad a favor de los sujetos vulnerados.

EL ANUNCIO DE LA TEMPESTAD Y EL NAUFRAGIO

Más adelante en la historia, se narra el viaje que el protagonista, Óscar, y su amigo, Javier, hicieron a las montañas de Heredia. Es en este lugar, propicio para las revelaciones, como explica Chevalier (1986), en el que Óscar preverá la “tempestad” que se avecina sobre el valle. La revelación es facilitada por unos hongos alucinógenos, que los personajes deciden buscar y consumir. Óscar los define como un medio para ponerse en contacto con el mundo, para salir de la pequeñez del “yo” e integrarse con el “todo”. Los hongos, según él, podían activar una experiencia mística (Chaves, 1998, p. 91). Primero encontraron unos hongos pequeños que fueron consumidos de inmediato. Gracias a ello, hallaron muchos otros, “como si la montaña hubiera accedido a ser penetrada en sus misterios” (Chaves, 1998, p. 95), hasta que vieron un hongo dorado que refulgía de forma especial:

Óscar y Javier observaron por un rato, casi con devoción, ese falo terrenal, intacto, macizo, que ofrecía su carne a esos dos jóvenes maravillados por el esplendor de la naturaleza [...]. Como un Moisés doble ante la Zarza, Óscar y Javier se inclinaron ante el hongo ardiente (Chaves, 1998, p. 95).

Según Coto (2007), estos pasajes están cargados del misticismo profético de la tradición judeocristiana y son, por ello, la antesala de la revelación principal. No hay que dejar de lado, sin embargo, que el misticismo está, acá, atravesado por elementos homoeróticos, de ahí que el hongo sea descrito como un “falo erecto” que es separado del “cuerpo” (de la tierra) para ser consumido por los amigos, en una especie de orgía sagrada:

Javier no escapaba a los embrujos del hongo de oro. También quiso tenerlo entre sus manos. Lo tocó. Lo pasó por su cara, por su boca. Entonces dio el primer mordisco. Lo saboreó lentamente mientras extendía el hongo mordido hasta la boca de Óscar, quien también lo mordió, y así continuaron hasta acabarlo. El hongo dorado se perdió entre sus vísceras. ¿Se iluminaría así la oscuridad de sus entrañas? (Chaves, 1998, p. 96)

El homoerotismo es importante ya que revela un ambiente de fiesta (en el sentido sagrado del término). Como explica Eliade (2000, p. 14), la orgía, en tanto fiesta sagrada, ofrece una vuelta simbólica a los orígenes, al caos, pero también ofrece un aprendizaje que puede sacar de la ignorancia (es una actividad iniciática). En la novela, los personajes consumen eróticamente el hongo/falo y, por ello, pueden ver... Lo que ven está en consonancia con el ritual mismo, pues todo anuncia desorden y muerte. Según el filósofo de las religiones, la muerte es otro elemento que, en un ritual, activa una vuelta temporal al principio de todo; ella, además, implica un cambio fundamental en quienes participan de la fiesta:

Es la expresión paradigmática del *final de un modo de ser*: el modo de la ignorancia y la irresponsabilidad infantil. La muerte iniciática proporciona una página en blanco sobre la que escribir las sucesivas revelaciones cuyo fin es la formación de un hombre nuevo (Eliade, 2000, p. 14; cursiva en el original).

Entonces, estos amigos participan de una especie de ritual de regreso al caos (aquí no estamos ante un ritual de regeneración), que les permite –a Óscar, sobre todo– acceder a la verdad de la destrucción que está por venir. Lo veremos más claramente a continuación, con la descripción de lo que sucede con/en el valle... Este lugar se describe como un espacio acuático, con un tono azul verdoso, similar al color de algunas aguas marinas, según se indica en el texto. El narrador asegura que el valle, más que nublado, estaba *sumergido*, y que en él había “ciudad/hades de agua” (Chaves, 1998: 96). Como afirmamos antes, la descripción del valle está cargada de metáforas líquidas. Sigue el narrador:

Óscar dejó de mirar los arbustos y las piedras y los zacatales. Se desplazó hacia la lejanía, hacia ese valle que, según percibía en esos momentos, comenzaba gradualmente a enturbiarse, como se entenebrece un lago cristalino al que de repente le llega una corriente sucia (Chaves, 1998, p. 97).

Este es, como vemos, el inicio de la tormenta. Las “aguas” del valle se oscurecen y se altera la tranquilidad que pudo haber antes. Entra en escena el elemento que Poe (2014) arguye como motivo en la obra de Chaves: la niebla que lo cubre todo, que lo “engulle” todo. El paisaje del valle se torna, por lo tanto, ominoso. Como lo señalamos en nuestro trabajo de 2019, el paisaje es realmente el país (según el *Diccionario de la Lengua Española*, “paisaje” viene del francés *paysage*,

derivado de *pays*, “territorio rural”, “*país*”), por lo que es todo el territorio nacional (incluidos sus habitantes) el que se vuelve siniestro. Leamos lo que resta de esta escena:

Una niebla de color indefinido había cubierto el horizonte. La penumbra se apoderaba del paisaje lejano. Poco a poco los vapores comenzaron a moverse en círculo, en elipses, arremolinadamente. Se formó una tromba, un torbellino invertido que crecía hacia lo alto, como una columna de humo. Paulatinamente este pilar vaporoso fue adquiriendo figura humana, la de un gigantesco hombre de humo hundido hasta las rodillas en ese valle inundado de niebla. Coloso y bruma eran una misma cosa. Ambos no eran sino emanaciones nauseabundas de los habitantes del valle.

Óscar, asustado, quiso gritar y llamar a Javier, mas no podía mover un solo músculo, su mirada estaba clavada en el gigante brumoso. Y entonces el coloso tuvo hambre y, goyesco, se inclinó y hundió sus manos en las aguas de bruma y, al azar, comenzó a sacar hombres de lo hondo del valle. Algunos gritaban mientras se perdían en sus fauces de humo. Y en cada uno de los que morían Óscar reconoció una parte de su propio rostro (Chaves, 1998, p. 97).

Es clara, desde nuestro punto de vista, la metáfora de la tempestad que azota al valle/lago/mar y que pone a “naufragar” las vidas de ciertos sujetos que habitan en él. La niebla, la penumbra, las aguas oscuras, los vapores, la tromba, la bruma, incluso la descripción del gigante hundido hasta las rodillas, todos son significantes que nos dirigen a la idea del valle como un ámbito líquido y peligroso, en el que –como aseguramos antes, cuando nos referimos a las diferentes concepciones del mar– se manifiesta el mal y se corre el peligro de perderse. La columna de humo se transforma en un gigante con figura humana que destruye las vidas de los hombres. Este gigante brumoso es, sin duda, la muerte y, por ello, debemos vincularlo con la “enfermedad” que se avecina (no olvidemos que este episodio es un *anuncio*). El VIH/sida lleva a la muerte como la tempestad, al naufragio. La tempestad es representada como un “coloso de bruma”, lo que, por supuesto, le da características excepcionales. No estamos ante un “torbellino marino” cualquiera; este se caracteriza por su grandiosidad y por sus rasgos antropomorfos, pero también por su capacidad devoradora. Como afirmara Soto (2017) y nosotros mismos (Rojas, 2019), el texto alude acá a la pintura *El coloso*, expuesta en el Museo del Prado, en Madrid, y hoy atribuida a Asensio Juliá, un discípulo de Goya. Este recurso pictórico (de género paisajista) presenta a un gigante rodeado de niebla que provoca pánico y caos entre los

habitantes del valle en el que aparece. El cuadro es tan dramático como la descripción que hace Chaves en su relato. Lo importante para nosotros, en este punto, es entender mejor las características que se asocian con la “enfermedad”: es desmesurada, monstruosa,⁸ poderosa, asesina, se dirige como un fenómeno natural, pero, al mismo tiempo, es producto de las “emanaciones nauseabundas de los habitantes del valle”. La idea de la “enfermedad” como un “desastre natural” es muy llamativa. Esta no se cancela por el hecho de que sea originada por los “vapores” humanos. Como explica Blumenberg, las acciones y las pasiones humanas son también un suceso natural, como lo es el naufragio producto de una tempestad: es un acontecimiento fortuito que azota al ser humano, quien va al mar por su propia curiosidad. Con lo anterior, acá no es un castigo divino lo que se representa –ya lo han dicho otros investigadores, aunque con lecturas diferentes–, sino una manifestación del poder de la “enfermedad”, entendida, en general, como una consecuencia de la existencia misma, pero engrandecida, en el caso del VIH/sida, por ciertas actitudes humanas. Acá, el “desastre natural” es, al mismo tiempo, “desastre humano”, con lo cual se expone el peso de los factores sociopolíticos, en relación con las muertes de los homosexuales.

JOB ANTE LA “ENFERMEDAD” Y LOS “LEONES”

En este momento, es necesario volver la mirada al epígrafe de la novela. Este paratexto es un elemento central para el análisis y, desde nuestra perspectiva, hay que vincularlo con el pasaje central estudiado. A continuación, repetimos el epígrafe: “... y vino del otro lado del desierto un torbellino y conmovió las cuatro esquinas de la casa, que cayó sobre los jóvenes, y han muerto. Yo solo he escapado para darte la noticia. **Job I. 19**” (Chaves, 1998, p. 7; negrita en el

8 En términos simbólicos, el monstruo –explica Chevalier– representa, en la tradición bíblica, las fuerzas irracionales, “posee las características de lo informe, lo caótico, lo tenebroso, lo abisal. El monstruo aparece pues como desordenado, desmedido; evoca el período anterior a la creación del mundo” (1986, p. 721). De acuerdo con este filósofo, en el libro de Ezequiel (1,4), el monstruo se manifiesta como una tempestad, con espesos nubarrones, rayos y vientos intensos que vienen de los cuatro puntos cardinales. Además del viento, el monstruo se asocia con el agua del mundo subterráneo, de donde suele surgir. Viento (espíritu) y agua son, también, los elementos que le dan origen al ser humano, por lo que la monstruosidad está en su “naturaleza” (Chevalier, 1986, p. 721-722). Sin embargo, en la novela, la monstruosidad no la vemos en los sujetos que sufren la “enfermedad” (contrario a lo afirmado por otras discursividades, sobre todo por las que promovían una biopolítica discriminatoria), sino en la “enfermedad” misma y, consecuentemente, en los sujetos que, de alguna forma, la fortalecían. Son los heterosexuales, como veremos, quienes, con la “enfermedad” y por ella, violentan a los homosexuales, y de ello se deduce su representación negativa.

original). Acá también es un fenómeno natural “monstruoso” el que –con la mediación de la casa (un elemento humano)– acaba con la vida de los jóvenes; incluso tenemos espectadores (“náufragos” que se salvaron), los cuales, además, cumplen una función de mensajeros. Como asegura Soto (2017, pp. 213-214), el mensajero de *Paisaje...* es múltiple, ya que podemos pensar en estos términos al narrador de la novela, pero también a Óscar y a los autores de las cartas y de algunos fragmentos extraliterarios, quienes, con un tono alarmista (como veremos más adelante), hablan de la “enfermedad”, pero también de las consecuencias sociales que, por ella, sufren los homosexuales. Como explicamos en nuestro ensayo de 2019, no debemos quedarnos solo en los versos citados por Chaves. Es necesario tomar en cuenta toda la tragedia de Job, una figura que no es realmente castigada por sus pecados, sino puesta a prueba por su fe inquebrantable. Esta diferencia es fundamental, ya que, en la novela, los homosexuales se relacionan directamente con Job –no compartimos la idea de Soto, quien asegura que los lectores son quienes están llamados a ubicarse en el lugar de este personaje bíblico–. Según la versión vaticana del *Antiguo Testamento*, el Adversario se encarga de provocarle –con el permiso del Señor– diferentes males a Job, un hombre al que el Señor mismo considera “íntegro y recto, temeroso de Dios y alejado del mal” (Job 1: 8). El Adversario le quita a Job todo: los bueyes y las asnas, las ovejas, los servidores, los camellos, los hijos y las hijas; sin embargo, él no ofende a Dios, ni siquiera en estas condiciones trágicas:

Entonces Job se levantó y rasgó su manto; se rapó la cabeza, se postró con el rostro en tierra / y exclamó: “Desnudo salí del vientre de mi madre, y desnudo volveré allí. / El Señor me lo dio y el Señor me lo quitó: ¡bendito sea el nombre del Señor!” / En todo esto, Job no pecó ni dijo nada indigno contra Dios. (Job 1: 20-22)

o en “sus huesos y en su carne”. A lo largo de los capítulos, luego de esta segunda prueba y de la llegada de tres amigos que ponen en duda su integridad, al asegurar que las desgracias caen solo sobre los pecadores, Job reflexiona y, aunque comete un pequeño acto de *hýbris*⁹ (precisamente por toda la confusión y perplejidad producto

9 Job le reclama al Señor que no obtiene respuestas de él. Sobre todo, la respuesta a la pregunta que activa el poema: ¿por qué el ser humano se ve sometido a una tragedia sin sentido? El Señor, quien se presenta como un torbellino (imagen que también se utiliza en el pasaje de Chaves, aunque de manera diferente), le dice a Job que para contestarle necesita comprobar sus capacidades. Así que le plantea una serie de preguntas sobre la naturaleza y sobre el universo que en realidad buscan

del sufrimiento), concluye –gracias a la intervención de Dios– que a las personas buenas, libres de pecados (como él), les pueden caer desgracias tan terribles como las que había sufrido, pero que al final siempre encontrarán descanso en el Señor: “Porque yo sé que mi Redentor vive y que él, el último, se alzaré sobre el polvo / Y después que me arranquen esta piel, yo, con mi propia carne, veré a Dios” (Job 19:25-26). Y así es, ya que el Señor se presenta ante Job y le “cambia la suerte”. Como explica Ricoeur (2004, p. 195), la figura de Job, el justo doliente, abre un nuevo ámbito de reflexión en torno a la idea de la culpabilidad. Si antes el sufrimiento se asociaba con el castigo producto del mal obrar, con Job se cuestiona esta racionalidad, hasta el punto de separar el “mundo ético del pecado” del “mundo físico del sufrimiento”. El sufrimiento adquiere, así, nuevas cualidades (más que un castigo, ahora es una forma de purificación), y se entiende como una posibilidad derivada del hecho de existir (no del de pecar). No extraña que el Señor no le dé respuestas definitivas a Job, quien debe (como los homosexuales en el texto de Chaves) aceptar su destino como parte de una lógica divina, incomprensible para el ser humano. Con lo anterior, como dijimos, no se puede entender este episodio de la novela como el anuncio de una acción correctiva, centrada en la “enfermedad”. El VIH/sida, más bien, debe asumirse como una dolorosa prueba, que conjunta la violencia provocada por la naturaleza, con la proveniente de la sociedad. Este último aspecto es relevante, ya que, según indicamos previamente, los heterosexuales (la sociedad en general, en tanto es un sistema heterocentrado) son acusados de traicionar a los homosexuales; es de ellos que emana el “coloso de bruma”, es su “monstruosidad” la que facilita la muerte de sus hermanos. Al respecto, en una de las cartas de la novela, “E.”, un homosexual, se refiere al “ciudadano medio costarricense” en los siguientes términos:

El odio y la envidia, el asco y la atracción, salen a flote (viven en el fondo del corazón humano, como el alma en la glándula pineal, según decía un filósofo francés). Entonces ellos sacan las garras, como el león, mi querido amigo, el león humano. Habito una tierra de leones... corteses, que juegan al fútbol y que votan cada cuatro años. Pero lo cortés no quita lo rugiente. Rugen en risas, rugen los periódicos, rugen en ascos, rugen las revistas,

demostrar la complejidad de la creación, una complejidad que le impide tener respuestas sencillas para explicarla, por lo que solo queda tener confianza en Dios y en su labor como garante del delicado equilibrio universal (véase del capítulo 38 al 40 del poema).

la televisión, a veces estás desayunando y hasta tu papá ruge. Rugidos, sí, rugidos y susurros, porque también están los susurros de los enfermos, más bien sus gemidos. Como un nuevo Job te digo: mis hermanos me han decepcionado como un arroyo seco de piedad (Chaves 1998, p. 136; cursiva en el original, el resaltado es nuestro).

La violencia del “león” es lo que se resalta en la cita, su capacidad para minar la existencia del *otro* homosexual, incluso cuando está en una situación crítica, como en ese momento con el VIH/sida. El personaje se refiere a los discursos sociales cargados de odio (a los “rugidos”) que entonces se movían libremente y que, más que revelar la “naturaleza” de los homosexuales, mostraba la de los heterosexuales como *devoradores* de su misma especie.¹⁰ Esto nos lleva a la última parte de la escena central de la novela, en la que se indica que el coloso comenzó a sacar hombres de lo hondo del valle para comérselos. Óscar, quien tiene la revelación, ve su propio rostro en cada uno de los hombres asesinados por el gigante, por lo que no dudamos que los homosexuales se entienden acá como “víctimas”. Mientras los discursos sociales de la época denunciaban a los homosexuales como los responsables del desarrollo del “mal”, aquí ellos son los verdaderos damnificados (no son portadores de muerte, son su objetivo). De acuerdo con Jan van Dijk (2009), la etiqueta “víctima”, en el mundo occidental, convierte a los seres humanos que sufren por crímenes cometidos contra ellos en “animales sacrificados”. Este uso del término, además, hace que el comportamiento del perpetrador se entienda de una forma favorable (la violencia que activa es, por ello, “buena”). Al llamar a las personas afectadas “objetos de sacrificio”, se sugiere que el perpetrador ha sido motivado por razones elevadas y desinteresadas:

In secular terms, the scapegoat [es decir, la víctima] absorbs the social tensions within the community and cleanses the

10 En Rojas (2016 y 2020), presentamos el concepto de “canibalismo simbólico”. En su momento, lo definimos como parte de la lógica, producida y reproducida por las estructuras de dominación, que sustenta la valía de unos sujetos en menosprecio de otros. Los sujetos calificados como “menos válidos” pueden y deben ser *devorados* por la sociedad, la cual –en la medida en que no reconoce la pluralidad y la diversidad de los individuos, mucho menos el valor humano de los “otros”– termina alimentándose con su propia especie. El canibalismo simbólico es, por tanto, una reducción de la humanidad del “otro”, un atentado contra él, porque excluye y destruye. El canibalismo simbólico es, finalmente, una práctica: la práctica de servirse del “otro” hasta *agotarlo*.

community through his subsequent expulsion. Crime victims are likewise invited to restore the peace disturbed by the offenders by sacrificing their right of revenge (van Dijk, 2009, p. 6).

Entonces, la “víctima ideal” tiene las siguientes características: es inocente, profundamente sufriendo, tiene un rol social pasivo, pero está lista para perdonar a sus ofensores de cualquier forma. Ante este tipo de víctimas, la comunidad debe mostrar compasión y respeto. La “víctima no ideal”, por el contrario, es la que desafía los valores morales ligados con su “condición” (por ejemplo, cuando una víctima no perdona o no se mantiene en un silencio doloroso, o cuando directamente busca venganza). En este caso, la sociedad puede disculpar a la víctima, pero no puede sentir compasión por ella. Una víctima que no sigue las “reglas del juego” puede, incluso, desatar ira e indignación moral en la comunidad.

Con lo anterior, es claro que los homosexuales solo podían ser vistos como “víctimas culpables”, ya que su “inmoralidad”, según esta lógica, los volvía responsables de lo que les estaba pasando. Los homosexuales, en este momento, fueron concebidos, realmente, como victimarios de sí mismos (y de otros). Ante estas ideas, la novela de Chaves trata de cambiar la narrativa, pero lo hace de una forma que nos parece problemática (aunque válida, más si tomamos en cuenta el contexto en el que apareció), sobre todo porque, en el fondo, se mantiene la lógica sacrificial que hemos explicado con van Dijk. En este texto literario, la víctima sigue siendo presentada como un sujeto que ha sido –por fuerzas ajenas a él– violentado. El giro discursivo de Chaves se encuentra, pues, en la caracterización de los homosexuales como “víctimas inocentes” del VIH/sida (inocentes, pero no ideales, ya que no dejan de representar, como lo demuestra la novela misma, un reto para los imaginarios morales heterocentristas). No son, por lo tanto, culpables; no merecen la ira, el desprecio, ni la violencia que la sociedad les dirige y que los victimiza por segunda vez, con el fin de ratificar la supuesta “justicia” que ha traído el “mal”. No extraña que el narrador de la novela nos refiera el sufrimiento que la visión le provocó a Óscar:

Entonces Óscar lanzó un lamento doloroso, minucioso, fulminante. Corrió y en su carrera resbaló. [...] Óscar no respondía. Lloraba como un niño asustado. Javier se inclinó y Óscar lo abrazó con fuerza. Entre sollozos, aferrándose a él, decía sin cesar: «Que no te lleve el viento», «Que no te coma el coloso de humo». Javier no entendía qué pasaba y se limitó

a consolar a su amigo. A lo lejos, el valle lucía cristalino y luminoso (Chaves, 1998, p. 98).

Luego de lo sucedido, Óscar decide no hablar con su amigo sobre la visión, como si el mutismo fuera la única reacción posible ante el terror que le provoca la muerte que se avecina y que tocará a su amado y al propio Javier, quien será “contaminado” con los tratamientos que recibía contra la hemofilia. En la siguiente carta que aparece en la novela –escrita en San José, en junio de 1984 (el “año de Orwell”, como se apunta en el texto)–, la visión de Óscar se expone ya como una realidad, no solo en lo concerniente a la llegada de la “enfermedad”, sino, además, en lo relativo a la violencia discursiva, simbólica, que los homosexuales experimentan:

Querido A.: De repente la cizaña germina. Como diría Cantinflas, en este país nunca pasa nada, y cuando pasa, todos decimos que tenía que pasar. Aquí está el detalle. No acaba uno de reponerse de lo terrible de esta mierda del sida como problema de salud (no en lo personal, por supuesto, machalá, toco madera), cuando se le vienen a agregar al asunto aspectos sociales y políticos como el amarillismo de los medios de comunicación y la intolerancia fortalecida por figuras retardarias como Reagan y el Papa –en tanto entienden la moral como el acatar un canon único de comportamiento (rechazo a la diferencia; elogio, no de lo Otro, sino de lo Mismo)– (Chaves, 1998, p. 99; cursiva en el original).

Como vemos, los homosexuales parecen tener ya muy clara la situación y, sobre todo, su valor como “chivos expiatorios”, al servicio de la sociedad. Es esta estructura la que necesita sacrificar a esos otros, con el fin de que se mantenga la idea de normalidad y de justicia, pero también la de orden y limpieza. No por nada en esta primera carta, luego del anuncio, ya se habla de las “medidas fascistas” puestas en práctica en relación con el VIH/sida y con los homosexuales, a quienes –según se explica– no los tenían en una cámara de gases sino en un “bombardeo electrónico de imágenes de sufrimiento y terror y, por qué no, a veces de risa” (Chaves, 1998, p. 101; cursiva en el original). Por supuesto, estas referencias nos llevan al tema de la biopolítica moderna, la cual, como asegura Foucault (2003, 2007a, 2007b), se fundamenta en una lógica racista (un racismo biologizante), como la promovida por el Estado nazi. De acuerdo con el filósofo francés, con dicha lógica, además del control sobre la vida, se pudo ejercer también el derecho de matar y la función del asesinato. Con el racismo

biologizante se desarrolla una narrativa que tiene el poder de definir lo que debe vivir y lo que debe morir. Según Esposito, raza y vida son sinónimos, lo son en tanto la primera inmuniza a la segunda de los “venenos” que la amenazan. Sigue el filósofo:

La vida, resultado del combate de las células contra las bacterias infecciosas, tiene que contar con el Estado para que la defienda de toda posible contaminación. La higiene racial es la terapia inmunitaria orientada a prevenir, o extirpar, los agentes patógenos que ponen en peligro la calidad biológica de las generaciones futuras (2006, p. 206).

Así, la novela lo que hace es exponer la narrativa que indicaba que los homosexuales eran quienes debían morir. La humanidad de estos sujetos fue cubierta de discursos que los censuraban, que censuraban su existencia misma, hasta el punto de volverla un problema social más, que los “normales” debían atacar con el fin de sobrevivir: la muerte de los “anormales”, de los “débiles”, de los “degenerados”, era necesaria para alcanzar la “purificación” de la “raza superior”, en este caso definida, sobre todo, por su sexualidad. Como explica Gilman (1993), las enfermedades estigmatizadas necesitan ser “vistas”, deben ser tan evidentes en sus signos y síntomas como los signos de la “raza”; es decir, deben estar escritas en la piel. El VIH/sida era evidente en sus signos, y eran ellos los que revelaban una “raza maldita”: a los homosexuales. Estos, como sabemos, fueron uno de los grupos combatidos por el nacionalsocialismo y su medicina, atada al ícono de los campos de concentración, a la aniquilación de los grupos etiquetados por la sociedad como diferentes y, por lo tanto, como “enfermos”. No sorprende, entonces, la narrativa de la que se quejan los personajes y que, como se evidencia en este texto literario, fue movilizada libremente en los medios de comunicación nacionales e internacionales.

Frente a la satanización discursiva del homosexual, la novela de Chaves lo presenta en toda su calidad humana. Esta es una de las características más importantes de la novela, ya que, como han dicho algunos investigadores, este es el primer texto literario costarricense que ofrece un cuadro honesto de la vida de estos hombres (no hay que olvidar, sin embargo, que son cierto tipo de homosexuales: hombres de clase media, escolarizados, que viven en la capital del país y que tienen vínculos en el extranjero)¹¹

11 En relación con los sujetos homosexuales representados, es claro que la novela de Chaves no ahonda en las diferencias que implican la etnia, la clase social y la

que, con todo y sus singularidades –no solo sexuales, sino también lingüísticas (se expone, en la narración, toda una “jerga gay”), relacionales, estéticas, políticas–, no dejan de ser parte de la sociedad costarricense. Mientras los discursos hegemónicos los describían, principalmente, como “infames”, como “degenerados”, *Paisaje...* los expone como sujetos que se enamoran y que se desenamorán, que disfrutaban las relaciones sexuales, que estudian, que vagan, que se contradicen, que se enferman, que luchan, que se equivocan, etc.; es decir, los expone como “simplemente humanos”. Lo vemos, en la novela, en varias figuras centrales: en el protagonista, en su amante y en sus amigos. Aquí ellos tienen espacio para decirse (o para ser dichos, pero por una “voz amistosa”), para narrar su historia, para enumerar sus alegrías y, sobre todo, sus preocupaciones. No debemos olvidar, en este punto, que sus historias están atravesadas por las problemáticas sociales que se desarrollaron con la aparición del VIH/sida. La “enfermedad”, como aseguramos antes, está directamente relacionada con la muerte. Hasta en los sueños de los personajes se moviliza el terror a la destrucción de la vida... Óscar, por ejemplo, una noche –luego de su visión– soñó que Mario (el hombre al que amaba) moría en sus brazos.

geografía, para los distintos sujetos afectados por la pandemia. Como hemos indicado, los protagonistas son hombres del Valle Central, mayoritariamente blancos o mestizos, de clase media o media-alta, con estudios universitarios y con vínculos en el extranjero. Esta caracterización se puede explicar de diferentes maneras; sin embargo, hay que considerar lo que creemos un elemento fundamental en el caso costarricense: la situación epidemiológica inicial en torno al VIH/sida. La epidemia fue, en sus primeros años, un fenómeno urbano, que (después de los hemofílicos) afectó principalmente a los homosexuales con posibilidades de viajar y que tenían contactos con extranjeros, sobre todo norteamericanos. En los medios nacionales, sí se marcó una diferencia, en relación con la situación de los homosexuales metropolitanos. En el reportaje “Homosexualismo y SIDA en Costa Rica” (29/8/1985), de la revista *Rumbo Centroamericano*, del periódico *La Nación*, se habla de los “profesionales gays” y de los “homosexuales de la calle”, dos subjetividades –constituídas en el discurso de dicho medio y de los individuos entrevistados– con una asimetría de clase muy marcada y con una mayor o menor cercanía con la “enfermedad”, a partir de sus características específicas. Mientras los “profesionales gays” se asumieron como “menos homosexuales”, con “grados de masculinidad similares a los heterosexuales” y con un “estilo de vida” más “comedido” (*Rumbo Centroamericano*, 29/8/1985, p. 6, párr. 16); los “homosexuales de la calle” eran los “afeminados” o “travestidos” que llamaban la atención de la población, y que, por su accionar (por su “promiscuidad” y “criminalidad”), sí representaban “un peligro” inminente. Los “profesionales gays” eran mucho más aceptados, aunque no dejaron de ser *homosexuales* para la mirada hegemónica. Al lado de estas subjetividades, se habló también de los “homosexuales norteamericanos”, los cuales se concibieron como un grupo “perjudicial para la salud” de los homosexuales nacionales.

Más que una fantasía de pérdida, este sueño es una premonición, en el sentido jungiano. El sueño de Óscar hay que leerlo a la luz de lo ya estudiado en relación con la llegada del VIH/sida al país y con lo que sabemos que le espera a Mario, quien desarrollará el síndrome. Podemos establecer una relación entre la “enfermedad” y la degradación física, planteada como un proceso que va de menos a más. Mario empieza a la palidecer, se pone ojeroso, pero más tarde adelgaza en extremo, hasta el punto de quedar demacrado –es la representación de un cuerpo cadavérico– y moribundo. El “enfermo”, además, se define como una especie de “herido de guerra” que se desangra, que se queda sin fuerza vital. Esta caracterización nos lleva a las metáforas militares, con las que se piensa al VIH/sida como un contrincante (mucho más fuerte) y al cuerpo como un campo de batalla (una batalla perdida de forma inevitable). Contrario a las metáforas militares enfocadas en la lucha contra la enfermedad – criticadas por Sontag –, aquí las encontramos enfocadas en la tragedia de la víctima, la cual no tiene escapatoria: para ella, la guerra está perdida desde antes de comenzar. El cuerpo que se desangra es una imagen que insiste en la idea sacrificial de la víctima, del homosexual. En la tradición cristiana, la sangre es símbolo de los impulsos carnales (fuente principal del pecado), pero al mismo tiempo es esencia de vida, y, por ello, se le ofrenda a Dios. Como asegura Chevalier (1986), es a través de la sangre que se reconoce la supremacía de la divinidad. Con lo anterior, ¿podemos, acaso, entender al VIH/sida también en estos términos? ¿Es la “enfermedad” pensada como una (terrorífica) cara de Dios, de un dios que sacrifica a sus hijos, que los “devora”, como dijimos antes? No por nada Soto (2017, p. 220) encuentra una relación entre la escena central de la novela y el cuadro de Goya, “Saturno devorando a un hijo”. De alguna forma, aquí se representa la lógica de “poder caníbal” que organiza el mundo heterocentrado. Mario, entonces, va a ser “devorado”; el “herido de guerra” va a morir, y nadie lo ayudará, porque nadie puede hacerlo (su muerte es una decisión tomada por un “poder superior”), ni siquiera Óscar. La soledad, a la que se hace referencia al final del relato del sueño, aclara la situación de impotencia y de desamparo de estos personajes en medio del sufrimiento y la muerte.

De Mario sabemos (entre otros aspectos) que era un profesor universitario que disfrutaba tener relaciones sexuales libremente, con distintos hombres. Óscar, en un punto, le dice que es un “promiscuo”, y Mario no lo contradice. Su promiscuidad, sin embargo, no es una característica juzgada ni por Óscar, ni por el narrador. Es asumida como una forma más de vivir, casi como un aspecto de la personalidad. El narrador asegura lo siguiente sobre Mario: “Que otros escriban

sobre el papel, como Óscar [...], Mario [...] solo escribe sobre la piel, la suya y la de otros, escribe signos de semen que se borran cada día con agua y jabón, signos diseminados, inseminados” (Chaves, 1998, p. 129). Su promiscuidad, además, no puede ligarse con la “enfermedad” que padecerá (Óscar también era “promiscuo” y no termina “contagiado”, como explica Soto, 2017, p. 337). Chaves, por lo tanto, no repite la idea de que la promiscuidad es una “conducta de riesgo”, ya que el “riesgo”, realmente, es estar vivo. Sin embargo, cuando Mario decide irse a San Francisco –a Estados Unidos– a hacer una pasantía, sí se activan ciertos discursos vinculados con el miedo al “contagio”. Lo vemos con Cavafis, un amigo del protagonista y de su amante. Cavafis le cuenta a Óscar que recibió una postal de Mario, quien le aseguraba que estaba dedicado al estudio y a la “loquera”. Le explica este personaje a Óscar: “–Cuando recibí la tarjeta y vi que venía de San Francisco casi me persigno, con eso de que junto con Nueva York son como las capitales del mentado sida. Machalá. Madera. Toco madera” (Chaves, 1989, p. 120). Sigue la conversación:

–No exagerés. Ni que pasara por cartas.

–Si el amor lo hace, ¿por qué no podría hacerlo ese otro virus? Este mundo tiene cada enigma... Bueno, Óscar, no me hagás caso, por supuesto que bromeo. La cosa es que no me gustaría estar en San Francisco, paseándome por las calles, con todas esas tentaciones rubias y chicanas y orientales y africanas alrededor tuyo y con este cabrón sida que puede estar en cualquiera (Chaves, 1998, p. 120).

El VIH/sida es concebido como una “enfermedad” producto de la “mala suerte” (de ahí que los personajes la “alejen” con expresiones como “machalá” o “toco madera”), una idea que proviene de las antiguas imaginaciones del contagio y la mancilla¹², aunque se presenta sin el elemento misterioso, ya que ellos saben que el “mal” es el resultado de un virus (lo cual reafirma lo contingente de la “enfermedad”). Es el miedo a fatalidad lo que moviliza los comentarios de Cavafis, quien, entonces, piensa al virus como algo material que “infecta por contacto”, que perjudica con unas propiedades invisibles –al menos

12 Acá la “mala suerte” está vinculada con el orden biológico, no con el moral; es decir, la “enfermedad”, más que el resultado del “contagio” producto del “vicio”, es una posibilidad producto del hecho de estar vivo. Sin embargo, no debemos dejar de lado que la idea de la “mala suerte” es problemática de todas formas, ya que oculta los múltiples factores (fisiológicos, psicológicos, sociales, políticos, ambientales, económicos, etc.) que pueden intervenir para que un sujeto enferme o desarrolle una “afección”.

para la mirada común– y que opera como una fuerza superior sobre la existencia, psíquica y corporal, ya que lleva al desarrollo de una “enfermedad terrible”. El virus no se ve, no marca al sujeto que lo porta (al menos no en una etapa inicial), por lo que se transmite de forma “furtiva”, y cualquier hombre (pero más los hombres de ciudades como San Francisco –el VIH/sida, en este punto, se comprende aún como un “problema” sobre todo externo–) puede ser una “tentación” que, finalmente, lleve a la muerte. La idea de la tentación (que sustituye a la de riesgo) no se expone en términos religiosos, a pesar de que tenga ese trasfondo. Aquí, simplemente se busca definir al objeto del deseo como una trampa, ya que puede llevar en sí la “enfermedad”. El cuerpo masculino, como vemos, es deseado y sospechoso al mismo tiempo...

El siguiente momento en el que se menciona la “enfermedad”, dentro de la historia narrada (es decir, sin tomar en cuenta las noticias que se intercalan), está relacionado con Javier, el amigo que acompañó a Óscar a la montaña. Javier se entera por su médico –quien le daba seguimiento por ser hemofílico– de que era seropositivo. El narrador, acá, describe la crisis interior del personaje, luego de salir del consultorio, pero lo hace en relación con su percepción del espacio. Así, nos aclara que Javier, quien siempre había recorrido familiarmente el Paseo Colón, en San José, encuentra el lugar ahora extraño; la ciudad, para él, se torna en el “escenario de un mundo en desintegración” (Chaves, 1989, p. 131). Sigmund Freud explica, en su ensayo *Das Unheimlich*, que lo siniestro es algo terrorífico justamente porque no es consabido y familiar. El neurólogo austriaco aclara que no todo lo nuevo y no familiar es terrorífico, pero que “lo novedoso se vuelve fácilmente terrorífico y ominoso” (Freud, 1981, p. 2484). Lo ominoso, dice, “sería siempre, en verdad, algo dentro de lo cual uno no se orienta, por así decir. Mientras mejor se oriente un hombre dentro de su medio, más difícilmente recibirá de las cosas o sucesos que hay en él la impresión de lo ominoso” (Freud, 1981, p. 2484). Sin embargo, lo familiar también se puede volver siniestro, gracias a diferentes procesos represivos de la vida psíquica; por eso, Freud finalmente asegura que “lo siniestro sería algo que, debiendo haber quedado oculto, se ha manifestado” (Freud, 1981, p. 2498). En relación con el VIH/sida, es claro que esta “enfermedad” vuelve la existencia “siniestra”, ya que revela la propia mortalidad, la cual se mantiene, en general, en un espacio lejano a la vida consciente. Entonces, el VIH/sida es siniestro porque transforma el mundo psíquico, pero a partir de un cambio en el mundo físico (por la presencia del virus en la sangre); él altera todo, de manera que aquello que era familiar (empezando, por lo tanto, por el propio cuerpo), se vuelve desconocido. En el relato

caso, pero... ¿no habrá sido por contacto sexual?... Bueno... usted sabe...

–Saber qué cosa, doctor, que soy homosexual, sí, lo sé, yo mismo se lo dije, pero no es por maricón por lo que estoy enfermo de sida sino por hemofílico, ¿se da cuenta, doctor?, por hemofílico, por la sangre sucia de la transfusión (Chaves, 1998, p. 133).

Javier, contrario a Mario, es un personaje totalmente entregado a su pareja, es fiel, lleva una vida saludable, no consume alcohol, no va a saunas ni a discotecas, y, sin embargo, es “presa” del “mal”. Este caso evidencia, dentro de la narrativa planteada en el texto, que enfermarse es una cuestión producto del azar, es –como dijimos antes– un “riesgo” que se corre en tanto ser vivo; cualquiera puede sufrir el “mal”, sin importar su “estilo de vida”. En la novela, el primo de Óscar, Miguel, le dice lo siguiente al protagonista: “estás un poco ojeroso, Óscar, me imagino que el asunto de Javier te tiene así, qué lamentable, quién lo iba a decir, ya ves, de nada te vale ser fiel a la pareja, igual te podés morir, con todo este destape de enfermos yo estoy de pelo parado, ¡y los que faltan!, ¿faltamos?, lotería, juegue chances y lotería” (Chaves, 1989, p. 142). Siguiendo a Anne Marie Moulin (2006), podemos afirmar que la postura expuesta en la novela es muy propia de la concepción del cuerpo en el siglo XX, un cuerpo que ya no está ni enfermo, ni sano, pues estos estados ya no se conciben de forma separada, “se combinan en realidad en diferentes grados en cada individuo. O más bien, la enfermedad no es sino una vicisitud de la salud, o un elemento constitutivo de ésta” (Moulin, 2006, p. 31). La autora sigue a Georges Canguilhem (maestro de Foucault), quien, en la línea de su tesis de 1943, titulada *Lo normal y lo patológico*, afirmara que “la enfermedad en el fondo no es sino una prueba inevitable, que pretende en su principio tantear y reforzar las defensas del organismo. La enfermedad no es un estigma, es lo que caracteriza a lo vivo” (en Moulin, 2006, p. 31). En *Paisaje...*, esta idea, sin embargo, choca con el drama que viven los personajes, quienes –según hemos visto– experimentan el anuncio del VIH/sida como una sentencia de muerte (aunque se aclare que no necesariamente lo era), física y social. La “muerte social” se debía a la aversión que la “enfermedad” conllevaba. Al respecto, en la siguiente carta que aparece en la novela –escrita en San José, el 16 de marzo de 1986–, “E.” plantea lo siguiente:

Con tanto revuelo respecto al sida se ha desatado un ambiente de hostilidad contra todo lo que huele a gay que sin duda da mucho que pensar. Es como si la supuesta apertura que se había dado en los últimos años se viniera abajo. No es que

*los prejuicios, los chistes hirientes o la discriminación más o menos velada hayan estado ausentes, no, tanto así no, pero por lo menos con alguna otra gente sí se dio más comunicación. Hubo un momento en que incluso fue una moda ser gay. Ya no, evidentemente. Ahora, a los que lo somos de verdad, nos echan el muerto... y los muertos. Hemos vuelto a ser la **execrabilis familia pathicorum** (Chaves, 1998, p. 135; cursiva y negrita en el original).*

La expresión "latina execrabilis familia pathicorum", que se puede traducir como la "execrable familia de los sodomitas", fue utilizada por el antropólogo inglés Richard Francis Burton (1821-1890), en su ensayo "Pederastia" o "La zona sotádica". En la carta, como en el texto de Burton, la expresión hace referencia a una "raza maldita", a la que la sociedad ataca como si se tratara de una realidad biológica peligrosa, que altera la "pureza" del cuerpo comunitario. Estamos ante la lógica del racismo moderno que ya hemos mencionado, la cual está fundada en la preocupación mítica por proteger la "pureza de la sangre" y por llevar la "raza" al triunfo, de acuerdo con las palabras de Foucault. En la novela de Chaves, esta es la racionalidad que se critica y que se expone continuamente con las noticias y comentarios externos que incluye el texto, pero también, como vemos, con las reflexiones de los personajes homosexuales. El "racismo" contra los homosexuales es realmente una forma de biopolítica; es decir, de poder sobre la vida de estos sujetos que son condenados a muerte, no solo por la "enfermedad", sino también por la sociedad. El racismo permite que se subdivida la especie en subgrupos que antagonizan y que luchan entre sí por su sobrevivencia, como si se tratara de una ley biológica (la de la sobrevivencia del más apto), pero aplicada en el orden social. Esta es, por supuesto, la teoría del darwinismo social, la cual Foucault vincula directamente con la ideología nazi. Los homosexuales, entonces, son una "especie inferior", diferenciada a partir de un "racismo" específicamente sexual, que justifica la lógica guerrera/asesina que se les dirige.

Con lo anterior, es claro que el VIH/sida incentivó las imaginaciones que hacían de los homosexuales verdaderos "agentes de impureza", verdaderos peligros para la comunidad, por lo que debían ser eliminados. En la novela de Chaves encontramos una reflexión que podemos vincular con lo afirmado. El protagonista explica, a partir de una postal de la pintura "Los ángeles de Sodoma", de Gustave Moreau, la situación de los homosexuales en Costa Rica, en ese momento. Óscar asegura que el cuadro de Moreau es una representación de la violencia divina una vez satisfecha. Lo describe

de la siguiente manera: “Dos ángeles etéreos y vengadores, con la espada levantada, flotan sobre las ciudades derruidas, aún humeantes, el fuego aún no cesa: misión cumplida. Las urbes malditas están en la parte oscura del cuadro, son la oscuridad misma [...]. Los ángeles flotan en la parte de luz, hacia arriba, siguen el sentido de la espada erguida” (Chaves, 1998, p. 138). Sodoma y Gomorra, como se plantea en el “Antiguo Testamento”, en la *Biblia* (“Génesis” 18 y 19), fueron dos ciudades repletas de gente “perversa”, de “pecadores” condenados por orden del Señor. Los sodomitas, por la gravedad de sus “abominaciones”, fueron castigados con una lluvia de fuego y azufre, que incineró completamente las urbes y a sus habitantes. Por supuesto, la novela de Chaves utiliza este pasaje bíblico como una metáfora para describir lo que estaba sucediendo en país en relación con los homosexuales. No podemos leerlo como una reproducción de la “simbólica del mal” (ligada con el pecado y el castigo), que bien explica Ricœur y que encontramos de forma continua en los discursos hegemónicos de la época. Óscar lo que hace es ponerla en evidencia, como sucede con los recortes de periódico; por ello, cita el siguiente versículo: “...y mirando hacia Sodoma y Gomorra y toda la hoya, vio que salía de la tierra una humareda, como humareda de horno” (Chaves, 1998, p. 138; cursiva en el original). Este pasaje es utilizado como una metáfora, ya que el protagonista concluye, a partir del versículo, que las ciudades mencionadas en la *Biblia* fueron las primeras “cámaras de muerte” para homosexuales: “Parece que en esto Hitler el ario siguió el ejemplo de Jehová en judío” (Chaves, 1998, p. 138; cursiva en el original). El castigo divino se transforma en biopolítica moderna, en su forma más terrorífica; una biopolítica que –según hemos señalado– es constantemente relacionada, en el texto de Chaves, con las formas de violencia dirigidas a los homosexuales en la década de los años ochenta.

CIERRE: LAS TUMBAS PINTADAS EN ROSA

Hacia el final de la novela, se afirma que Mario tenía sida. Cavafis es quien se lo cuenta a Óscar, ya que, desde el viaje a San Francisco, su relación se había enfriado. Los amantes no se veían tanto y dejaron de tener relaciones sexuales. Solo se encontraban de vez en cuando en el cine o en alguna exposición. Antes del anuncio de la enfermedad de Mario, se expone nuevamente lo activa que era su vida sexual. Esta insistencia promueve, desde nuestro punto de vista, el vínculo entre la promiscuidad y el desarrollo de la “enfermedad”, al menos en el caso de este personaje. Así, aunque la promiscuidad no se juzga en términos morales, se plantea –de forma indirecta– como una “tendencia riesgosa”, ya que aumenta las posibilidades de tener la “mala suerte”

de contraer el virus. Para Mario, no tener relaciones sexuales libremente, con quien quisiera y cuando quisiera, era una limitación que se imponían los “tontos moraloides”. Él, por su parte, no se reprimía y hacía lo que más le gustaba:

(...) coger, coger, coger, uno, otro, aquel, coger mientras se pueda, coger es vivir, solo los muertos no cogen, por eso David [su pareja “oficial”] está muerto, aunque yo lo necesite a ratos, muerto, yo no, yo vivo, yo cojo, nada de hacer el amor, hacer sexo, hacerse sexo, y esto es más importante que David, más importante que Óscar, más importante que todo, por eso tengo buenos recuerdos de San Francisco, sí, sexo, sexo, en las calles, en los parques, en los bares, aquí, allí, así, asá. Qué importa que después de tanto coger me sienta más solo, de todas formas solo siempre estoy, cogiendo o no cogiendo, por esto mejor solo y cogiendo; cuando ya nada queda, queda el sexo; cuando París, Managua o San Francisco ya no existen, está el sexo, mi sexo; cuando David y Óscar ya no están, yo sí estoy, yo sí: cojo, luego existo (Chaves, 1998, pp. 153-154).

Como vemos, Mario comprende la certeza de su existencia a partir del acto sexual, realizado de forma libre y constante. De acuerdo con la lógica de Mario, si él hubiera dejado de tener relaciones sexuales por miedo al VIH/sida, hubiera cesado su existencia. La “enfermedad”, por lo anterior, no podía ser considerada como una justificación para no “hacer sexo”. Él asume su sexualidad, su promiscuidad, como una razón de vida que, evidentemente, no se puede desvincular de su cuerpo, el cual le permite, en toda su extensión, mantenerse activo. Mario puede dudar de todo, pero no de lo que le pide su cuerpo. Todo puede desaparecer, pero no su realidad corporal, con la que sentirá el mundo hasta su muerte. Con esta filosofía de vida –hedonista, a todas luces–, se busca alcanzar una presencia real en el mundo, a través del disfrute jubiloso de la existencia, al menos mientras se pueda... Por supuesto, se mueve acá el tópico literario del *carpe diem*, al cual podemos entender, tomando en cuenta la historia de este personaje, como un “vive el momento, porque vas a morir pronto”. Con lo anterior, no sorprende que Mario enferme, pero enferma como muchos otros que también tuvieron la “mala suerte” de “caer en el combate”. Asegura Cavafis: “Esto es como una guerra. No me alcanzarían todos los dedos de mi cuerpo para completar el número de conocidos o amigos que han resultado contagiados. Y lo peor es que uno mismo podría estarlo... Ni modo, si nos toca, nos toca” (Chaves, 1998, p. 157). La metáfora militar activa la idea de la “enfermedad” como un

enemigo formidable, que acaba rápidamente con los individuos en medio del campo de batalla. En el fondo, es la misma imagen a la que se recurrió con el intertexto del cuadro “El coloso” (también llamado “El gigante”, “El pánico” o “La tormenta”). El caos entre la población facilita la destrucción que lleva a cabo el “enemigo”, ante el cual no se tienen defensas, ni estrategias de contraataque. Los sujetos, por lo anterior, solo pueden ser “víctimas”, sujetos pasivos, que están ahí para ser sacrificados, como explicamos antes.

Como afirma Óscar, la muerte se volvió un “tema cercano” para los homosexuales de Costa Rica. Él mismo tuvo que desarrollar una conciencia de mortalidad que antes no tenía. Su conversación con Cavafis ofrece, realmente, toda una reflexión sobre la precariedad de la existencia y sobre la angustia que ella provoca. Cavafis, ante la evidencia de las muertes provocadas por el VIH/sida, le dice a Óscar que hay que estar listo para salir de la vida en cualquier momento (Chaves, 1998, p. 157). El protagonista asegura que esa es una idea difícil de asumir, pero que, al mismo tiempo, con la “enfermedad mortal” que los rondaba, ya no se podía pensar de otra forma. El VIH/sida todo lo había cubierto con un manto de terror; al alterar la “normalidad” vital: ahora eran los jóvenes quienes pensaban todos los días en la muerte. Explica Óscar: “la muerte [...] está muy cerca, a mi alrededor, en mis amigos, en la gente que quiero o que tal vez no quiero pero igual da, son mi prójimo, tal vez incluso está en mí mismo” (Chaves, 1998, p. 158). Nuevamente, se presenta la idea del “mal” como un elemento que se puede *portar*, que se adquiere por “contagio” y que, incluso, puede estar ahí sin que la “víctima” lo sepa. Por ello, los homosexuales piensan sus propios cuerpos como posibles recipientes de la “enfermedad”. Esta cadena de significados es la misma que se desprende del símbolo de la mancilla. Acá, aunque no nos encontramos con los símbolos del pecado o de la culpabilidad (ni la idea del castigo) –desarrollados ampliamente por otros discursos–, sí se mantiene activo el “reino del Terror” que implica el contacto con la “sustancia-fuerza del mal” (en este caso, el virus). La mancilla, como asegura Ricoeur (2004, p. 177), se adhiere a todo lo insólito, a todo lo terrorífico del mundo, por lo que es imposible de agotar y de desarraigar. No extraña, entonces, el miedo que Óscar expresa en relación con la prueba ELISA. Él no quiere saber si está “tocado” por el VIH: “He estado tentado de hacerme el examen, ¡la terrible Elisa!, pero a última hora no me atrevo, no sé qué pasaría si me enterara que soy seropositivo” (Chaves, 1998, p. 158). De acuerdo con el filósofo francés, el miedo define la relación que el ser humano entabla con lo impuro (en la novela, con la “enfermedad”); entonces, estamos ante un miedo que es realmente un temor a estar “infectado” y, por ende, un temor a no poder amar; es decir, un temor a no poder vivir...

La despedida entre Óscar y Mario es, por lo anterior, significativa. Mario llega un domingo, a las 8 de la mañana, a casa de Óscar. A pesar de que Óscar no le había dicho nada de su estado de salud a Mario, hablan como si ya se supiera todo. Mario se define a sí mismo como un “esquelético buda sidoso” que recorría las calles de San José muy temprano en la mañana (Chaves, 1998, p. 162). En general, la representación de Mario es la de un cuerpo en decadencia (si lo relacionamos con la metáfora del naufragio, el cuerpo es como una embarcación que se separa del rumbo que pretendía seguir, que es arrastrada por la “tormenta”, por el “gigante de bruma”, como veremos), sobre todo si consideramos toda su vitalidad previa. Así, el narrador explica que Mario ya casi no comía nada, pues lo poco que comía lo expulsaba en vómitos o diarreas. Estaba fatigado, pero hablaba sin parar, como si el silencio ya no fuera una opción. El cuerpo era solo huesos, la cara la tenía flaca, la piel quebradiza:

¿Dónde estaban las glorias de antaño? Lo único que aún conservaba algo de su antiguo brillo era el cabello. Óscar lo acarició. Mario cerró los ojos. Dejó de hablar. Óscar siguió acariciándolo un rato más y luego se levantó, sacó unas tijeras de una gaveta, se acercó a la cama. Ahí, de pie, miró el cuerpo de Mario, sus piernas, sus brazos, su pecho, el cuello, la cabeza. Se inclinó y cortó un mechón de la cabellera de Mario quien, dormido, ni se dio cuenta. Óscar guardó el rizo en una pequeña caja de cristal traída de Guanajuato (Chaves, 1998, pp. 162-163).

De Mario ya no queda mucho y, por eso, Óscar toma una muestra del elemento por el que aún lo podía reconocer... El cabello, como explica Chevalier, es un símbolo de identificación; en él se concentra la “esencia” del sujeto. Guardar el mechón de cabello comprende no solo un acto de veneración, sino, además, la voluntad de hacer sobrevivir a la persona que lleva esos cabellos. Sin embargo, ese mechón es, al mismo tiempo, un *memento mori* para Óscar, quien ahora presencia –en el cuerpo de su amado– la descomposición que provoca la “enfermedad”, las cualidades más terroríficas del “monstruo”. Luego de un abrazo desesperado, Mario se va de casa de Óscar: “Mario salió. Se dirigió al auto. Un poco difuso tras el cristal del carro, como cubierto por una tenue neblina, sin contornos definidos, así vio Óscar por última vez el rostro de Mario. Entonces se acordó del coloso de humo. Mario se alejó llevado por la mano brumosa del gigante” (Chaves, 1998, p. 163). La profecía se cumple. Mario finalmente “naufraga” y es devorado por la “tempestad”. Óscar es un testigo de lo ocurrido, pero también es, de alguna forma, alcanzado

por la calamidad. Él, sin embargo, puede vivir y decide vivir. Luego del entierro de Mario, Óscar piensa que él no puede “hundirse en el desconsuelo”, que no se va a “meter a la cripta” con Mario, que no se va a “encerrar en la oscuridad”:

No, ¿nos vamos a hundir juntos en el polvo?, no, prefiero vivir, estoy vivo, salto, bailo, y quiero **flesh for fantasy**, bailo en este **blue highway**, oigo esa voz de Idol que canta **do not stand in the shadows, in the shadows** (Chaves, 1998, p. 166; negrita en el original).

Óscar, entonces, no es un espectador en los términos en los que explicamos a los heterosexuales. Él es un “náufrago” que tuvo la suerte de encontrar una tabla de salvación. Por ello, podemos definirlo más certeramente como un sobreviviente de la “tempestad”; alguien que sabe del terror y que sufre por la muerte de aquellos que ve como sus pares. Es en este punto en el que Óscar afirma que va a pintar la tumba de Mario de rosado, y, con la de Mario, la de los otros homosexuales que han muerto por el VIH/sida:

Te celebro, Mario, bailo tu muerte, bailo mi vida. Pintaré tu tumba de rosado, sí, mucho rosa, violeta, escarlata, en el cementerio, en tu tumba, en la de Pedro y la de Juan y la de Vicente y la de Jacinto y la de Manrique y la de Federico y la de Frank y la de Carlos y la de... (Chaves, 1998, p. 167)

Ahora nos preguntamos, ¿no son las tumbas rosadas, planteadas por el protagonista, *monumentos* dedicados a la memoria de quienes han *desaparecido* por la “enfermedad”, pero también por el silencio de una sociedad “caníbal”? ¿No es esta una forma de devolverle la dignidad a esos sujetos que han sido ignorados por la sociedad, de celebrar sus muertes como “hombres caídos en batalla”? Esta metáfora no busca resaltar un supuesto heroísmo en los homosexuales eliminados por la “enfermedad” (aquí no cabe heroísmo alguno), sino que pretende señalar la valía de dichos sujetos, en tanto sus muertes son “dignas de ser lloradas”, según la expresión de Judith Butler (2006). De acuerdo con dicha investigadora, los esquemas normativos de inteligibilidad establecen lo que va a ser y no va a ser humano, lo que es una vida vivible y una muerte lamentable:

Estos esquemas normativos funcionan no solo produciendo ideales que distinguen entre quienes son más o menos humanos. A veces, producen imágenes de lo que es menos que humano bajo

el aspecto de lo humano para mostrar el modo como lo inhumano se oculta, amenazando con engañar a todos aquellos que sean capaces de creer que allí, en esa cara, hay otro humano. Pero a veces este esquema normativo funciona precisamente sustrayendo toda imagen, todo nombre, toda narrativa, de modo que nunca hubo allí una vida ni nunca hubo allí una muerte (Butler, 2006, p. 183).

Con lo anterior, es claro que el planteamiento de Óscar busca cancelar el proceso de *borrado* que cayó sobre las vidas y las muertes de los homosexuales costarricenses, durante la crisis del VIH/sida (un borrado que llega hasta nuestros días). Estas tumbas son una *conmemoración* y, con el texto ficcional como fundamento, cumplen al menos tres funciones: una histórica (traen al presente una parte de la historia nacional que se mantiene en el olvido), una emocional (testimonian el sufrimiento infligido a los homosexuales en ese momento) y una ética (insisten en la necesidad de que la sociedad desarrolle una conciencia responsable por el “otro”, que no permita que se repita una catástrofe –social, política, sanitaria, etc.– similar). Siguiendo a Assmann (2016), podemos afirmar que la novela de Chaves ofrece la narración de una “memoria traumática”, relacionada con las “víctimas” homosexuales del VIH/sida y de la sociedad represora de entonces. Es una memoria traumática que, sin embargo, alcanza a validar la historia de los homosexuales, a quienes llama por sus propios nombres, a quienes reconoce en su dignidad humana.

Las tumbas nos llevan a las oscuras profundidades de la tierra, pero es desde ahí que surge un nuevo vigor. La muerte también es vida. Su color rosado y, sobre todo, la voluntad del protagonista por seguir adelante (aunque sea en otro país) lo apuntan. Ante la muerte de sus amigos (la de Mario, la próxima de Javier, pero también la de Cavafis, quien es asesinado de forma misteriosa –lo encontraron estrangulado en su casa, con orquídeas moradas de su invernadero “adornando su culo y su boca”, como un “cerdo florido para un festín de leones” (Chaves, 1998, p. 170)– y ante toda la violencia homofóbica reactivada por la “enfermedad”, el protagonista finalmente decide abandonar San José. Costa Rica ha dejado de ser un hogar y se ha convertido en un cementerio (en un “moridero”, de acuerdo con lo explicado por Meruane [2012, p. 75]). Óscar se va a Italia, a Roma, donde se autoexilia; donde, además, se puede enfrentar a la muerte:

... y al fin, tras mucho errar, la veré sin verla, mirada flotante, así no me convertiré en piedra; la habré vencido, Miguel, venceré a Medusa, ella será piedra y no yo [...], con mis ojos bien abiertos,

besaré-besé-beso los labios de es(t)e rostro de mármol mientras mis dedos exploran su melena de serpientes, y veré-vi-veo su cara triste porque la he vencido, sí, la venceré-la vencí-la venzo, Miguel, ya verás, ya estás viendo, ella de piedra y yo de carne, ella solo cabeza y yo cuerpo entero (Chaves, 1998, pp. 171-172).

Futuro, pasado y presente confluyen en el momento (único) en el que Óscar gana la “batalla final” contra su enemigo más directo: la muerte que carga en su espíritu –el protagonista antes aseguró que Mario era el muerto, pero que él era quien se “deshacía” (Chaves, 1998, p. 170). Medusa representa esa lucha interior que podemos relacionar con la “culpabilidad” del sobreviviente; es decir, con la *carga* que implica el haber subsistido cuando otros no lo lograron. Es claro, con lo anterior, que la representación de este personaje –siempre en relación con el VIH/sida y con las múltiples formas de violencia que conllevó– es la de un sujeto traumatizado.¹³ Ver a Medusa es verse a sí mismo, es reconocer lo que se cree una falta personal, la cual, en este caso, resulta de la tragedia que implicó la “enfermedad” en la vida de hombres como Óscar. Él, entonces, no solo sobrevive, sino que, además, se libera de la culpa que lo estaba “deshaciendo” por dentro. Solo así puede continuar con su vida, y lo hace con Eloy (el “elegido”), un pintor mexicano que conoce en Roma, frente a la escultura de “Laocoonte y sus hijos”:

–Ya había oído hablar de los tapatíos. [...] Tienen fama de ser guapos, tanto hombres como mujeres, de rostros criollos con ojos almendrados. –¿Y tú qué opinas? –Pues que, si juzgo a partir de vos, las noticias eran ciertas. Ambos sonrieron. Eloy acarició la mano de Óscar. Óscar aceptó la caricia de Eloy. Un sol rojo brillaba en Roma primaveral (Chaves, 1998, p. 176).

La novela, como vemos, termina con un tono esperanzador. Después de la tempestad, el sol vuela a brillar, aunque en un espacio diferente.

13 No extraña que antes definiéramos la narración como una memoria traumática. El trauma, como afirma Assmann, es actualmente comprendido como una “herida psíquica”: “Psychic trauma can be traced back to life-threatening and deeply injurious experiences of extreme violence, the force of which can shatter the stimulus shield of perception and cannot be processed psychically because of the strange and identity-threatening quality of those experiences” (Assmann, 2016, p. 74). El trauma se instala en el inconsciente, de manera que, para tratarlo, hay que traerlo a la consciencia. Por ello, explica la investigadora, hay que liberarlo de su “encapsulamiento” a través del lenguaje, con el fin de volverlo un aspecto de la identidad consciente de la víctima. Las narraciones de memorias traumáticas cumplen, en algún grado, esta función, y lo hacen de forma que alcanzan a los individuos implicados, pero también a la comunidad, a la que se le pide un oído empático.

La huida de San José a Roma salva a este personaje, quien escapa de la “enfermedad” y de las tumbas (del “moridero” costarricense), para poder volver a ser pleno.

Finalmente, es posible asegurar que el estudio de las metáforas en torno al VIH/sida y a los sujetos vinculados con él nos permitió una lectura detallada de la novela de Chaves y, con ella, de los saberes que se movilizaron sobre el síndrome y sobre los homosexuales, en la década de los ochenta en Costa Rica. El discurso social sobre la “nueva enfermedad” se activó en diversos campos y la literatura inevitablemente interactuó con ellos (de forma directa o indirecta). *Paisaje...* es singular precisamente porque revela cómo se organizó lo decible, lo narrable, lo opinable, en Costa Rica, en relación con el VIH/sida. Esta novela demuestra la importancia del análisis de los recursos de significación (y de los discursos que los sostienen), pero, más relevante aún, demuestra la urgencia de plantearle críticas directas al lenguaje utilizado para hablar de “los otros”.

El examen de los recursos de significación dejó al descubierto las estructuras de dominación y las estrategias de control que se activaron con la definición que el discurso biomédico (con el apoyo de otros campos) hizo de la “enfermedad” y de sus “vectores”. Al parecer, hay juegos de poder que emergen con cada crisis sanitaria, que conllevan la aplicación de nuevas mutaciones sociopolíticas. Por ello, los aportes críticos se revelan como altamente productivos para poder señalar la malignidad del decir que no está para crear, sino para destruir.

Los recursos de significación son elementos fundamentales para la edificación de lo histórico, de lo político, de lo filosófico, de lo subjetivo, pero también para la comprensión de las acciones de los distintos actores sociales que participan o asumen dicha edificación. Las metáforas, los símbolos, las tramas, las narraciones realmente contribuyen con la lectura, la reflexión y la valoración del mundo que habitamos.

Así, como afirma Simon Watney (1996, p. 3), la “lucha” contra el VIH/sida no es solo médica, es una “lucha” que debe considerar nuestro entendimiento de las palabras y de las imágenes que han colmado a la “enfermedad” con una “triste carga de connotaciones espantosas”, una carga que, lamentablemente, llega hasta la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

Assmann, Aleida (2016). *Shadows of trauma. Memory and the politics of postwar identity*. New York: Fordham University Press.

Biblia (traducción argentina) (1990). *Archivo Vaticano*. <http://www.vatican.va/archive/ESL0506/INDEX.HTM>.

Blumenberg, Hans (2018). *Naufragio con espectador*. Madrid:

Antonio Machado.

Butler, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Calvo Díaz, Karen (2013). *La literatura gótica en Costa Rica: El discurso de lo subversivo a partir de la narrativa breve de José Ricardo Chaves*. Tesis de Maestría en Literatura Latinoamericana, Universidad de Costa Rica.

Chaves, José Ricardo (1998). *Paisaje con tumbas pintadas en rosa*. Heredia: Editorial de la Universidad Nacional.

Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.

Coto Rivel, Sergio (2007). *Espacios de marginalidad y nuevas propuestas de género: La construcción del discurso homoerótico en la novela Paisaje con tumbas pintadas en rosa de José Ricardo Chaves*. Tesis de maestría, Universidad de Costa Rica.

Coto Rivel, Sergio (2009). Una “década perdida”, noticias del miedo en Paisaje con tumbas pintadas en rosa de José Ricardo Chaves. *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, 19. <http://istmo.denison.edu/n19/articulos/3.html>.

Eliade, Mircea (2000). *Nacimiento y renacimiento*. Barcelona: Kairós.

Esposito, Roberto (2006). Bíos. *Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Fernández, Oscar (2003). *Proliferation of disease in iberoamerican fiction*. Tesis de Doctorado, The Pennsylvania State University.

Foucault, Michel (2003). *Hay que defender la sociedad: Curso del Collège de France (1975-1976)*. Madrid: Ediciones Akal.

Foucault, Michel (2007a). *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI.

Foucault, Michel (2007b). *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Freud, Sigmund (1981). *Obras Completas*. Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva.

Gilman, Sander L. (1993). Plague in Germany, 1939/1989: Cultural Images of Race, Space, and Disease. En Murphy, Timothy F. y Poirier, Suzanne (Eds.). *Writing AIDS: Gay literature, language, and analysis*. New York: Columbia University Press.

González García, José M. (1998), *Metáforas del poder*. Madrid: Alianza Editorial.

Hays, Jo (2005). *Epidemics and Pandemics: Their Impacts on Human History*. California: ABC-CLIO.

McMillen, Christian W. (2016). *Pandemics: A Very Short*

History. New York: Oxford University Press.

Meruane, Lina (2012). *Viajes virales: La crisis del contagio global en la escritura del sida*. México: Fondo de Cultura Económica.

Moulin, Anne Marie (2006). El cuerpo frente a la medicina. En Courtine, Jean-Jacques. *Historia del cuerpo: El siglo XX* (vol. III). Madrid: Santillana Ediciones Generales.

Poe, Karen (2015). Formas de convivencia en la enfermedad. Representaciones del sida en la novela *Paisaje con tumbas pintadas en rosa* (1998) de José Ricardo Chaves. *Revista Estudios*, 31 (II), 1-18.

Poe, Karen (2014). Paisajes (neo)góticos en la novela *Los susurros de Perseo* de José Ricardo Chaves. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 1 (40), 77-84.

Quesada, Uriel (2013). La emergencia del sujeto homosexual en Costa Rica: Dos textos paradigmáticos. *Revista Iberoamericana*, LXXIX, (242), 213-225.

Real Academia Española (2018). *Diccionario de la Lengua Española*. <https://dle.rae.es/?w=diccionario>.

Ricœur, Paul (1980) *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Ricœur, Paul (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Editorial Trotta.

Rojas González, José Pablo (2006). Una necesaria duda: sujeción y visibilidad de las marginalidades. *Káñina*, 30 (2), 163-174.

Rojas González, José Pablo (2016). Reseña: Uriel Quesada, *Mar Caníbal. Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 13 (2), 219-222.

Rojas González, José Pablo (2019). La aniquilación del "otro": Violencia, homosexualidad y sida en la novela *Paisaje con tumbas pintadas en rosa* (1998), de José Ricardo Chaves (Costa Rica). En Chihaiia, Matei (edit.). *La violencia como marco interpretativo de la investigación literaria: Una mirada pluridisciplinar a la narrativa hispanoamericana contemporánea*. Frankfurt am Main: Narr Francke Attempto.

Rojas González, José Pablo (2020). "Por el cuerpo hasta la memoria": Emociones y subjetividad en *Mar Caníbal* (2016), de Uriel Quesada. *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, 37: 206-231.

Rumbo Centroamericano (1985). Homosexualismo y Sida en Costa Rica. *La Nación*, 29/8/1985, San José, Costa Rica.

Sontag, Susan (2003). *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. Buenos Aires: Impresiones Sud América.

Suquet Martínez, Mirta (2015). *Rostros del VIH/sida. Enfermedad e identidad en las narrativas del yo latinoamericanas: Perspectiva*

comparada. Tesis de doctorado. Universidad de Santiago de Compostela.

Soto Rodríguez, Mario (2017). *Otredad, exclusión social y resistencia: una lectura psicoanalítica de la novela Paisaje con tumbas pintadas en rosa de José Ricardo Chaves*. Tesis de Maestría, Universidad de Costa Rica.

Vaggione, Alicia (2013). *Literatura/enfermedad. Escrituras sobre sida en América Latina*. Córdoba: Editorial del Centro de Estudios Avanzados.

Van Dijk, Jan J. (2009). Free the victim: A critique of the western conception of victimhood. *International Review of Victimology*, 16, 1-33.

Vögele, Jörg; Knöll, Stefanie y Thorsten, Noack (Eds.) (2016), *Epidemien und pandemien in historischer perspektive*. Wiesbaden: Springer VS.

Watney, Simon (1996). *Policing desire: pornography, AIDS, and the media*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

UN BICENTENARIO DE EXCLUSIÓN: SITUACIÓN JURÍDICA DE LAS MINORÍAS SEXUALES EN PANAMÁ

Nelva Marissa Araúz-Reyes

INTRODUCCIÓN

Panamá ha sido un Estado caracterizado por la pronta adopción de tratados en materia de derechos humanos, con miras a garantizar una protección universal de los derechos de las personas que lo habitan, sin embargo, la interpretación y aplicación de los derechos humanos contenida en dichos tratados ha atendido más a una diferenciación de algunos grupos en situación de discriminación, que al principio de universalidad incorporado en ellos.

Es decir, dependiendo de qué grupo requiere, exige o reclama sus derechos civiles y sociales, se otorgan unos u otros, o bien se niegan. Esta ha sido una interpretación excluyente, que limita y restringe el bienestar de determinadas personas, como aquellas que constituyen las minorías sexuales.

Por minorías sexuales se comprende al “conjunto de personas que no forma parte de la mayoría heterosexual y/o expresan o viven su identidad de género fuera de las reglas y normas exigidas por la sociedad mayoritariamente heterosexual” (Faissin, 2006 citado por Renaud, 2014).

Se incluye dentro de las minorías sexuales a personas que han sido aglutinadas por las siglas LGBTIQ+ y que se definen como: lesbianas (mujeres que sienten atracción afectiva, romántica, física y sexual por otras mujeres), gais (hombres que sienten atracción afectiva, romántica, física y sexual por otros hombres), bisexuales

(personas que sienten atracción afectiva, romántica, física y sexual por hombres y/o por mujeres, con independencia de su género) personas trans (travestis, transexuales y transgénero que no se identifican con el género que les fue asignado al nacer) (OAS, 2015), intersexuales (personas que no pueden ser identificadas biológicamente como pertenecientes al género femenino o masculino dada la existencia de singularidades cromosómicas, hormonales y/o anatómicas) (Lauroba, 2018), queer/cuir (personas cuya identidad de género trasciende lo binario de hombre y mujer) (OAS, 2015), y otras expresiones no enlistadas.

Pese a esta clasificación ofrecida bajo las siglas LGBTIQ+, fundamentalmente desde el norte global, se reconoce que el estudio de las minorías sexuales trasciende el imaginario de la construcción de la orientación sexual y la expresión e identidad de género, desde lo hetero¹ y cisnormado.² En este sentido, se reconoce que dentro de las minorías sexuales, pueden haber categorías de personas no enunciadas en las siglas LGBTIQ+ en virtud de que la sexualidad incorpora elementos de autoconstrucción de las personas, que no se limitan a un concepto sombrilla, por lo compleja, amplia y diversa que esta es. (Duarte et al., 2020)

En relación con lo anterior, las páginas oficiales desarrolladas en el marco de la celebración del bicentenario de la independencia de Panamá de España describen los retos, avances políticos y socioeconómicos del país, pero, resulta notoria la ausencia de menciones a las minorías sexuales. (Bicentenario Panamá, 2021). Esta carencia confirma la exclusión de tales sectores por parte del Estado de derecho panameño, en cuanto al goce de sus derechos fundamentales básicos, con prohibiciones sobre la expresión de su ser individual y limitaciones a su autonomía personal. De hecho, recién en 2008, el Decreto Presidencial N.º 332, despenaliza las relaciones homosexuales e iguala la edad de consentimiento sexual homosexual con la heterosexual a 18 años. Antes de esta fecha, todo acto homosexual era considerado un delito bajo el cargo de sodomía y sus sanciones iban desde multas hasta prisión con penas que fluctuaban entre un mes hasta un año de presidio efectivo.

Hoy en día, si bien la homosexualidad no cuenta con una sanción privativa de libertad expresada en la ley sí hay actos ~~defin~~ ^{defin} discriminatorio: sesgo cultural que privilegia o se muestra a favor de las relaciones heterosexuales, las cuales son consideradas “normales, naturales e ideales”, en detrimento de las relaciones de las minorías sexuales.

2 Es decir desde la correspondencia entre el sexo asignado al nacer y la identidad de género.

dos en ella como sancionables y hay también una serie de situaciones de discriminación expresadas en la omisión de las autoridades de aplicar el principio de universalidad de los derechos humanos, por un lado, y en la omisión de establecer normas y políticas públicas de protección específica a la población LGBTIQ+, por el otro. Así las cosas, es importante visibilizar la situación jurídica de las personas LGBTIQ+ en Panamá en el marco del bicentenario a la luz de un marco teórico sobre los derechos humanos.

Por ello, para este artículo de carácter descriptivo hemos realizado una revisión documental de bibliografía, de legislación y jurisprudencia, fundamentalmente, con la intención de describir cuál es la situación jurídica de las personas LGBTIQ+ en Panamá al momento de cumplir los doscientos años de independencia.

LA BASE DE LA CUAL PARTIMOS: LOS DERECHOS HUMANOS DESDE UNA MIRADA GARANTISTA

La historia de los derechos humanos ha sido álgida en todas sus etapas, mostrando una lucha inacabada entre quienes han detentado el poder a lo largo de la historia y quienes han sentido sus derechos conculcados o no contemplados no solo en el ordenamiento jurídico y en los canales del ejercicio del poder político, sino en la materialidad o realización de la vida misma.

La historia evidencia que los esfuerzos de la humanidad por establecer y garantizar los derechos de las personas se han enfocado en enunciar cuáles son los derechos que los seres humanos deben poseer. Algunos de estos ejemplos son el Cilindro De Ciro (539 a.C.), la Carta Magna de Inglaterra (1215), la Constitución de Estados Unidos (1787), la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana (1791) y la Declaración de los Derechos Humanos (1948), por mencionar algunos, generándose discusiones –desde el punto de vista jurídico–³ desde dos corrientes que se han visto históricamente confrontadas, y que han servido de fundamento para acaloradas discusiones que dejan de atender el tema principal: garantizar el derecho de las personas a vivir con dignidad. Estas corrientes enfrentadas son las iusnaturalistas y las iuspositivistas.

En términos amplios se comprende por iusnaturalismo o derecho natural, los derechos humanos se fundamentan en la naturaleza del ser y en leyes naturales que anteceden incluso al derecho escrito.

3 Este punto de vista no desconoce otras corrientes como la historicista que explica los derechos humanos como conquistas que los hombres y mujeres han obtenido a través de sus luchas sociales.

Para el iusnaturalismo la naturaleza es algo que existe per se, independientemente de nuestra voluntad y de nuestra fuerza. Por eso, este derecho natural, que se supone supremo y trascendente, no depende en lo más mínimo de las consideraciones ni de las formulaciones humanas o estatales. Los derechos naturales existen por sí mismos porque provienen de la propia naturaleza humana. Esta naturaleza (divina o racional) es lo que determina la existencia y el contenido de esos derechos, los cuales, independientemente del reconocimiento que tengan en el derecho positivo (estatal), existen y resultan universalmente válidos y necesarios (Marcone, 2005).

Por otro lado, desde el iuspositivismo o derecho positivo se plantea que el fundamento de los derechos humanos se halla en normas escritas, emanadas del Estado.

Es decir; mientras el iusnaturalismo establece que los derechos humanos son prerrogativas naturales que obedecen a un orden moral, supra natural, que no requieren constar por escrito, el iuspositivismo plantea que los derechos humanos requieren ser verificados en normas escritas para su reclamo. Aunado a ello, desde ambas corrientes se han desarrollado listados de derechos, que en su contenido y entendimiento de a quién corresponden, atienden a lo que se considera natural/moral o legal, respectivamente, generándose disputas jurídicas, filosóficas y teóricas al momento del reclamo de los derechos, por parte de grupos de personas determinadas, que no han sido definidas como sujetas de tales derechos, generándose pugnas en busca de su inclusión entre los diversos actores sociales y los Estados.

Conforme a la visión que se plantea en este texto, se entiende un concepto amplio y universal de los derechos humanos, en donde el Estado, y la sociedad en general, deben garantizar las condiciones adecuadas y necesarias para que ese desarrollo deje de ser una utopía y pase a la materialización real.

No se sigue, en ese sentido, una corriente naturalista porque esta encuentra su fundamento en conceptos considerados naturales que, en sus orígenes hasta la Edad Media, provenían de la divinidad y de una concepción cristiana. En el Estado moderno se basaban en la moral o en el deber ser como fines trascendentales y, en el siglo XXI, los sectores conservadores de la sociedad retoman su fundamento en lo divino y en la moral cristiana, en el caso de los países occidentales.

Además, una de las críticas fundamentales a esta corriente radica en el hecho de que, quienes abogan por la fundamentación del derecho natural, no se resisten a la positivización o a la expresión escrita de tales derechos, sino que su principal resistencia radica en que las normas creadas para defender los derechos humanos no contradigan el derecho que consideran natural, sustentado en una ideología de carácter religioso, que la mayoría de las

veces es contraria a la postura progresista del reconocimiento de los derechos humanos que el devenir social exige.

Tampoco se estima suficiente seguir las corrientes positivistas en sentido estricto, cerrado y restringido, porque la humanidad se encuentra en permanente y constante evolución y el derecho escrito suele poseer una garantía jurídica limitada a los derechos proclamados en los Estados y en las declaraciones internacionales.

A su vez, el sistema normativo, que responde fundamentalmente a intereses políticos y económicos, conforma una herramienta de poder para desarrollar o no el contenido constitucional (Araúz, 2013), y que usualmente, delimita los derechos humanos que una sociedad reconoce como tales. Al ser la Carta Magna un instrumento de rígida modificación, el resultado es –amparados en una norma escrita– la vulneración, negación o no reconocimiento de los derechos humanos de los grupos en situación de discriminación.

La visión que se plantea en este artículo sigue la línea de la teoría constitucional garantista de los derechos fundamentales propuesta por Luigi Ferrajoli, quien afirma que estos derechos no deben basarse en una explicación exhaustiva y limitada, sino que lo que debe definirse es qué son y, a partir de ello, corresponderá al Estado su garantía y su respeto (Contreras, 2019). Una vez definidos en la norma, se encuentra contemplada la garantía intrínseca que los seres humanos requieren conforme a las necesidades que van teniendo en los distintos tiempos respecto de qué se entiende y se considera necesario para vivir con un mínimo de dignidad.

Si bien la concepción garantista de los derechos humanos implica una positivación de los derechos a lo interno de los países a través de su expresión en sus constituciones,⁴ no se limita a ello, sino que comprende y abarca también derechos subjetivos contemplados en convenios y acuerdos internacionales (muchas veces aprobados por los países, pero que no han sido adheridos a las constituciones) y derechos obtenidos mediante la jurisprudencia, como referentes de la materialización de la movilidad de la aplicación normativa a las necesidades y reclamos humanos en cada caso concreto, como fuente de información y de criterios de la administración de justicia para casos futuros.

Con el modelo positivista, el juzgador es quien tiene la responsabilidad de aplicar la ley y, por tanto, de lograr la efectividad y eficacia de los derechos humanos y debe sujetarse a la letra de la ley, con independencia de cuál sea su significado. Sin embargo, con el modelo garantista, debe sujetarse a la ley en cuanto esta es válida, es decir, es cónsona y coherente

4 De hecho, Ferrajoli, propulsor de la teoría garantista, se definía como un positivista crítico.

con la Constitución y su extensión a los tratados internacionales. Así, a decir de Ferrajoli:

En el modelo constitucional garantista la validez ya no es un dogma asociado a la mera existencia formal de la ley, sino una cualidad contingente de la misma ligada a la coherencia de sus significados con la Constitución, coherencia más o menos opinable y siempre remitida a la valoración del juez (Ferrajoli, 2004).

Asumir esta concepción es posicionar en el centro a las personas, mediante su protección fundamental desde la norma básica y suprema de los Estados, no dejándola al arbitrio de políticos que, con frecuencia cambian las leyes, en un constante desarrollo interpretativo de la Constitución. Por tanto, se están priorizando los ejercicios democráticos en función del respeto de los derechos humanos de su población, situando a los individuos en un orden distinto al que se los había venido ubicando desde hacía siglos, en el punto central de la democracia, el derecho, las políticas públicas, la seguridad, el Estado y la paz. Así a decir de Adrián Rentería:

El último eslabón de la cadena de nexos, los derechos humanos, ocupan más bien el punto desde el cual todo (paz, razón, derecho, democracia) tiene origen, pues sin el respeto, y la garantía de ellos, toda la estructura se viene abajo, haciendo que la vida humana precipite en la anarquía, en la miseria moral y económica, en la lucha de todos contra todos: en otras palabras todo termina con la caída de las instituciones que tienen en pie un Estado como sociedad organizada (Rentería, 2019).

En este sentido, la democracia como esa aspiración que, bajo la idea más aceptada, consiste en la formación de las decisiones colectivas: precisamente en el conjunto de reglas que atribuyen al pueblo y, por lo tanto, a la mayoría de sus miembros, el poder directo de representantes de asumir decisiones (Ferrajoli, 2003) no tiene sentido alguno si en esas decisiones no son tomadas en cuenta todas las personas en condiciones de equidad.

En ese ejercicio democrático por la insuficiencia que en el plano normativo ha habido de la efectividad de los derechos humanos, las sociedades, a través de colectivos organizados en un proceso de lucha y resistencia en pro del reconocimiento de su dignidad humana, han hecho esfuerzos por consagrarlos históricamente, teniendo como uno de los principios base la universalidad, a través de la cual se reconoce que toda persona

como ente racional merece ser tratada con dignidad, en igualdad y sin ningún tipo de distinción.

Pese a ello, ese concepto de universalidad no ha sido completamente comprendido adherido ni efectivo, sobre todo cuando corresponde garantizar los derechos a los grupos en situación histórica de discriminación como lo han sido las mujeres, las personas indígenas, las personas del campo, migrantes, afrodescendientes, las personas con discapacidad, lesbianas, gays, bisexuales, trans, intersexuales y queer/cuir (LGBTIQ+), personas pobres, adultas mayores, entre otras. Por eso es que las sociedades han tenido que generar acciones afirmativas con la finalidad de conminar a las y los gobernantes de los Estados a propiciar condiciones de equidad para alcanzar la anhelada igualdad. Muchas de dichas acciones han generado cambios positivos, otras siguen siendo parte de una gran teoría discursiva que no se termina de consolidar en la práctica, dejando en ese proceso a millones de personas sin el mínimo requerido para vivir dignamente y sin las condiciones jurídicas, políticas y sociales para que puedan realizarse como personas. De hecho, como afirma De Sousa:

La gran mayoría de la población mundial no es sujeto de derechos humanos, sino el objeto de los discursos de derechos humanos. Por tanto, hay que comenzar por preguntarse si los derechos humanos son eficaces para la lucha de los excluidos, los explotados y los discriminados, o si, por el contrario, la hacen más difícil. En otras palabras, ¿la hegemonía de la que goza hoy el discurso de los derechos humanos es el resultado de una victoria histórica o, por el contrario, de una derrota histórica? (De Sousa, 2014).

Es decir, al hablar de derechos humanos ineludiblemente surge una exigencia de derechos no reconocidos, irrespetados y violentados. Se cierne la paradoja de, que al mencionarlos, se reconoce su inexistencia en poblaciones determinadas. De hecho, todo el sistema normativo y constitucional en Panamá se ha construido con un parámetro de referencia de ser humano: blanco, hombre, nacional-ciudadano, heterosexual, con capacidades físicas e intelectivas completas. Esto genera que las disposiciones jurídicas sean excluyentes de una gran diversidad de personas asimiladas por las categorías citada. Estas disposiciones no son garantistas, sino positivistas, al utilizar la ley no para proteger o garantizar el goce de derechos, sino para incluir la perspectiva de gobernantes de turno y excluir a unos respecto de otros e, incluso, en el peor de los casos, son *ius naturalistas* y, en consecuencia, no son universales en materia de derechos humanos.

APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Como ya hemos señalado, el origen y el concepto de los derechos humanos se ha analizado históricamente desde dos corrientes del derecho, una naturalista (filosófica-teórica) y otra positivista (desde un punto estrictamente jurídico).

Autores como Hobbes, Locke, Rousseau y Montesquieu empiezan a argumentar en defensa y protección de la dignidad humana en un contexto del Estado absolutista que, desde la edad media, se estaba construyendo, resaltando la existencia de derechos que eran anteriores incluso al mismo Estado. Estos autores asumen una postura desde el derecho natural, porque en ese momento histórico era poco lo que normativamente existía en materia de derechos, razón por la que su discurso tenía un matiz de orden racional y, en ocasiones religioso.. El origen propiamente normativo de los derechos humanos surge con el Estado Liberal en el último cuarto del siglo XVII, tanto en Francia, con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en 1789, como en Estados Unidos, con la Declaración de la Independencia en 1776 y con la Constitución de los Estados Unidos y sus primeras enmiendas en 1787 y 1791 (Carbonell, 2015)

Estas normativas, que empiezan a ver los derechos ya no como prerrogativas morales sino como normas, se originaron como respuesta a los excesos del Estado absolutista y, como se expresa en todo el texto de la Declaración Francesa y, de manera concreta en su artículo 16, para dividir el poder y para garantizar los derechos de los ciudadanos.

Posteriormente, se ha desarrollado la concepción de los derechos humanos por una variedad de autoras y autores que, tanto desde el derecho como desde otras ciencias sociales, han hecho sus aportes para lograr comprender su contenido y alcance. Así, por ejemplo, los derechos humanos son:

La facultad que la norma atribuye de protección a la persona en lo referente a su vida, a su libertad, a la igualdad, a su participación política y social, o a cualquier otro aspecto fundamental que afecte a su desarrollo integral como persona, en una comunidad de hombres libres, exigiendo el respeto de los demás hombres, de los sociales y del Estado, y con posibilidad de poner en marcha el aparato coactivo del Estado en caso de infracción (Peces-Barba, 1979).

Esta concepción, que define a los derechos humanos como una facultad, es dualista (sigue ambas teorías), porque, por un lado, contiene una percepción iusnaturalista racional al reconocerlos como una facultad que contiene aspectos fundamentales del ser humano y,

por el otro lado, integra la teoría positivista de los derechos humanos al reconocer que esos atributos están contenidos en la norma y que esta es la que los establece.

Por su parte, para Alexy, quien en su obra *Derechos Humanos sin metafísica* esgrimió que los derechos humanos no pueden analizarse sin partir de una negación de su existencia, sostuvo que los derechos humanos se definen por cinco notas características: 1) por su universalidad; 2) por proteger solo intereses y necesidades fundamentales; 3) por la abstracción (no individualiza sobre quiénes tienen derechos); 4) por su moralidad racional, su existencia en el derecho positivo, sin ser interpretados como respuestas definitivas, sino como la expresión institucional asegurada por medio del derecho vigente; 5) por el riesgo de que sean derogados y que haya normas de derechos humanos contrarias a ellos (Alexy, 2007).

Contrario a Alexy, Pérez-Luño define a los derechos humanos como:

Un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional (Pérez-Luño, 1984).

Esta concepción asume una postura del positivismo crítico en la medida que comprende los derechos humanos no de una forma estática, sino en constante evolución e incluye además que ese reconocimiento de los derechos humanos debe ser tanto en el plano local como internacional.

Agrega este mismo autor que los derechos humanos concretan los reclamos de la dignidad, la libertad y la igualdad humana, dejando implícito su sentido de universalidad. Además, indica que esa exigencia se equipara a la afirmación de la dignidad de las personas frente al Estado, al establecer que:

La noción derechos humanos se corresponde con la afirmación de la dignidad de la persona frente al Estado. El poder público debe ejercerse al servicio del ser humano: no puede ser empleado lícitamente para ofender atributos inherentes a la persona y debe ser vehículo para que ella pueda vivir en sociedad en condiciones cónsonas con la misma dignidad que le es consustancial (Pérez-Luño, 1984).

Con esta definición, el autor Pérez-Luño ubica al ser humano en el centro del Estado y, por ende, de las normativas y políticas públicas que se generen con base en él.

En esa línea de pensamiento se encuentra Nikken, quien con una concepción más reducida establece que los derechos humanos “son derechos, atributos de toda persona e inherentes a su dignidad, que el Estado está en deber de respetar, garantizar o satisfacer” (Nikken, 1997).

Por su parte, Ferrajoli establece, sobre los derechos fundamentales, que engloban lo que bajo este concepto se entiende por derechos humanos:

Los derechos fundamentales son los derechos de los que todos son titulares en cuanto personas naturales, o en cuanto ciudadanos, o bien, si se trata de derechos-potestad, en cuanto capaces de obrar o en cuanto ciudadanos capaces de obrar (Ferrajoli, 2011).

Ferrajoli explica su concepto indicando, entre otras cosas, que los derechos fundamentales son derechos subjetivos, previstos en el ordenamiento jurídico, porque contienen intereses jurídicamente protegidos en forma de expectativas positivas o negativas, pertenecientes solo a las personas naturales. Afirma que esas expectativas siempre deben ser constituidas en el derecho, por lo que no puede pretenderse que están en un estado de naturaleza esperando que se constituyan (Ferrajoli, 2011).

Señala también que los derechos fundamentales son derechos universales porque pertenecen a todas las personas en condiciones de igualdad. Y realiza un análisis crítico del concepto de universalidad afirmando que este concepto no es absoluto sino relativo, dependiendo del sistema normativo de cada sociedad democrática:

Esta universalidad no es absoluta, sino relativa a las clases de sujetos delimitadas por la identidad de persona y/o de ciudadano y/o de capaz de obrar; que han sido objeto a lo largo de la historia de las más variadas limitaciones y discriminaciones. El todos de quienes tales derechos permiten predicar la igualdad es lógicamente relativo a las clases de sujetos cuya titularidad está normativamente reconocida: es un todos históricamente marcado por las diferencias de estatus que de distintas maneras incluyen o excluyen de la personalidad, de la ciudadanía o de la capacidad de obrar; a clases más o menos amplias de seres humanos. Dependerá pues de la extensión de tales clases, o sea, de la supresión o reducción de las diferencias y de las discriminaciones de estatus que determinan aquellas, y, obviamente, de la cualidad y de la cantidad de los intereses protegidos como derechos fundamentales, el grado de democracia y la calidad democrática del ordenamiento caracterizado por su garantía (Ferrajoli, 2011).

Esta concepción lleva implícito el hecho de que entre menos supresiones o limitaciones del estatus de las personas haya en los ordenamientos jurídicos, más garantista será este y podrá aumentar la calidad de la democracia de esa sociedad al materializar la ampliación de las personas a las que la norma les reconozca como sujetas de derechos. Ferrajoli, desde una postura positivista crítica, no establece en su definición un ideal aspiracional sino que, de manera muy concreta y práctica explica desde la Teoría del Derecho y de la Democracia que el desarrollo, qué son los derechos fundamentales, dejando a otras ramas de las ciencias sociales, como lo son la Filosofía o la Sociología Jurídica, la explicación de los fines y de las listas de los derechos fundamentales.

***LA UNIVERSALIDAD COMO CARACTERÍSTICA INTRÍNSECA,
DECLARADA, DE LOS DERECHOS HUMANOS***

Todas las concepciones planteadas, con independencia de si son naturalistas o positivistas, tienen en común que basan la definición de los derechos humanos en la universalidad, expresada de manera específica o bien a través de la igualdad de todas las personas. Asimismo, las listas que comprenden los derechos humanos que históricamente han seguido las declaraciones de los derechos humanos son generadas desde la universalidad, mediante la cual se considera que toda persona, por el solo hecho de nacer miembro de la especie humana, merece disfrutar de tales derechos, con independencia de cualquier diferenciación.

Con el carácter de universalidad se quiere resaltar que todos los derechos calificables de humanos son poseídos por todos los seres humanos, de todos los tiempos y lugares, en virtud de que todos los seres humanos son iguales por naturaleza. No existen diferentes tipos de naturaleza humana a los que correspondan derechos también diversos. Un ser humano es lo que es de manera total; no caben gradaciones a la hora de poseer una naturaleza (Ruíz, 2007).

Este planteamiento y este principio sobre el cual se fundamentan los derechos humanos reconoce que la humanidad, pese a su natural e intrínseca diversidad que la distingue por las características identitarias de cada uno de las y los integrantes de su especie, en cualquier tiempo y lugar debe ser reconocida en términos de igualdad.

Dicho principio de universalidad fue recogido en distintas normativas que han marcado la historia de la humanidad en distintos tiempos. Dos ejemplos de ello son la Declaración de los Derechos del

Hombre y del Ciudadano y la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En el caso de la primera, en su artículo 1, expresaba que “los seres humanos nacen y permanecen libres e iguales en derechos”. Esta afirmación, resultó ser una innovación para la época, en el sentido de que logró hacer del principio de igualdad una norma jurídica, y a decir de Ferrajoli:

Esto quiere decir que, desde entonces, la igualdad no es un hecho, sino un valor; no una aserción, sino una prescripción, establecida normativamente, según nuestro cuarto modelo, precisamente porque se reconoce (descriptivamente) que de hecho los seres humanos son diversos y se quiere impedir que sus diversidades pesen como factores de desigualdad (Ferrajoli, 2011).

Si bien hubo un significativo avance con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, es evidente que en ella se denota que no se comprendía del todo el concepto de “universalidad”, ya que frente a este concepto moderno establece, desde su título, la distinción histórica, que subsiste hasta hoy, entre derechos de los seres humanos y derechos de la ciudadanía, generando una clasificación que limitaba el goce de los derechos a quienes eran considerados ciudadanos y ciudadanas respecto de quienes no lo eran, conforme a lo que la ley estipulara.

Respecto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el principio de universalidad se materializa con mayor fuerza en ella desde su nombre, incluyendo su preámbulo hasta su contenido. Su primer artículo establece que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

A decir de Bobbio, este carácter universal concebido en la Declaración Universal de los Derechos Humanos permitió que las y los individuos pasaran de ser sujetos de una comunidad estatal a ser sujetos de una comunidad internacional, potencialmente universal (Ruíz, 2007), mediante la cual, en cualquier tiempo, espacio y lugar puede hacer efectivos sus derechos fundamentales.

EL PRINCIPIO DE UNIVERSALIDAD FRENTE A LAS MINORÍAS

No obstante lo anterior, en la práctica este concepto de universalidad empezó a tener choques importantes con los principales actores de poder, volviéndose –en muchos casos– un principio aspiracional y no material. De esta forma, en el ejercicio, en la exigencia y en la apli-

cación de los derechos humanos se empezaron a ver las diferencias que poseen las personas en lugar del plano relacional de igualdad por pertenecer a una misma especie humana, y se generó así discriminación y desigualdad.

En este contexto, en la historia se ha comprendido que el principio de universalidad de los derechos humanos se opone o contradice con el hecho de poseer características diferentes o diversas, entendiéndolo incluso como un antónimo de la universalidad de los derechos humanos (Ruíz, 2007). Sin embargo, si la universalidad promueve la igualdad, lo contrario a esta no es la diferenciación, sino la desigualdad.

Por esa razón, luego de más de setenta años de la proclamación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, hay condiciones profundas de desigualdad a nivel mundial. Así, en países como Panamá, junto con otros 167 países, las personas del mismo sexo no pueden ejercer su derecho civil a formalizar su unión mediante la figura del matrimonio (ILGA, 2019). Aunado a esto, en Panamá no existe ninguna normativa que condene la discriminación a la población LGBTIQ+. Además, en 6 países la homosexualidad es castigada con la pena capital,⁵ y en 26 Estados se condena con prisión la homosexualidad, con las sanciones máximas que poseen dichos países, las cuales van desde diez años de prisión hasta la cadena perpetua, y en otros 31 Estados pertenecer a la población LGBTIQ+ es castigado con hasta ocho años de privación de la libertad (ILGA, 2019).

Si bien es cierto que en esa construcción de sociedad y humanidad ha habido avances, en ese ideal aspiracional del reconocimiento de los derechos humanos de las minorías sexuales todavía el principio de universalidad es una pretensión, ya que, como se ha visto de forma general, tal principio se desconoce atendiendo a órdenes culturales, religiosos, a tradiciones y a factores reales de poder, que se alegan para restringir la libertad y el pleno goce de los derechos a grupos específicos por distintos motivos. De esta forma, quienes están en posición de poder usan la ley para mantener sus privilegios y, al momento de hacer valer los derechos humanos, han antepuesto las características que diferencian a las personas, como medidas de exclusión social. Sin embargo,

La igualdad en los derechos fundamentales o en los derechos humanos es configurada como el igual derecho de todos a la afirmación y a la tutela de la propia identidad y en el ejercicio de su libertad, en virtud del igual valor asociado a todas las

5 Arabia Saudí, Irán, Yemen, Sudán, 12 Estados que conforman Nigeria y parte de Somalia.

diferencias que hacen de cada persona un individuo diverso de todos los otros y de cada individuo una persona como todas las demás. Debemos convencernos de esto de tal manera que, podemos decir, ningún hombre puede encontrar en sí mismo una superioridad natural que le dé derecho a imponerse a los demás en virtud de un privilegio propio (Ferrajoli, 2004).

En este contexto es imprescindible establecer que en la actualidad los grupos de mujeres, personas LGBTQ+, niñas, niños, jóvenes, adultos mayores, pobres, personas con discapacidad, indígenas, afrodescendientes, migrantes, u otros no enlistados, no están ubicados en el mismo nivel de discriminación, porque las relaciones de poder son distintas y porque algunos grupos llevan más años de trayectoria de lucha y resistencia en el reconocimiento de su dignidad y en la búsqueda de sus derechos fundamentales, logrando ciertos reconocimientos, al menos desde la legislación.

A estos grupos, que llamaremos en situación o condición de discriminación, usualmente se les considera minorías, es decir, colectividades humanas diferenciadas dentro del territorio del Estado, presumiblemente minoritarias en número y, que se encuentran en posición no dominante. En realidad, el elemento cuantitativo resulta secundario, dado que lo realmente importante es que estos grupos sufren algún tipo de desigualdad frente a otros, que les impide o dificulta el ejercicio de los derechos (Pietro, 1995).

A pesar de que el elemento cuantitativo no es lo relevante en el concepto de minoría, los grupos con poder han utilizado esa característica para minimizar a los grupos en situación de discriminación con la intención de hacer prevalecer la voluntad de las mayorías, utilizando al derecho para ello (Araúz, 2013), que suele coincidir con la voluntad de quienes detentan el poder político, económico e ideológico de los Estados. Sin embargo, los derechos fundamentales, o bien los derechos humanos, entran dentro del plano de lo indecible por las mayorías, porque son garantías que el Estado, como parte de sus obligaciones públicas, debe asegurar a las personas por su condición de tales (Ferrajoli, 2004).

SITUACIÓN JURÍDICA DE LAS MINORÍAS SEXUALES EN PANAMÁ A DOSCIENTOS AÑOS DE SU INDEPENDENCIA

Pese a que las concepciones de derechos humanos descritas en los apartados precedentes han sido incorporadas en la legislación panameña, las personas LGBTQ+ en Panamá no cuentan con una protección frente a la discriminación ni a nivel legislativo ni en materia de políticas públicas, teniendo a su vez desprotección en todos

los ámbitos de la vida en sociedad: civil, laboral, educativa, política, económica y social.

A continuación, se describen algunos resultados de la revisión de las principales leyes y políticas públicas panameñas, así como se plasman las posturas del Sistema Interamericano de Derechos Humanos respecto de las minorías sexuales.

SITUACIÓN DE LAS MINORÍAS SEXUALES EN EL DERECHO INTERAMERICANO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Panamá desde 1978 ratificó la Convención Americana de Derechos Humanos y, a partir del año 1990, aceptó la competencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). Es decir, a partir de ese año, la República de Panamá agregó a su estructura jurisdiccional una instancia superior a la Corte Suprema de Justicia en materia de derechos humanos, reconociendo su competencia como última instancia en lo que respecta a la valoración e interpretación de sus actuaciones con relación a los derechos humanos y al cumplimiento de la Convención Americana de Derechos Humanos y de todo el cuerpo normativo interamericano.

Lo anterior implica que tanto las sentencias y opiniones del Sistema Interamericano de Derechos Humanos (Compuesto por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos CIDH) y la Corte IDH tienen vinculación directa o indirecta, respectivamente, para todas las personas que formen parte del estado panameño, lo que a su vez genera la obligación de este de adecuar sus prácticas y normas jurídicas internas, tanto a la normativa interamericana como a los contenidos de sus opiniones y jurisprudencia.

Dicho lo anterior; el Sistema Interamericano de Derechos Humanos se ha manifestado, en reiteradas ocasiones, sobre los temas de orientación sexual e identidad de género, siendo cada vez más abarcador en sus decisiones y dejando constantes precisas en su contenido jurisprudencial y en sus opiniones, en las que ha establecido que las personas que constituyen minorías sexuales son sujetas de derechos al igual que quienes no lo son.

Desde la primera petición formal que se diera ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos en el 2004 (con sentencia del 2012) con el “caso Atala Riffo e hijas vs. Chile” (Corte IDH, 2012), seguido de los casos “Duque vs. Colombia” (Corte IDH, 2016a), “Flor Freire vs. Ecuador” (Corte IDH, 2016b) hasta el caso “Azul Rojas Marín vs. Perú” (Corte IDHd, 2020), cuya sentencia se dio en el 2020, se ha ido sentando el criterio de que tanto la orientación sexual como la identidad de género son categorías protegidas por la Convención Americana de Derechos Humanos, que aunque no estén expresamente señaladas o enlistadas en ella, merecen protección, por el espíritu de protección

al género humano que ampara y garantiza la Convención. La Corte Interamericana también ha reiterado en estos casos que:

... ninguna norma, decisión o práctica de derecho interno, sea por parte de autoridades estatales o por particulares, puede disminuir o restringir, de modo alguno, los derechos de una persona a partir de su orientación sexual [...] la presunta falta de un consenso al interior de algunos países sobre el respeto pleno por los derechos de las minorías sexuales no puede ser considerado como un argumento válido para negarles o restringirles sus derechos humanos o para perpetuar y reproducir la discriminación histórica y estructural que estas minorías han sufrido (Corte IDH, 2012, 2016a).

Es decir, la Corte IDH es enfática respecto de la responsabilidad que tienen los Estados de asumir acciones garantistas de los derechos humanos frente a las minorías sexuales. Aunado a lo anterior, la Corte IDH emitió la Opinión Consultiva 24 de 2017, como respuesta a la consulta de la República de Costa Rica sobre cuál era la protección que brindaba la Convención Americana al reconocimiento de los derechos patrimoniales derivados de un vínculo entre personas del mismo sexo. Ante ello, la Corte IDH estableció tres aspectos fundamentales:

- Reiteró que la orientación sexual es una categoría protegida por la Convención Americana de Derechos Humanos.
- Que la Convención Americana “no protege un determinado modelo de familia, debido a que la definición misma de familia no es exclusiva de aquella integrada por parejas heterosexuales.
- Que “todos los derechos patrimoniales que se derivan del vínculo familiar de parejas del mismo sexo deben ser protegidos, sin discriminación alguna con respecto a las parejas heterosexuales”. E incluso la Corte IDH estimó que “esta obligación internacional de los Estados trasciende a la protección de las cuestiones únicamente patrimoniales y se proyecta a todos los derechos humanos, reconocidos a parejas heterosexuales, tanto internacionalmente como en el derecho interno de cada Estado”.

Para ello, el Tribunal sostuvo que para garantizar los derechos de las parejas del mismo sexo no es necesaria la creación de nuevas figuras jurídicas, y, por ende, optó por extender las instituciones existentes a las parejas compuestas por personas del mismo sexo –incluyendo el matrimonio–. Es decir, si países como Panamá tienen consagrada en su legislación la figura del matrimonio esa es la figura que debe

extenderse a las parejas del mismo sexo, tal como ocurrió en Costa Rica tras la respuesta de la Corte IDH.

Indicó, además que,

... crear una institución que produzca los mismos efectos y habilite los mismos derechos que el matrimonio, pero que no lleve ese nombre carece de sentido, salvo el de señalar socialmente a las parejas del mismo sexo con una denominación que indique una diferencia estigmatizante, y que es una señal de subestimación y de discriminación (Corte IDH, 2017).

Por su parte, Costa Rica en la misma consulta, preguntó a la Corte IDH sobre la protección que brindaba la Convención Americana de Derechos Humanos al reconocimiento de cambio de nombre de las personas de acuerdo con la identidad de género de cada una. Se destacan tres aspectos de la respuesta de la Corte IDH en ese sentido:

-La Corte IDH manifestó que la identidad de género es un elemento constitutivo y constituyente de la identidad de las personas y, en consecuencia, su reconocimiento por parte del Estado resulta de vital importancia para garantizar el pleno goce de los derechos humanos de las personas transgénero, incluyendo la protección contra la violencia, tortura, malos tratos, derecho a la salud, a la educación, empleo, vivienda, acceso a la seguridad social, así como el derecho a la libertad de expresión y de asociación.

-La Corte IDH concluyó que el cambio de nombre, la adecuación de la imagen, así como la rectificación a la mención del sexo o género en los registros y en los documentos de identidad, para que estos sean acordes a la identidad de género autopercebida, es un derecho protegido por el artículo 18 (derecho al nombre), pero también por los artículos 3 (derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica), 7.1 (derecho a la libertad), 11.2 (derecho a la vida privada) de la Convención Americana. Como consecuencia de lo anterior, de conformidad con la obligación de respetar y garantizar los derechos sin discriminación (artículos 1.1 y 24 de la Convención), y con el deber de adoptar las disposiciones de derecho interno (artículo 2 de la Convención), los Estados están en la obligación de reconocer, regular, y establecer los procedimientos adecuados.

-Para lograr lo anterior, la Corte IDH indicó que el Estado debe cumplir con los requisitos señalados en esta opinión, a saber: a) deben estar enfocados a la adecuación integral de la identidad de género auto percibida; b) deben estar basados únicamente

en el consentimiento libre e informado de la persona solicitante sin que se exijan requisitos como certificaciones médicas y/o psicológicas u otros que puedan resultar irrazonables o patologizantes; c) deben ser confidenciales. Además, los cambios, correcciones o adecuaciones en los registros, y los documentos de identidad no deben reflejar los cambios de conformidad con la identidad de género; d) deben ser expeditos, y en la medida de lo posible, deben tender a la gratuidad, y e) no deben exigir la acreditación de operaciones quirúrgicas y/o hormonales. La Corte IDH notó que los trámites de naturaleza materialmente administrativos o notariales son los que mejor se ajustan y adecúan a estos requisitos. Los Estados pueden proveer paralelamente una vía administrativa, que posibilite la elección de la persona.

Pese a que el Sistema Interamericano de Derechos Humanos tiene cerca de diez años de emitir criterios que incluyen a las minorías sexuales, en cuanto a la protección de sus derechos, a la luz de la Convención Interamericana de Derechos Humanos y de otras convenciones complementarias, el Estado panameño continúa mostrando resistencias al respecto, las cuales se expresan tanto en la no incorporación de estos criterios en su normativa interna y en sus políticas públicas como en la no ratificación de Convenios que obligarían de forma más directa a hacerlo, entre los que están: la Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia y la Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores, las cuales de manera expresa reconocen el derecho de las personas a vivir sin ningún tipo de discriminación, incluidas las categorías de orientación sexual, expresión e identidad de género.

Respecto de la primera convención, el país la firmó y no la ha ratificado, y en cuanto a la segunda, Panamá no la ha firmado.

Al mismo tiempo, respecto de la Opinión Consultiva lo que se ha generado en el país ha sido una reticencia y discusión en torno a si son o no vinculantes. Si bien es cierto que estas no tienen los mismos efectos vinculantes que las sentencias, tienen efectos jurídicos innegables en toda la región y hacen contribuciones al desarrollo y a la protección de los derechos humanos (Hitters, 2008; Quispe, 2010). Esto es así porque si bien en cuestión de derecho no son vinculantes, pues no tienen el efecto obligatorio de las sentencias, lo son en cuestión de hecho gracias al control de la convencionalidad, ya que precisamente es la Corte IDH la intérprete autorizada de la Convención Americana de Derechos Humanos y de los tratados interamericanos en general y, al emitir una opinión en respuesta a la consulta

de alguno de los países signatarios del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, está allanando el camino e indicando cuál es el criterio y cuál lo sería, respecto de la interpretación de un hecho a la luz de la convencionalidad, en caso de que los países miembro fueran demandados por hechos similares.

Por tanto, los países que están al margen de la consulta, por un acto de buena fe que se espera de ellos como signatarios de los tratados internacionales en materia de derechos humanos, deben velar por el respeto de estos y avanzar en materia de aplicación interna de los derechos humanos, conforme a lo que dicta la convencionalidad y el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, al que voluntariamente decidieron pertenecer.

SITUACIÓN DE LAS MINORÍAS SEXUALES EN PANAMÁ, EN LA ESFERA DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

De la revisión documental de los planes de gobierno emitidos luego de la despenalización de la homosexualidad como delito, se pudo evidenciar que ninguno de los tres incluye a la población LGBTIQ+ en las acciones de los gobiernos. Incluso, todos los planes cuentan con un eje de inclusión social, pero ninguno aborda las necesidades de esta población.

Al mismo tiempo, es importante precisar, que en ningún momento de la historia de Panamá, se ha incluido a la población LGBTIQ+ en los censos nacionales ni en registros públicos de esta u otra naturaleza para determinar aspectos demográficos tales como la edad, el sexo y el lugar de residencia de esta población, así como para determinar características sociales como la ocupación, la situación familiar o los ingresos de la población LGBTIQ+, para conocer sus necesidades y, desde el Estado, establecer políticas afirmativas en miras de la equidad e igualdad. Lo anterior, pese a que en los últimos años ha habido solicitudes de los colectivos LGBTIQ+ al respecto (La Prensa, 2021), así como recomendaciones de organismos internacionales e incluso de otros Estados, mediante los Exámenes Periódicos Universales.⁶

Es importante señalar que, incluso en el marco del Bicentenario de la República de Panamá, una de las políticas adoptadas por el gobierno nacional en esta conmemoración ha sido el establecimiento de un nuevo pacto social llamado el Pacto del Bicentenario, el cual

6 En el Examen Periódico Universal (EPU) del 2015 hubo seis recomendaciones específicas dirigidas al estado panameño para que estableciera un marco legislativo en pos de la no discriminación por motivos de orientación sexual e identidad de género; sin embargo, Panamá tomó nota de ellas y no las aprobó. Tales recomendaciones fueron recurrentes en el EPU del 2020.

contó con cinco etapas de consolidación de este. La primera de ellas tenía que ver con la participación ciudadana, la cual se dio mediante las propuestas que esta emitía en una plataforma llamada Ágora. Las propuestas debían enmarcarse en algunas de las once áreas temáticas, una de las cuales incluso se llamaba inclusión (Ágora, 2021), pero ni en ella ni en ninguna otra hubo mención acerca de las minorías sexuales en lo que se refiere a la estructura que se pensó desde el Estado para el Pacto del Bicentenario.

SITUACIÓN JURÍDICA DE LAS MINORÍAS SEXUALES EN PANAMÁ

A continuación, se exponen las normas existentes a nivel constitucional y legal respecto de la población LGBTIQ+ en Panamá.

- Constitución Política de la República de Panamá

Conforme a la Constitución Política de la República de Panamá, el país está constituido como un Estado democrático de derecho, es decir, una sociedad en la que además de que el poder está sometido a la ley (constitución y demás leyes), esta ley debe contener y garantizar, a través de los órganos de poder, los principios de la democracia, entre los que están la participación ciudadana, la igualdad, la equidad, la independencia de los poderes respecto a las mayorías, el reconocimiento y respeto de las minorías, el pluralismo, la garantía de los derechos humanos en su más amplia acepción, entre otros.

Además, Panamá expresa, por un lado, en su artículo 4, que acata las normas del Derecho Internacional y, por el otro, de su contenido se desprende que es una norma garantista de derechos humanos.

Así lo establece en su artículo 20, al indicar que “los panameños y los extranjeros son iguales ante la ley”. En su artículo 19, al señalar que “no habrá fueros o privilegios ni discriminación por razón de raza, nacimiento, discapacidad, clase social, sexo, religión o ideas políticas”; y en el artículo 17 al expresar la obligación de las autoridades de la República para proteger a los nacionales dondequiera se encuentren y a los extranjeros que estén bajo su jurisdicción. Además, deben dichas autoridades asegurar la efectividad de los derechos y deberes individuales y sociales y cumplir y hacer cumplir la Constitución y la ley. De manera fundamental, este artículo indica que los derechos y garantías que consagra la Constitución deben considerarse como mínimos y no excluyentes de otros que incidan sobre los derechos fundamentales y la dignidad de la persona. Es decir, las y los constitucionalistas fueron consientes con este párrafo del dinamismo de los derechos humanos y su constante evolución, a través de las convenciones internacionales de los derechos humanos, frente a la rigidez constitucional.

Por tanto, si bien las personas LGBTIQ+ no han sido reconocidas de forma expresa usando categorías que las identifiquen en la letra constitucional textualmente, de estas normas se desprende su protección. Aunado a que, con base en el control de la constitucionalidad y la convencionalidad, los convenios en materia de derechos humanos, por decirlo en palabras simples, se constituyen en una extensión de la Constitución.

Pese a lo anterior, si bien la Constitución Política de la República de Panamá establece que el matrimonio descansa en la igualdad de derechos de los cónyuges, en el 2004, con la reforma constitucional, se buscó cerrar la posibilidad del reconocimiento de las uniones de hecho de las parejas del mismo sexo. Desde la Constitución de 1946 hasta ese año, la norma disponía, que “la unión de hecho entre personas legalmente capacitadas para contraer matrimonio, mantenida durante cinco años consecutivos en condiciones de singularidad y estabilidad, surtirá todos los efectos del matrimonio civil [...]. Sin embargo, posterior a la reforma del 2004, con fuerte presión de los grupos conservadores, fundamentalmente cristianos, se cambia la redacción inicial de este artículo, señalando el siguiente enunciado: “La unión de hecho entre personas de distinto sexo legalmente capacitadas para contraer matrimonio...”.

- Legislación

En la esfera de inferior jerarquía a la constitucional, el Estado panameño se ha mantenido rígido respecto de la protección de los derechos humanos de la población LGBTIQ+. A Continuación, se esbozarán algunos ejemplos de esto:

Leyes administrativas:

Desde el Estado se mantienen situaciones que implican una profunda discriminación por acciones u omisiones, entre ellas están:

En la Ley N.º 1 de 1916, que aprueba el Código Administrativo y sus modificaciones incorporadas en la Ley N.º 105 de 1973, la Ley N.º 106 de 1973, la Ley N.º 51 de 1984. La Ley N.º 55 de 2007, en sus artículos 855, 903, 923, 1100, 1212, 1290, 1296, 1302 y 1304 menciona medidas basadas en la “moral pública”, las “buenas costumbres” y la “decencia”; se dictan acciones de la policía y censura en el arte, el teatro y las manifestaciones públicas, en caso de contravenir esas normas. El capítulo IX del Código tiene toda una sección que se trata de “Beneficencia, moralidad y buenos modales”. Esta normativa ha sido utilizada reiteradas veces para sancionar administrativamente a personas LGBTIQ+ por expresiones públicas de afecto o por vivir libremente sus expresiones de género, por ser interpretadas como contrarias a la moral.

Por otro lado, los numerales 11 y 12 del artículo 133 del reglamento disciplinario de la Policía Nacional, contemplado en el Decreto Ejecutivo N.º 204 del 3 de septiembre de 1997, establece que practicar la homosexualidad y el lesbianismo se considera una falta gravísima de conducta dentro de la fuerza pública panameña. Manteniendo, con esta norma, una distinción y una concepción de perversidad de las personas por su orientación sexual, siendo esta condición causa de que puedan ser sancionados, inclusive con la destitución de la institución.

Por otro lado, una norma jurídica vigente cargada de estigma y discriminación emitida por el Ministerio de Salud es la Resolución No. 374 de 2001, que emite las normas técnicas y administrativas de los bancos de sangre y servicios de transfusión de sangre y que, en el decimoquinto apartado del artículo 29, manifiesta que como forma de reducir el riesgo de transmisión de agentes virales de la persona donante a la receptora, será rechazada la persona donante que pertenezca al grupo de alto riesgo para la transmisión del virus del SIDA, hepatitis B y C, entre los que están –según la descripción de la misma norma– “homosexuales, bisexuales, promiscuos, drogadictos, prostitutas y reclusos”. Agrega la norma que se rechazará al donante que sea hombre, que haya tenido contacto con otro hombre después de 1977, aunque solo haya ocurrido una vez.

En Panamá no existe una ley que prohíba y sancione la comisión de actos discriminatorios hacia la población LGBTIQ+, y esta población es objeto de violencia verbal, psicológica, patrimonial, económica y física, de manera constante por los medios de comunicación social, por las autoridades –sobre todo en el caso de las personas trans– y del mismo Estado, por su pasividad y su omisión frente al cumplimiento de su deber como garante de la seguridad de todas las personas que habitan el país. (CIMUF, IPDH, WPP, 2021)

Es importante destacar que en el 2018 se aprobó la Ley N.º 7, del 24 de febrero, mediante la cual se adoptan medidas para prevenir, prohibir y sancionar actos discriminatorios y se dictan otras disposiciones. Dicha Ley, incluía en su propuesta inicial la discriminación por orientación sexual e identidad de género, no obstante, estas categorías fueron eliminadas de la ley aprobada.

Leyes de derechos familiares:

El artículo 26 del Código de la Familia establece que el matrimonio es la unión con capacidad legal voluntariamente concertada entre un hombre y una mujer, que se unen para hacer y compartir una vida en común.⁷ Por su parte, el Artículo 34 del Código de la Familia

7 Es importante señalar que a la fecha hay dos acciones de inconstitucionalidad

establece que no pueden contraer matrimonio entre sí las personas del mismo sexo. Asimismo, el artículo 35 de la Ley N.º 61, del 7 de octubre de 2015, que adopta el Código de Derecho Internacional Privado establece que se prohíbe el matrimonio entre individuos del mismo sexo.

La negación del derecho civil de matrimonio a las personas del mismo sexo, en las dos formas existentes en Panamá, el matrimonio y el matrimonio de hecho, conllevan a su vez la limitación del goce de otros derechos civiles, económicos y sociales como:

-La imposibilidad de cambiar su estado civil y de generar relaciones de familia o parentesco. En este sentido, hay una completa inexistencia del reconocimiento de las parejas del mismo sexo en general. Situación que se complica en aquellas que tienen hijos e hijas, quienes se enfrentan con la imposibilidad de registrarles con sus dos apellidos y en consecuencia con el no reconocimiento de sus lazos familiares, afectándoles en el ejercicio de sus derechos a la educación, salud, seguridad social, entre otros.

-Imposibilidad para constituir un régimen patrimonial para administrar sus bienes.

-Imposibilidad para recibir herencia intestada en caso de muerte de una o uno de los cónyuges.

-Incapacidad jurídica para decidir sobre temas vinculados a la salud de sus parejas e inclusive el destino de los restos de la pareja fallecida.

-Desprotección en casos de violencia doméstica vivida en el seno de la familia, dado que las agresiones que puedan darse se tipifican mediante delitos que tienen penas leves, como lo son la riña y las lesiones.

-Limitación para asegurar a la pareja en la Caja del Seguro Social o en seguros privados, como ocurre con las parejas heterosexuales.

-En materia laboral, en caso de muerte, la o el cónyuge sobreviviente si es del mismo sexo no puede reclamar los derechos de prestaciones laborales como el pago de las remuneraciones adeudadas y otros.

-Imposibilidad de adoptar.

Leyes sobre identidad de género de las personas trans:

La identidad de género de las personas trans no es reconocida

del artículo 26 del Código de la Familia sobre el matrimonio, que esperan su resolución desde el año 2016, sin que la Corte Suprema de Justicia se pronuncie al respecto.

legalmente por ninguna ley panameña, por ese motivo sufren todo tipo de exclusión, discriminación y vulneración de sus derechos. Actualmente, las personas en general que cuenten con la mayoría de edad, pueden cambiar el nombre de su cédula de identidad personal, sin embargo, no así el sexo ni el género. El reconocimiento de la identidad de género en la documentación personal solo es posible mediante un proceso legal y exclusivo para las personas que han modificado sus genitales quirúrgicamente, ya que el artículo 120 de la Ley N.º 31 de 25 de julio de 2006, indica que la Dirección Nacional del Registro Civil ordenará la corrección del sexo en las inscripciones de nacimientos, con base en la solicitud de parte interesada formalizada por intermedio de apoderado legal, la que será acompañada del certificado expedido por médico forense que determine el sexo que le corresponde al titular.

El hecho de no poseer normativas que reconozcan la identidad de personas trans ha generado consecuencias que atentan contra sus derechos humanos de forma grave. Algunas de las consecuencias reportadas en informes son:

- Existen en Panamá reglamentos al interior de los centros educativos que prohíben que estudiantes trans puedan acudir conforme a su identidad, lo que genera muchas veces la deserción escolar de las y los jóvenes trans. Además, ha habido casos de expulsión a estudiantes por ir vestidos o vestidas conforme a su identidad trans, violentando su derecho a la educación. (Informe sobre los Derechos Humanos de las personas LGBT en Panamá, 2015)
- Es muy difícil que a las personas trans les permitan matricularse en las universidades y que puedan conseguir trabajos conforme a su identidad. De hecho, hay testimonios de mujeres trans que aspiraron a ingresar a carreras vinculadas a las ciencias sociales en la principal casa de estudios superiores del país y la respuesta de la institución ha sido que debían inscribirse en carreras vinculadas a la belleza, fomentando el estigma y la discriminación de dicha población y negándoles el derecho a la educación superior (Informe sobre los Derechos Humanos de las personas LGBT en Panamá, 2015).
- Las mujeres trans se encuentran en situación de riesgo constante y vulneración de sus derechos, sobre todo aquellas que se dedican al trabajo sexual, dado que con frecuencia reportan el abuso de autoridad de parte de la policía, quienes las llevan a los cuarteles por no poseer una identidad que corresponda con su cédula. Las detienen arbitrariamente, las maltratan y ha habido denuncias que refieren que abusan de ellas sexualmente. (Informe sobre la

situación de los derechos humanos de la población LGBT en el Estado de Panamá, 2012- 2013).

REFLEXIONES FINALES

Con base en la revisión teórica y legal se puede colegir que, a la luz de los derechos humanos, el Estado panameño no considera ni reconoce como sujetas de derecho a las minorías sexuales, dado que no se encuentran incluidas ni en las políticas públicas ni en la legislación vigente. Lo que en el contexto del bicentenario permite afirmar que, con base en la orientación sexual y en la identidad de género, los derechos humanos en el istmo son privilegios que poseen las personas heterosexuales y no así las minorías sexuales.

Las leyes existentes permiten identificar que las únicas normas jurídicas que contemplan a la población LGBTIQ+ han sido diseñadas desde una mirada basada en el derecho natural y en criterios fundamentados en la moral cristiana, sustentando y sosteniendo, desde esa concepción, el estigma y la discriminación. En este sentido, la investigación describe que las leyes vigentes en Panamá sobre la población LGBTIQ+ han sido diseñadas para negar, restringir, prohibir, estigmatizar y excluir a las minorías sexuales del goce de los derechos humanos.

De lo anterior se infiere que el Estado de la República de Panamá les da un valor distinto de persona a las minorías sexuales, sin la dignidad suficiente para que sean merecedoras de derechos, ubicándolas en la periferia del Estado, en el grupo de las y los excluidos o personas discriminadas, dado que, considerando sus características y las motivaciones de desprecio y prejuicio (Goffman, 1963), no se las considera ni a nivel legislativo ni en el desarrollo de políticas públicas, generando una desigualdad de trato que se materializa en la privación de condiciones de igualdad política, legislativa y social, o bien en la limitación o anulación de sus derechos y de su bienestar (González - Luna, 2012).

Dicho lo anterior, existe una incongruencia entre el contenido discursivo de las normas constitucionales y legales panameñas y los hechos, puesto que, por un lado, no se aplica el principio de universalidad de los derechos humanos de forma absoluta, estipulado tanto en la Constitución política del país como en las convenciones a las que Panamá está suscrita y que constituyen una extensión de aquella. Por el otro lado, se contravienen los principios del Estado democrático que el país asegura discursivamente proteger; entre los que están la inclusión y el respeto de las minorías. Es decir, se da una aplicación del principio de universalidad de forma relativa, sin inclusión de las personas LGBTIQ+, marcando una diferencia de estatus y de personas, tal como lo refería Ferrajoli.

Es importante señalar que, frente a esta realidad jurídica, el movimiento LGBTIQ+ ha crecido. Han aumentado las organizaciones existentes en Panamá, las acciones de visibilidad pública y las demandas. De hecho, como consecuencia de ellas, en el 2016 la Defensoría del Pueblo incluyó dentro de la Dirección de Unidades Especializadas, la investigación de denuncias por violaciones a los derechos de las personas LGBTIQ+. Además, desde la institución se han impulsado espacios de diálogo entre colectivos LGBTIQ+, con representantes de otras instituciones del Estado con el fin de sensibilizar sobre el tema. Además, se ha confeccionado un formulario de denuncias por motivos de orientación sexual e identidad de género y la institución ha brindado acompañamientos, cuando así se ha requerido.

También en 2016 se presentó la primera acción de inconstitucionalidad de artículos del Código de la Familia que expresan que el matrimonio es la unión entre un hombre y una mujer. También se demandaron otras normativas relacionadas. Luego de esta acción, se presentaron tres acciones distintas, en esferas jurisdiccionales diferentes. De todas ellas, solo una fue respondida en forma negativa para la pareja demandante, las otras están en espera de sentencia.

Al mismo tiempo, el 2 de octubre de 2020, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos realizó una audiencia pública sobre el matrimonio igualitario en Panamá. En ella la CIDH fue enfática en recomendar al Estado de Panamá, que de buena fe, cumpla con los estándares interamericanos y, sobre todo, con la implementación de la Opinión Consultiva 24 de la Corte IDH.

Sin embargo, pese a estos esfuerzos y peticiones, el Estado panameño se ha mantenido rígido y se ha continuado resistiendo a avanzar en materia de protección de los derechos humanos de la población LGBTIQ+.

Por lo anterior, consideramos que es preciso que Panamá atienda las consideraciones del Sistema Interamericano, que aplique las normas constitucionales vigentes, que ratifique los convenios que garantizan los derechos humanos de las minorías sexuales y que diseñe políticas públicas con enfoque de derechos dirigidas a la población LGBTIQ+, es decir, políticas públicas que, a decir de (González Plessman, 2008), sean una articulación racional de acciones y omisiones del Estado, y los resultados de estas estén orientados a la realización de derechos de la población, basados en dos componentes: 1. Las obligaciones contraídas voluntariamente por los Estados a través de distintos instrumentos de derechos humanos y su interpretación progresiva por parte de órganos autorizados. 2. La participación de la sociedad y, en particular, de aquella más discriminada, en la definición de los principales problemas, necesidades y déficit de derechos, y en

el diseño, monitoreo y evaluación de las políticas. De lo contrario, se continuará con la exclusión de las minorías sexuales.

Al mismo tiempo, desde el sector académico es recomendable profundizar en el estudio de las consecuencias que la exclusión de las minorías sexuales –de los ámbitos legislativos y de políticas públicas– generan en las personas LGBTIQ+, para aportar a la visibilización de sus condiciones y a la generación de datos y fuentes de información que sirvan de insumos para distintas y distintos actores sociales.

BIBLIOGRAFÍA

Ágora (2021). *Plataforma de participación ciudadana* <https://www.agora.gob.pa/>

Alexy, Robert (2007). ¿Derechos humanos sin metafísica? *Doxa*, 30. Asociación de Hombres y Mujeres Nuevos de Panamá (AHMNP) (2015). *Situación de población adulta mayor LGBT en Panamá*. Panamá: Centro de investigación y promoción para América Central de Derechos Humanos.

Asociación Internacional de Gais, Lesbianas, Bisexuales, Transexuales e Intersexuales, ILGA (2019). *Homofobia de Estado*. Ginebra.

Bicentenario de Panamá (2021) <https://www.bicentenarioopma.com/>

Carbonell, Miguel (2015). *Los derechos fundamentales y su interpretación*. Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

CEPAL (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

CIDH (2011). *La situación de las personas afrodescendientes en las Américas*. Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

Corte IDH (2012). *Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre el caso Atala Riffo e hijas vs. Chile*.

Corte IDH (2016a). *Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre el caso Duque vs. Colombia*.

Corte IDH (2016b). *Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre el caso Flor Freire vs. Ecuador*.

Corte IDH (2017). *Opinión Consultiva oc-24/17, solicitada por la República de Costa Rica, sobre identidad de género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo*.

Corte IDH (2020). *Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre el Caso Azul Rojas Marín vs. Perú*.

Código de la Familia de la República de Panamá (1994).

Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (2015). *Informe del Grupo de Trabajo sobre el Examen Periódico Universal*, Naciones Unidas.

Contreras, Sebastián (2012). Ferrajoli y su teoría de los derechos fundamentales. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 14(2), 17-28.

Constitución Política de la República de Panamá (1972).

Convención Americana de Derechos Humanos (1969).

Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789).

Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948).

Decreto Ejecutivo 204 de 3 de septiembre de 1997.

Decreto Presidencial No. 332 de 31 de julio de 2008.

De Sousa, Boaventura (2014). *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá: Dejusticia.

Duarte, Gabriell; Aguilar, Alma; Batres, Marissa y Lanz, Ana (2020). *Violencias contra la población LGBTIQ+, vivencias y dinámicas que la sostienen*. Ciudad de Guatemala: Visibles.

Ferrajoli, Luigi (2003). Sobre la definición de “democracia”. Una discusión con Michelangelo Bovero. *Isonomía*, revista de Teoría y Filosofía del Derecho, 19, 228-240.

Ferrajoli, Luigi (2004). *Derechos y garantías, la ley del más débil*. Madrid: Trotta.

Ferrajoli, Luigi (2011). *Principia iuris: teoría del derecho y de la democracia*. Madrid: Trotta.

González Luna Corvera, Teresa (2012). Ciudadanía y no discriminación. *Intersticios sociales*, 4. <https://www.redalyc.org/pdf/4217/421739496002.pdf>

González Plessmann, Antonio (2008). Políticas públicas con enfoque de derechos humanos: una propuesta para su conceptualización. *Aportes Andinos*, 23.

Gracia, María y Horbath, Jorge (2019). Condiciones de vida y discriminación a indígenas en Mérida, Yucatán, México. *Estudios sociológicos*, 37 (110), 277-307. <http://www.scielo.org.mx/pdf/es/v37n110/2448-6442-es-37-110-277.pdf>

Hitters, Juan Carlos (2008). ¿Son vinculantes los pronunciamientos de la Comisión y de la Corte Interamericana de Derechos Humanos? (control de constitucionalidad y convencionalidad). *Revista Iberoamericana de Derecho Procesal Constitucional*, 10 (19), 131-164.

Informe de Examen Periódico Universal (2015).

Lauroba Lacasa, María Elena (2018). Las personas intersexuales y el Derecho: posibles respuestas jurídicas para un colectivo invisible. *Revista Derecho Privado y Constitución*, 32 (1). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6681123>

Ley n.º 1 de 1916, que aprueba el Código Administrativo.

Ley n.º 7 de 24 de febrero de 2018, que adopta medidas para prevenir, prohibir y sancionar actos discriminatorios y dicta otras disposiciones.

Ley n.º 61 de 7 de octubre de 2015, que subroga la Ley 7 de 2014, que adopta el Código de Derecho Internacional Privado de la República de Panamá.

Ley n.º 31 de 25 de julio de 2006, que regula el registro de los hechos vitales y demás actos jurídicos relacionados con el estado civil de las personas, y reorganiza la Dirección Nacional de Registro Civil del Tribunal Electoral.

Marcone, Julieta (2005). Hobbes: entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo. *Andamios*, 1 (2).

Nikken, Pedro (1997). *El concepto de derechos humanos. Seminario sobre derechos humanos* (p. 208). San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

OIM (2018). *Informe sobre las migraciones en el mundo*. Organización Internacional para las Migraciones. Ginebra.

OEA (2015). Conceptos básicos relativos a las personas LGBTIQ+. Organización de los Estados Americanos. <https://www.oas.org/es/cidh/multimedia/2015/violencia-LGBTIQ+/terminologia-LGBTIQ+.html>

OMS (2011). *Informe Mundial sobre la discapacidad*. Organización Mundial de la Salud, Malta.

Peces-Barba, Gregorio (1979). *Derechos Fundamentales*. Madrid: Latina Universitaria.

Pérez-Luño, Antonio (1984). *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid: Tecnos.

Pietro, Luis (1995). Igualdad y minorías, Derechos y Libertades, *revista del instituto Bartolomé de las Casas*. Madrid. II(5). 111-143 (Jul-dic 1995).

Plan estratégico de gobierno 2010-2014, Panamá, República de Panamá. <https://www.mef.gob.pa/wp-content/uploads/2020/12/Plan-Estrategico-de-Gobierno-2011-2014-1.pdf>

Quispe Remón, Florabel (2010). Ius cogens en el Sistema Interamericano: su relación con el debido proceso. *Revista de Derecho*, 34: 42-78.

Rentería, Adrián (2019). *El garantismo en los tiempos del neoconstitucionalismo*. Universidad Carlos III de Madrid. <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/9828#preview>

Resolución n.º 374 de 2001 del Ministerio de Salud sobre las normas técnicas y administrativas de los bancos de sangre y servicios de transfusión sanguínea.

Ruíz, Virgilio (2007). Derechos humanos universales. En claves del pensamiento, 1 (1), 155-166.

“LA CALLE NOS HACE ASÍ”: TRABAJADORAS SEXUALES TRANS, CALLE E IDENTIDAD

Keller Araya Molina

INTRODUCCIÓN

La calle es una institución social. En esta se desarrollan formas propias de aprendizaje y sociabilidad protagonizadas por diversos actores –a veces pocos conocidos, otras desconocidos–; y se propician relaciones que pueden ser monótonas, azarosas y violentas, las cuales, en ocasiones, escapan a la fiscalización (Delgado, 2007), pero que coadyuvan en la construcción de identidades¹ (Alejos, 2006; Cardoso de Oliveira, 2007). En este texto se hace referencia a la calle de noche de la ciudad de San José, Costa Rica, y se alude a la vida social que allí acontece cuando algunas mujeres trans realizan trabajo sexual y entran en relaciones dialógicas –a veces de manera armónica y en ocasiones de forma tensa– con diversos actores sociales, interacciones que construyen identidad.

1 “La identidad [...] es una construcción social, histórica y discursiva que las personas hacen sobre sí mismas y que da sentido a su existencia; además, permite demarcar la diferencia entre un nosotros y un otro, y, por otra parte, habría que pensarla en plural, puesto que en una misma persona o colectivo habitan múltiples identidades” (Araya, 2020, p. 68).

Este documento es parte de la investigación antropológica titulada: “... *me siento como una mujer*”, una etnografía sobre la construcción identitaria en un grupo de mujeres trans en Costa Rica, cuya pregunta fue: ¿cómo se construyen las mujeres trans en el marco de su propio proceso de subjetivación? Y su objetivo fue analizar las experiencias del proceso de construcción de las subjetividades en un grupo de mujeres trans a partir de su experiencia vivida, en su relación con el sistema normativo de género y las decisiones tomadas en función de su propio cuerpo.

Con el propósito de abordar el objetivo de la investigación, se llevó a cabo una etnografía con mujeres trans entre los años 2015 y 2019, aproximadamente, realizando trabajo de campo de manera intermitente. En dicha pesquisa se utilizó la observación participante y la entrevista etnográfica para generar datos, los cuales se analizaron mediante la Teoría Fundamentada. Cabe destacar que el presente texto, que como anteriormente se ha dicho, es producto de esta investigación etnográfica, tiene la intención de ser un acercamiento inicial a la temática, además de motivar a otras personas investigadoras a la indagación profunda y, al mismo tiempo, hacer un énfasis en la construcción identitaria que se lleva a cabo en la calle entre las mujeres trans y diversos actores sociales.

Se ha propuesto destacar tres voces que son parte de la etnografía: las de Deyanira, Luz y Antonia,² y lo que ellas tienen que decir sobre sí y sobre los otros. Todas ellas son mujeres trans, que han tenido que construirse –y siguen haciéndolo– como tales, extrabajadoras sexuales, pertenecientes a estratos socioeconómicos medios/bajos, habitantes de la ciudad de San José y vinculadas al activismo trans. Deyanira y Luz, en términos fenotípicos, son mujeres delgadas, altas y están en sus treintas, mientras que Antonia es de contextura gruesa y se encuentra en sus cuarentas.

Dicho lo anterior, la estructura de este trabajo está pensada para comprender el por qué las mujeres trans van a dar a la calle de noche para hacer trabajo sexual, qué dinámicas acontecen en la vida social de este espacio y cómo estas construyen identidad, y, por último, se recapitula lo planteado en el texto, se propone una reflexión sobre el objetivo de la investigación, se hacen agradecimientos y se realizan recomendaciones para ulteriores pesquisas.

2 Nombres ficticios

EXPULSADAS A LA CALLE DE NOCHE: VIOLENCIA, MUJERES TRANS Y TRABAJO SEXUAL

Deyanira, al hacer referencia a su paso como persona trans por los estudios secundarios, recuerda lo siguiente: *"cuando me golpean, cuando me tocan, cuando me humillan, cuando me escupen en el recreo, entre las clases y cuando busco ayuda me revictimizan, me vuelven a ofender. Yo no quiero ir a ese colegio –ni a ningún colegio–"* (Deyanira, 2015, p. 4). Luz, al igual que Deyanira, recuerda que ese momento de su vida también fue marcado por la violencia debido a su expresión de género: *"Y el primer año entrando [al colegio], fue algo tan espantoso porque yo nunca había [recibido] tanto maltrato físico y psicológico como lo tuve en el colegio"* (Luz, 2016, p. 2).

Las experiencias de Deyanira y Luz durante su adolescencia en el contexto educativo, y acaecidas en Costa Rica, también hacen eco con las vivencias de Antonia, una panameña residente en San José, quien del mismo modo que las anteriores recuerda ser víctima de violencia durante la secundaria en su natal Panamá. Cuando ella llegó al primer año de colegio *"había un muchacho que ya se había quedado como dos veces, entonces era más grande [y] era el que hacía el bullying"* (Antonia, 2017, p. 5), es decir, se lo hacía a ella.

Aunado a las experiencias que sufren en el sistema educativo durante su adolescencia, estas mujeres también suelen vivir episodios de violencia en su familia. Deyanira afirma que *"la familia no se avergüenza de nosotras, la familia no nos odia, la familia le da miedo y le da vergüenza qué es lo que va a decir el vecino"* (Deyanira, 2015, p. 3). A la familia le da *"pereza que a sus hermanitos los maltraten por usted, qué pereza que yo tenga que agarrarme con las vecinas"* (Deyanira, 2015, p. 3). Por lo que es una familia que *"cuando [...] se dieron cuenta de que yo ya estaba en mi transición de mujer, [...] se enojaron. Mis tías se enojaron"* (Luz, 2016, p. 2). La familia desconoce sobre la temática trans y esto les crea inquietud y angustia; y al no tener las herramientas necesarias para lidiar con esto, optan por expulsarlas del hogar: *"Boom! ¡Expulsadas!"* (Deyanira, 2015, p. 6).

Deyanira, Luz y Antonia narran vivencias personales atravesadas por la discriminación, violencia y acoso en el contexto educativo y familiar. Estas historias no constituyen casos aislados, sino una "norma" para quienes deciden expresar su identidad de género autopercebida y que no corresponde con la otorgada socialmente al nacer. Por lo que, sin el apoyo familiar y para huir de los golpes, los tocamientos inadecuados, la humillación, la revictimización, las ofensas, el espanto y el acoso, las mujeres trans desertan de la educación formal.

Según el Informe *Basta de genocidio trans* (2018, Costa Rica), un 72% de las mujeres trans abordadas en el país tenía la secundaria incompleta (Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans, 2018). Y cifras similares se presentan para otros países de la región. Por ejemplo, en El Salvador, de las mujeres trans encuestadas, esa cifra asciende al 81% y en Argentina al 73,2% (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2020). Por lo que existe un alto porcentaje de deserción en secundaria entre los casos registrados en América Latina y el Caribe (Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans, 2019-2020).

Y tras ser expulsadas del hogar y desertar en el sistema educativo: “¿A dónde vamos a dar? –se pregunta Deyanira– A la calle” (Deyanira, 2015, p. 6). Calle a la que Deyanira fue a pedir trabajo formal y nadie se lo dio por su escasa escolaridad y expresión de género:

No puedo ir a buscar un trabajo por más que toque en la tienda [...] usted dice: –Tengo sexto grado. Nadie le va a dar trabajo. Y si aparte de eso tengo el cabello largo [...], pero mi cédula dice Pedro Pablo (Deyanira, 2015, pp. 6-7).

Según el Informe *sobre el acceso a los derechos económicos, sociales y culturales de la población trans en Latinoamérica y el Caribe* “el acceso al empleo formal [es] prácticamente imposible para las personas trans” (Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans, 2014, p. 40).

A Luz, al igual que Deyanira, su expresión de género le dificultó la obtención de un empleo formal: “cuando me vine para San José, yo me vine pensando en que iba a trabajar y que iba a ser como una mujer [...] Al principio fue muy duro [...] yo buscaba trabajo y no encontraba trabajo” (Luz, 2016, p. 4). Antonia, quien migró hacia Costa Rica, vino con la intención de poner en práctica lo aprendido en la escuela de estética donde estudió, sin embargo, la realidad fue otra: “cuando llegamos aquí nunca nos dieron trabajo. Y fuimos a todos los salones que pudimos ir. Verdad. Entonces ya pasaban los días y se gastaba [el dinero]” (Antonia, 2017, p. 6).

Por lo que, como se dijo anteriormente, las mujeres trans expulsadas del hogar y del sistema educativo van a dar a la calle, pero “no vamos a dar a la calle porque queremos, vamos a dar porque el mundo, la sociedad nos empuja a eso, a eso es lo que nos empuja” (Deyanira, 2015, p. 7). Y “no a la calle en el día” (Deyanira, 2015, p. 6), sino a la calle de noche, donde el “único sustento económico y de subsistencia [para las mujeres trans es] el trabajo sexual” (Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans, 2019-2020, p. 31). Cabe destacar que

la "inmensa mayoría de las mujeres trans en América Latina y el Caribe tiene como principal medio de subsistencia el trabajo sexual, aproximadamente el 95% de las compañeras trans ejerce el trabajo sexual" (Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans, 2020, p. 17).

Y así Deyanira, al igual que la mayoría de sus congéneres latinoamericanas y caribeñas, terminó *"en una esquina [haciendo trabajo sexual] con compañeras que no sabían ni leer ni escribir, pero la condición trans nos hacía estar ahí a todas* (Deyanira, 2015, p. 7). Y Luz también acabó haciendo lo que *"nunca, nunca, nunca, te lo digo así de corazón, nunca me gustó [el trabajo sexual]. Yo lo hacía por una necesidad porque ya era mujer prácticamente [...] y no encontraba trabajo"* (Luz, 2016, p. 4). Y Antonia se tuvo que dedicar casi por doce años al trabajo sexual en las calles de la capital costarricense: San José.

Calles de una ciudad a las que sus congéneres migraron desde la década de 1980, cuando dejaron las pensiones y apartamentos compartidos que habitaban en la zona noroeste de la capital josefina, cerca del antiguo cine Líbano. Tras esta migración, ocuparon el espacio público del norte, centro y sur de la capital (Schifter, 2012). Precisamente, espacio que, desde finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, es descalificado y percibido en relación con la criminalidad y la pobreza, debido a que las clases medias y altas lo abandonaron y migraron hacia el oeste y este de la ciudad (Araya, 2010).

También son las calles de una ciudad que nunca fue pensada para ellas ni para otras poblaciones minorizadas, sino que, desde el siglo XIX, lo fue para y por los intereses de los grupos de poder costarricenses –Iglesia Católica, militares, Estado y el consumo–, los cuales imprimieron su ideología en el espacio urbano (Araya, 2010). Y son las calles que, en la actualidad, pretenden ser resignificadas y "recuperadas" con un proyecto que busca renovar, rescatar y repoblar el casco central urbano, habitado por ellas y por otras personas "indeseables" (Durán, 2011).

LA CALLE DE NOCHE: MUJERES TRANS, OTREDAD E IDENTIDAD

Son las calles en las que las mujeres trans disputan un conflicto por el espacio público contra diversos actores sociales, y al mismo tiempo estas interacciones construyen identidad. Según el *Informe Regional ¡Paren de matarnos!*, la calle es el lugar donde las mujeres trans de América Latina y el Caribe más sufren violencia (Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans, 2019-2020). Se puede "afirmar que más de la mitad (53.5%) de los hechos de violencia se dan en

la vía pública o en las zonas donde se ejerce el trabajo sexual” (Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans, 2019-2020, p. 28).

VECINOS, POLICÍAS Y OTRAS MUJERES TRANS: “GUARDIANES” DE LA CALLE

En este sentido, *los vecinos* de los espacios públicos ciudadanos en donde las mujeres trans realizan trabajo sexual, en ocasiones protagonizan situaciones tensas con ellas. Al respecto, Luz indica lo siguiente: “*Yo pasé muchas cosas para poder abrir esquinas: yo me enfrenté a los vecinos, me perseguían, parecía una fábula eso, con antorchas y pinchos, verdad, tras de una*” (Luz, 2016, p. 5). Este enfrentamiento contra los vecinos, al que hace referencia Luz, en donde las persiguen para moverlas de la calle, no es un caso aislado que le sucedió a ella, sino que se ha repetido en otras ciudades de Costa Rica.

Por ejemplo, en el año 2005, en la ciudad de Heredia, los vecinos protagonizaron, junto con la fuerza pública, una persecución contra las mujeres trans que estaban haciendo trabajo sexual en la calle. La intención era exigirles que la abandonaran (Oviedo y Angulo, 2005). Además, uno de los vecinos afirmó a un medio periodístico, estar dispuesto a violentar físicamente a las mujeres trans por el hecho de “alterar” la tranquilidad de la noche en su ciudad (Ávalos, 2005). En este sentido, se denota que para las personas vecinas, el uso del espacio público excluye a todas aquellas personas que no son consideradas ciudadanas, como estas mujeres trans, debido a que la ciudad se construye como un espacio excluyente y bajo la lupa de la heteronormatividad y cisnormatividad (Paula, Almeida y López, 2020).

A pesar de esta tensa relación entre las personas vecinas y las mujeres trans que hacen trabajo sexual en la calle, en ocasiones las relaciones se tornan armónicas entre ambos actores. Por ejemplo, Luz recuerda que “*ya luego fui compenetrando con ellos [las personas vecinas] y llegué a un punto en que luego hasta para las fiestas de navidades de ellos me invitaban*” (Luz, 2016, p. 5). También rememora cuando “*la señora [vecina] llegaba, salía y me regalaba 10 000 colones. Y me decía: tome, váyase para la casa mejor. Y yo agarraba los 10 000 y me iba para la casa*” (Luz, 2016, p. 5).

Pese a que en ocasiones las mujeres trans logran armonizar con algunos actores que no las quieren en la calle, con otros la situación se complejiza. Por ejemplo, ellas afirman que la *policía* las suele discriminar por su identidad de género: “*Llamo a la policía y el policía me dice: -Di es un playo, usted es un hombre*” (Deyanira, 2015, p. 7). Según el *Informe Basta de genocidio trans* para Costa Rica en el año 2018, el 9% de los actos de discriminación contra las mujeres trans abordadas para la indagación, provenían de las personas oficiales de

la fuerza pública, incluyendo en estos actos el trato despectivo contra estas mujeres por el hecho de ser personas trans (Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans, 2018).

Además, las mujeres trans participantes de la etnografía reportan que la policía les roba por medio de la extorsión de sus clientes:

Me fui con el hombre 3 horas, di vine y todo, nos paró la policía [...] nos bajaban de los carros, les quitaban la plata a los hombres [...] hubo un tiempo donde la policía, la fuerza pública, lucraba y se hacía de dinerales a costilla de nosotras (Deyanira, 2015, p. 11).

Las personas oficiales de la fuerza pública se ubican en el cuarto lugar de los agresores reportados por las mujeres trans en Costa Rica (Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans, 2018).

A pesar de la tensa relación entre las mujeres trans que hacen trabajo sexual callejero en San José y la policía, algunas han experimentado, en otros países, diferentes formas de relacionarse entre estos actores sociales. En este sentido, Deyanira tuvo la experiencia de hacer trabajo sexual callejero en Madrid, España, y allí quedó sorprendida al ver la armónica dinámica de interacción entre sus congéneres y la policía, llegándose a cuestionar: "¿Cuándo va a pasar en Costa Rica que un policía me defienda?" (Deyanira, 2015, p. 10). Estas otras formas de relacionarse entre ellas y la policía, alejadas de la violencia, les hace soñar un mundo mejor a las mujeres trans, o por lo menos uno en donde tengan cabida y no sean maltratadas por el hecho de ser fieles a sí mismas.

Pero en la calle tampoco "otras mujeres trans trabajadoras sexuales" las quieren porque se convierten en competencia: "cuando estamos trabajando [...] en ese momento somos competencia [...] cuando estamos en la calle [...] nos vemos como rivales, porque quizás el cliente que te montó a vos, yo lo necesitaba para pagar mi casa, entonces de ahí viene el conflicto" (Antonia, 2017, p. 10) y "las más viejas le hacen la vida de cuadros a las nuevas" (Luz, 2016, p. 5).

Cabe destacar que la incursión en el trabajo sexual callejero suele iniciar por introducción de otra mujer trans. Al respecto, Luz recuerda: "Cuando yo decidí ya vestirme de mujer [...] fue por una amiga [trans] [...] Y ella empezó a ayudarme [...] Fue cuando empecé en prostitución" (Luz, 2016, p. 4). Este madrinazgo está estrechamente vinculado con el proxenetismo, es decir, una mujer trans se puede hacer cargo de otra a cambio de que la segunda le otorgue ganancias económicas.

En este sentido, en el año 2019 se condenó en Costa Rica a una mujer trans por obligar a otras a pagarle alrededor de \$3000 dólares americanos a cambio de dejarlas ejercer el trabajo sexual en algunas zonas de San José, además, por cobrarles el alquiler de habitaciones a las cuales llevar a los clientes y también una cuota por cada servicio sexual realizado (Galeano, 2019).

No obstante el proxenetismo y la competencia que acontece en la calle entre las mujeres trans, ellas han logrado crear un espacio donde vincularse unas a otras desde una lógica distinta a la que, según ellas mismas indican, predomina en la calle. En este sentido, se hace referencia a la Asociación Transvida,³ una organización que ellas mismas han fundado para sí, en donde *“ninguna está en competencia con la otra”* (Antonia, 2017, p. 10), sino que intentan generar formas de relacionarse distintas a las atravesadas por la violencia.

Por ejemplo, en dicha asociación han creado un espacio en donde relacionarse desde el afecto y darse contención: *“qué rico cuando somos maltratadas en la calle y venimos a este lugar seguro [Asociación Transvida], de amigas, de hermanas, donde nos abrazamos, donde lloramos, donde nos curamos, donde nos lamemos las heridas como esa manada de lobas que andamos afuera”* (Deyanira, 2015, p. 6). El *“espacio de Transvida [...] nos enseña a compartir [...], en este momento somos compañeras y no rivales”* (Antonia, 2017, p. 10).

Desde la asociación también experimentan formas de relacionarse en donde logran sobreponerse a la rivalidad callejera y llegar a acuerdos entre sí, organizarse y coordinar actividades. En este sentido, en el marco de la investigación etnográfica de la cual es parte este texto, se pudo estar en dos eventos organizados por ellas: un bingo y una obra de teatro. En estas actividades se observaron dinámicas de interrelación entre mujeres trans atravesadas por el goce, el compartir y el servicio. Durante el bingo, jugaron, hablaron y rieron entre ellas, e incluso compartieron los alimentos, puesto que se organizaron para cocinar diferentes comidas y algunas se encargaron de servir las a la mayoría.

LADRONES Y CLIENTES: CAUSANTES DE MÁS VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES TRANS

Además de ser violentadas por los vecinos, policías y otras mujeres trans, en la calle de noche son *“violadas por los maleantes [asaltantes], asaltadas”* (Deyanira, 2015, p. 7). *“Todas las noches llegaban [y] nos*

3 Asociación Transvida es una organización que trabaja en temas sobre la creación de jurisprudencia sobre derechos humanos e identidad de la población trans, y la búsqueda de atención y oportunidades en el ámbito de la salud y educación, y el acceso y condiciones dignas para el trabajo (Transvida, 2018).

metían las manos [...]. Y nos agarraban siempre solas o entre dos" (Deyanira, 2015, p. 9). Algunas mujeres trans incluso pierden la vida en manos de los malhechores, tal y como ocurrió en el año 2019 cuando un par de asaltantes asesinaron de dos puñaladas a una mujer trans trabajadora sexual en el barrio josefino de San Cayetano, para robarle el bolso (Sandí, 2019). Cabe destacar que durante el transcurso de la investigación, no se lograron detectar formas de relacionarse entre las mujeres trans y los asaltantes que no fueran atravesadas por la violencia, como sí ha pasado con otros actores sociales.

Y aunado a lo anterior, en la calle el *"cliente me golpea, me viola, me quita el celular y el bolso"* (Deyanira, 2015, p. 7). *"Los clientes son los que nos dan las drogas a nosotros"* (Antonia, 2017, p. 7), lo cual incrementa el consumo de sustancias ilícitas entre esta población. Un 87.1% de las mujeres trans entrevistadas en la *Encuesta de comportamiento sexual y prevalencia de VIH e ITS y estimación del tamaño de hombres que tienen relaciones sexuales con hombres de la Gran Área Metropolitana* en Costa Rica, del año 2018, dijo haber consumido drogas ilícitas en los últimos 12 meses (Ministerio de Salud República de Costa Rica, Caja Costarricense del Seguro Social y Instituto Humanista de Cooperación para el Desarrollo, 2018).

Además, los clientes les modelan el cuerpo: *"Por los hombres insistir tanto cometimos el error de meternos sustancias que quizás no eran las adecuadas para nuestro cuerpo [...] por la exigencia de los clientes"* (Antonia, 2017, p. 8). De este modo, ponen en riesgo su salud sexual:

Cuántos hombres me cogieron sin condón [...] Maes vivos que ya eran clientes desde hace años atrás y de pronto eran infectados [...] los clientes que son unos grandes cochinos no quieren protegerse. Pero díay yo vivo de eso y entonces qué hago (Deyanira, 2015, p. 9).

Pero también los clientes del trabajo sexual callejero las validan como mujeres: *"Los clientes de las mujeres trans [...] son hombres heterosexuales, que tienen mujer, que tienen hijos, porque en realidad ellos ven lo femenino de nosotras y eso es lo que [...] les atrae"* (Antonia, 2017, p. 7). *"Me decían que era la única que [...] montaban, que yo era la bonita"* (Deyanira, 2015, p. 9). Ser vistas, deseadas y tratadas como mujeres, en específico como el objeto de deseo sexoafectivo por parte de hombres que ellas mismas reportan como heterosexuales, les fortalece su identidad.

“SALVAJES” Y “EMPODERADAS”: LAS MUJERES TRANS Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD

Toda esta vorágine de relaciones o dinámica de interacción –a veces tensa, pero en ocasiones armónica–, descrita en párrafos anteriores, en la que las mujeres trans son perseguidas, discriminadas, asaltadas, instrumentalizadas, consideradas incompetencia, violadas, drogadas, golpeadas, modeladas en su cuerpo, puestas en riesgo en términos de salud sexual, tratadas con cariño, defendidas y validadas como mujeres, las construye como personas en términos identitarios. Porque las identidades se construyen en el marco de relaciones dialécticas, donde el contraste, el poder y las fricciones con el otro juegan un papel predominante en el desarrollo de las mismas (Cardoso de Oliveira, 2007), pero también donde otros tipos de relaciones con la otredad tienen cabida, como las armónicas (Alejos, 2006).

Por lo que, se podría afirmar, somos en común, unos con otros; nos afectamos de un afuera y afectamos a un afuera; y sin alteridad, el ser no tendría sentido (Nancy, 2001). O lo que es lo mismo, devenimos con el otro. No es que estamos en el otro o simplemente al lado del otro, sino que, estando junto al otro, compartimos espacios, nos exponemos, y la multiplicidad de interacciones nos construyen. En este sentido, las relaciones dialógicas que tienen las mujeres trans con diversos actores en la calle, las construyen y, al mismo tiempo, construye a los otros que interactúan con ellas. No obstante, en este texto interesa sobremanera y exclusivamente la construcción identitaria que se hace y hacen las mujeres trans trabajadoras sexuales en la calle y cómo ellas mismas la narran.

Las mujeres trans narran esta construcción de su identidad –como “salvajes”, “frías”, “calculadoras”, “malas”, “locas” y “ladronas”– debido a las dinámicas de violencia que experimentan en la calle cuando hacen trabajo sexual nocturno, es decir, a la interacción con diversas personas –vecinos, policías, otras mujeres trans, asaltantes, clientes, entre otros–. Y, según ellas dicen, es por todo eso que *“nos volvemos ladronas, maleantas, chusmas y todo lo que la gente piensa de las trans. No es que nacimos así. No, es que la calle nos hace así”* (Deyanira, 2015, p. 9). Por lo que, se podría afirmar, que parte de la identidad de estas mujeres trans se construye por la violencia.

REFLEXIONES FINALES

Las mujeres trans suelen sufrir de violencia en el sistema educativo formal debido a su identidad de género autopercibida y expresada. Y aunado a esto, sus familias no comprenden esta identidad y, ante el miedo e ignorancia, optan por expulsarlas del hogar. Estos dos factores coinciden para que estas mujeres deserten de la educación

secundaria. De este modo, sin hogar y sin institución educativa que las albergue, el único receptor para ellas es la calle. No obstante, en la calle, de día, no encuentran trabajo formal por motivo de la expresión de su identidad de género, por lo que son expulsadas a la calle de noche, allí donde la única oportunidad laboral es el trabajo sexual.

Las protagonistas de este texto, Deyanira, Luz y Antonia, mujeres trans, llegaron a un sector de la calle de la ciudad de San José caracterizado por su percepción relacionada con el crimen y la pobreza. Espacio de una ciudad que nunca fue pensada para ellas, sino para los grupos de poder y los ciudadanos –ellas no son consideradas como tales bajo una óptica heterocisnormativa–, los cuales consideran “indeseable” la presencia de estas mujeres allí.

Razón por la cual se ven envueltas en una serie de disputas por la calle con vecinos, policías y incluso otras mujeres trans que las consideran competencia en el marco del trabajo sexual callejero. Aunados a estos actores sociales, los ladrones y los clientes del trabajo sexual se aprovechan de la vulnerabilidad y poca fiscalización de la calle de noche, por lo que las violan, golpean, asaltan y drogan. No obstante, no todas las interacciones que acontecen en la vida social nocturna callejera se caracterizan por la violencia, sino que también hay formas atravesadas por la ternura, hermandad y validación identitaria.

Cabe destacar que, parte de esta tensión en la que entran con algunos actores sociales en la calle, se debe a que las penalizan por haber transgredido los axiomas que socioculturalmente se tienen por verdaderos sobre el género. Por ejemplo, los que dictan que el género es una característica predeterminada, “natural”, instaurada desde siempre o esencial e inmutable. Las narraciones que las protagonistas del texto hacen sobre sus interacciones con la policía y los vecinos son una clara muestra de esto.

En este sentido, se destaca el desprecio con que las personas oficiales de la fuerza pública se refieren a la identidad de género de las mujeres trans: “*-Di [usted] es un playo, usted es un hombre*” (Deyanira, 2015, p. 7). Lo anterior es lo que estas autoridades les dicen cuando estas mujeres los llaman para denunciar alguna vejación sufrida. Prácticamente les indican que los actos violentos experimentados son la consecuencia de su construcción identitaria, la cual cuestiona las “verdades” socioculturales.

Aunado a lo anterior, el malestar de los vecinos ante la ocupación de la calle de sus barrios por parte de las mujeres trans trabajadoras sexuales también responde a esta creencia de que ellas no merecen estar allí por la transgresión que hacen del género, es decir, no tienen cabida en un espacio que es pensado para las personas ciudadanas: heterosexuales y cisgénero.

Por lo que las mujeres trans entran en la calle en tensión con un sistema normativo de género que, al mismo tiempo que las penaliza por su construcción identitaria, las deja indefensas ante una serie de acciones, usualmente atravesadas por la violencia, que escapan a la fiscalización jurídica y social –por esto, no es casual que actores sociales con los que entran en relación, como los asaltantes y clientes, se aprovechen de ellas: golpeándolas, asaltándolas y violándolas, como se ha dicho anteriormente-. Además, los clientes, con sus imaginarios sobre lo que “debe ser” una mujer, es decir, el sistema normativo de género interiorizado, moldean sus cuerpos mediante las exigencias de determinadas características, principalmente relacionadas con la hipersignificación de los senos, caderas y trasero. Cabe destacar que todo lo anterior las construye como personas y mujeres.

En relación con esta construcción, la vorágine de relaciones entre las mujeres trans y diversos actores sociales –a veces violentas, otras armónicas– las construye y construye a los otros en relación con parte de su identidad, porque esta última se elabora en el marco de relaciones dialécticas entre el yo y el otro, interacciones caracterizadas por el contraste, el poder, las fricciones y la armonía (Alejos, 2006; Cardoso de Oliveira, 2007). Somos afectados por un afuera y afectamos al afuera (Nancy, 2001).

Las interacciones entre diversos actores sociales forjan las reacciones, comportamientos, visión de mundo y cuerpo de las mujeres trans trabajadoras sexuales en la calle. Sin embargo, ellas no son receptoras “pasivas” de un modelaje externo, sino agentes que toman decisiones sobre los elementos que incorporan a su identidad y que les permiten construir una narración acerca de quiénes son ellas.

Las propias mujeres trans, trabajadoras sexuales en la calle, dicen que debido a esas interacciones con los otros –vecinos, policía, otras mujeres trans trabajadoras sexuales, asaltantes y clientes–, ellas se hacen “salvajes”, “calculadoras”, “malas”, “fuertes”, “compañeras” y “empoderadas”. La vida social que acontece en la calle de noche de la ciudad de San José las construye de esa manera. En sus propias palabras: *“la calle nos hace así”* (Deyanira, 2015, p. 9). Es por esto que la calle es más que un pasadizo entre los espacios privados, en realidad es una institución social en donde se dan formas propias de aprendizaje y sociabilidad entre actores que, muy probablemente, no se conocen (Delgado, 2007), pero todos se construyen en términos identitarios.

Como se planteó desde el inicio, este texto pretende acercarse de manera somera a la temática y motivar la profundización posterior. En este sentido, se recomienda que ulteriores investigaciones aborden con mayor profundidad teórica la disputa por el espacio entre las

mujeres trans y diversos actores sociales –ya sean los presentados en este documento u otros–. Además, como parte del trabajo etnográfico se identificaron dos temas que pueden ser indagados a futuro: las metáforas que crean las mujeres trans sobre la calle y la agencia que le otorgan a esta.

Por último, un enorme agradecimiento a Deyanira, Luz y Antonia, sin quienes la investigación etnográfica no habría sido posible. Su amistad ha demostrado que son más que “frías” y “calculadoras”, como ellas dicen que la calle las hizo, son también solidarias, cariñosas y guerreras. Desinteresadamente ayudaron a la investigación y, por la naturaleza autofinanciada de esta, no pudieron recibir ninguna remuneración económica. Lamentablemente, durante el transcurso de la investigación, Luz falleció. A ella le dedicamos especialmente este texto.

BIBLIOGRAFÍA

Alejos, José (2006). *Identidad y alteridad en Bajtín*. Acta poética, 27 (1), 45-61.

Araya, Keller (2020). “... Me siento como una mujer” *Una etnografía sobre la construcción identitaria en un grupo de mujeres trans en Costa Rica*. Tesis de Licenciatura, Universidad de Costa Rica.

Araya, María del Carmen (2010). *San José. De “París en miniatura” al malestar en la ciudad. Medios de comunicación e imaginarios urbanos*. San José: EUNED.

Ávalos, Ángela (2005, 27 de febrero). Travestis se mudan a calles de Heredia, Alajuela y Cartago. *La Nación*.

Cardoso de Oliveira, Roberto (2007). *Etnicidad y estructura social*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Iberoamericana.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2020). *Informe sobre personas trans y de género diverso y sus derechos económicos, sociales, culturales y ambientales*.

Delgado, Manuel (2007). *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.

Durán, Luis Armando (2011). *Cartografías del poder. La venta ambulante en el Paseo Unión Europea, San José, Costa Rica*. Tesis de Licenciatura, Universidad de Costa Rica.

Galeano, Adrián (2019, 16 de enero). Condenan a Marcela, un travesti que explotaba sexualmente a sus “colegas”. *La Teja*.

Ministerio de Salud República de Costa Rica, Caja Costarricense del Seguro Social y Instituto Humanista de Cooperación para el Desarrollo (2018). *Encuesta de comportamiento sexual y prevalencia de VIH e ITS y estimación del tamaño de hombres que tienen relaciones*

sexuales con hombres de la Gran Área Metropolitana.

Nancy, Jean-Luc (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.

Oviedo, Esteban y Angulo, Francisco (2005, 14 de junio). Policía y municipio intentan echar a travestis de Heredia. *La Nación*.

Paula, Christian, Almeida, Milena y López, Eduardo (2020). Disputa por el territorio de trabajadores sexuales trans: territorio, cuerpo y género en la zona de la Mariscal, Quito. *Tsafiqui, Revista Científica en Ciencias Sociales*, 14, 89-103.

Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans (2014). *Informe sobre el acceso a los derechos económicos, sociales y culturales de la población trans en Latinoamérica y el Caribe*.

Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans (2018). *Basta de genocidio trans. Informe 2018 Costa Rica*.

Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans (2019-2020). *Informe Regional ¡Paren de matarnos!*

Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans (2020). *Las vidas trans en tiempos de pandemia. Primer informe sobre las violaciones a los Derechos Humanos de las personas Trans durante la pandemia de COVID-19*.

Sandí, Rocío (2019, 05 de marzo). Falsos clientes apuñalan mortalmente a travesti para robarle el bolso. *La Teja*.

Schifter, Jacobo (2012). *De ranas a princesas: sufridas, atrevidas y travestidas*. San José: Editorial ILPES.

Transvida (2018). Historia. <https://transvidacr.org/historia/>

SOÑAR PROFUNDO: IMAGINANDO LA SÁFICA POSGUERRA SALVADOREÑA*

Nicola Chávez Courtright

Vilma toma un sorbo de su café con leche mientras me cuenta sobre su relación amorosa con la política: su romance de juventud con el marxismo y luego con el feminismo después de la guerra. Con pesar, dice que no puede creer que alguna vez imaginaba que un grupo de jóvenes guerrilleros pudiera transformar un país entero. Sin embargo, sus recuerdos se ven envueltos en momentos de esperanza, propósito, una clara comprensión del mundo y de su lugar en él como organizadora sindical, miembro de una célula armada y, más tarde, una de las fundadoras del primer colectivo de lesbianas de El Salvador. Vilma mira sus uñas opalinas, sus finos anillos de oro, y recuerda también, cuando cada una de estas esperanzas la abandonó, así como cada uno de estos sueños llegó a su fin.¹

Empiezo con el enamoramiento de Vilma y luego paso a su desencanto, para circundar el deseo que está arraigado en las diversas

*Este texto fue publicado originalmente en inglés en la revista académica *GLQ* en su dossier especial titulado *Queer/Cuir Américas: Translation, Decoloniality and the Incommensurable*, Vol 27 (3), en junio de 2021. Con esta traducción al español de Alex Golcher Stone, se pretende llegar a un público más amplio, incluyendo a las mismas protagonistas de este escrito.

1 Vilma Vásquez, exguerrillera, líder sindical y organizadora feminista, entrevista realizada por la autora, Los Ángeles, California, 8 de febrero de 2020.

posiciones políticas que las lesbianas de izquierda enfrentaron en el crepúsculo del siglo XX en El Salvador. La historia de Vilma, como la de muchas otras, revela el terror y la vulnerabilidad que conlleva aceptar la porosidad en la lucha política, las punzantes heridas acumuladas en la búsqueda de un mundo nuevo. La postura de Vilma nos ayuda a reconocer también los inquietantes cambios provocados por la guerra y las transfiguraciones socioeconómicas que tejen hilos narrativos especialmente resbaladizos, un posicionamiento istmeño sacudido por las corrientes globales y enmarañado en ellas. La posguerra salvadoreña, como una colcha de retazos animada tanto por los residuos de la Guerra Fría como por un neoliberalismo emergente, engendró una experiencia queer particularmente fragmentada para la naciente política lesbiana. Describo el trabajo de las primeras organizadoras lesbianas salvadoreñas en este contexto como un sueño profundo que denota la intensidad de la reflexión y la imaginación que enmarcaron su trabajo, ampliando los horizontes feministas en la democracia neoliberal de la posguerra, al mismo tiempo que negociaban antiguas y emergentes concepciones de la realidad.

¿Cómo nos mueve el deseo hacia ideas que le dan sentido al presente, y que, al mismo tiempo, puedan crear futuros nuevos? ¿Cómo es que los sueños anclan y dan forma al pensamiento político? Al poner en primer plano las orientaciones de un grupo de feministas lesbianas centroamericanas situadas en un mundo de posguerra que se ha ido consolidando, este ensayo revela el papel necesario de la imaginación en renegociar las historias y epistemologías de los movimientos sociales. Las nociones superpuestas de la modernidad, el dogmatismo y la idealización atraviesan los albores de este país, aún por llegar, lo que Emma Pérez (1999) llamaría un desfase temporal entre la guerra abierta y una paz incierta. Considerar que este momento está cargado de posibilidades, de peligros y de una persistente esperanza en lo desconocido, como cualquier temporalidad istmeña queer, también plantea el reto de abordar con mayor seriedad la vida queer orientada a partir de posiciones de precariedad, ya que los sueños concebidos bajo coacción ofrecen terrenos especialmente fructíferos desde donde se puede sondear un futuro istmeño.

UNA GUERRA DE MUJERES

En la década de 1980, el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN, también conocido como “el Frente”),² una coalición

2 Me refiero a todas las ramas militares y civiles de la coalición como “el FMLN” o “el Frente” sin la intención de anular estas distinciones, sino más bien para aumentar la legibilidad para los lectores no familiarizados con el contexto salvadoreño.

guerrillera marxista-leninista, libró una guerra contra la oligarquía militar de El Salvador mientras articulaba una amplia red de solidaridad en el extranjero. En el interior, el FMLN englobó a un movimiento polifacético, armado y desarmado, desde progresistas hasta la izquierda radical, en su lucha utópica por un mundo justo. Sin embargo, el éxito del FMLN también se basó en una diplomacia perspicaz, adoptando una convención de guerra casi cosmopolita que tendría importantes consecuencias para el desarrollo de una política queer en El Salvador. El Frente pensó cuidadosamente en cultivar el apoyo entre un conjunto diverso de radicales, incluida la izquierda internacional de lesbianas, gays y feministas. Un miembro del núcleo diplomático del Frente, por ejemplo, se pronunció en el desfile del orgullo de la Ciudad de México en 1981, un año después de que un grupo de gays y lesbianas ocupara la Basílica de Guadalupe para protestar el asesinato del arzobispo salvadoreño Óscar Romero. Tres años después, miembros de la Asociación de Mujeres de El Salvador (AMES), una organización civil de mujeres del FMLN, asistieron a una cumbre feminista en San Francisco, California, donde los delegados debatieron sobre la liberación sexual y los vínculos entre la intervención militar en el extranjero y la criminalización de las personas de color en Estados Unidos. Estos vínculos le dieron forma a la participación de gays y lesbianas estadounidenses en el movimiento de solidaridad con Centroamérica, quienes se consideraban blancos de la Nueva Derecha de Reagan junto con los centroamericanos y, por lo tanto, actores clave en una lucha antiimperialista más amplia (Hobson, 2016). El Frente acogió esta equivalencia, al menos en términos retóricos: el Día de la Libertad de las Lesbianas y los Gays³ de 1982 en San Francisco, un delegado del FMLN reformuló el conflicto armado de su país como una lucha común por la esfera pública: “Lo único que queremos es caminar de la mano a plena luz del día con las personas que amamos, al igual que ustedes” [cita traducida] (Lesbian/Gay Taskforce, 1983).

Este cambio de código en el ámbito diplomático operaba en conjunto con el aparente progresismo de género del Frente: casi un tercio de sus combatientes eran mujeres (Viterna, 2013). Esto también fue un hábil ejercicio político ya que, aunque el FMLN reclutó a mujeres como líderes de movimientos sociales, diplomáticas, soldados y comandantes, nunca adoptó oficialmente una postura feminista o antihomofóbica. La coalición consideraba que la participación de las mujeres civiles era clave para el esfuerzo de guerra. Para radi-

3 Nota de traducción (NT): Ahora conocida como la Marcha del Orgullo de San Francisco.

calizar el apoyo en el país y en el extranjero, el FMLN creó varias organizaciones de mujeres (Kampwirth, 2004), incluida AMES (Sierra Becerra, 2017), que mantuvo las donaciones y el interés internacional en el movimiento a través de su boletín en inglés. Efectivamente, las mujeres salvadoreñas sirvieron de anzuelo para un feminismo global. Las fotos de jóvenes guerrilleras sosteniendo rifles se reprodujeron en todo el mundo y se incorporaron a atrevidos carteles tercermundistas impresos en La Habana, a boletines antiimperialistas europeos y a la fotografía socialista estadounidense: un conflicto de la Guerra Fría dinamizado por la feminidad revolucionaria. Aun así, la condición de persona de las mujeres circunscritas por la estrategia político-militar llegó a ser asfixiante para muchas salvadoreñas de izquierda.

La ilustración que se muestra en la Figura 1, publicada en una revista feminista de noticias suiza, ofrece una visión de las combatientes salvadoreñas an vorderster Front (en primera línea), reuniendo las posibilidades y expectativas de las mujeres dentro de la guerra revolucionaria. Es difícil decir dónde empieza una mujer y dónde acaba otra; la imagen sugiere que todas son la misma entidad, sus cuerpos y cabellos se funden en una masa negra. La campesina y la guerrillera miran, ennoblecidas, hacia un pasado revolucionario y un futuro victorioso, mientras protegen el tierno presente, una madre con un bebé en brazos, inclinada hacia arriba para mirar a las otras figuras. Estas tres figuras recuerdan la tríada católica virgen/madre/puta, en la que la campesina representa a la virgen y la guerrillera reemplaza a la puta, sustituyendo la promiscuidad femenina pequeñoburguesa por la acción y la militancia de principios. La madre, por supuesto, permanece. La guerrillera y la campesina solo cobran sentido en relación con la Virgen o la Madonna y el niño, un futuro que nace de la reproducción heterosexual.

Esta lectura no pretende en absoluto eludir la agencia de las mujeres salvadoreñas durante el conflicto armado. AMES se organizó en condiciones extraordinariamente duras, adoptando posturas fuertes sobre la opresión de género y la autonomía corporal de las mujeres como feministas materialistas en el territorio controlado por la guerrilla (Sierra Becerra, 2017). Fue quizás la más ideológicamente radical entre las múltiples organizaciones de mujeres frentistas e independientes, como CoMadres, dirigida por madres de desaparecidos, la Asociación de Mujeres Salvadoreñas (ADEMUSA) y el Movimiento Salvadoreño de Mujeres (MSM). La imagen sugiere, más bien, la promesa postergada de la liberación de la mujer en la Centroamérica revolucionaria, que parecía terminar en la militancia o en la maternidad. Vilma recuerda haber repetido, sin descanso, a las feministas del exterior la misma línea partidaria que a ella le habían dado: “Después

de la revolución, compañera. El sexismo, el racismo... todo esto se soluciona después de la revolución”, creyendo, en ese momento, que esto era cierto.⁴

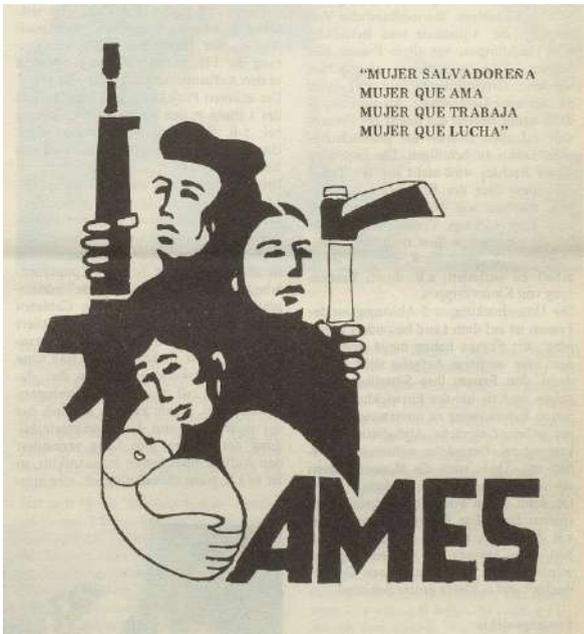


Figura 1. Ilustración de un artículo de 1983 sobre el trabajo de AMES, escrito por Ursula Schweizer, “Bericht Über El Salvador: An Vorderster Front” para *Emanzipation: Feministische Zeitschrift Für Kritische Frauen* 8: 11–12 de Basilea, Suiza. El artículo termina con una petición de ayuda material a AMES, que *Emanzipation* “entregaría directamente” [cita traducida].

La socióloga chilena Julieta Kirkwood (1985) enmarcó estas frustraciones feministas con el dogmatismo de la izquierda latinoamericana, no como una cuestión de misoginia sino más bien como una falta de visión creativa. Para Kirkwood, los fundamentos utópicos de la lucha armada no lograron ampliar radicalmente la noción de lo público para incluir el trabajo político a nivel personal. En Centroamérica, Ana María Rodas ([1973] 1998) hizo una crónica de esta dinámica en la cúspide de las llamadas Guerras Sucias istmeñas en *Poemas de la izquierda erótica*, dedicados a varios de sus amantes en la Guatemala en época de la guerra. Un verso reprende a un revolucionario cuando

4 Vilma Vásquez, entrevista realizada por la autora, febrero de 2020.

la escritora lo abandona: “Y te preocupas tanto de problemas sociales. / No te fijas, farsante, / que en tu casa/ calcas tan justamente/ los modales del mejor tirano”, apuntando a la retórica liberadora cuya ausencia en las relaciones interpersonales notaría Kirkwood una década después.

Los versos de Rodas captan la angustia de enamorarse de un proyecto que no puede ser recíproco. Sin embargo, su poemario se hizo notar por ser tan gráfico como desesperanzado y, de hecho, obtuvo una mayor reacción del público por sus descripciones de fluidos corporales que por su crítica política. Al mencionar el esperma y “el sudor del combate / en la almohada”, *Poemas de la izquierda erótica* también destaca el emocionante potencial revolucionario en las pláticas sobre el sexo (Belcourt, 2017), un tema que hizo estragos en los círculos de mujeres de izquierda en todo el istmo. La seducción política que había llevado a las mujeres del FMLN al movimiento nunca pudo alcanzar su clímax dentro de la moral revolucionaria. Los romances heterosexuales en tiempos de guerra podían ser tolerados e incluso celebrados en la guerrilla, como se romantiza en las novelas de Miguel Huevo Mixco (2014) y José Rutilio Quezada (1988/2012), aunque en la práctica, la autonomía sexual de las mujeres estaba profundamente limitada.

Paula Cuéllar (en progreso), por ejemplo, explora la expectativa de receptividad de las mujeres de base a las insinuaciones tajantes de sus compañeros, una normalización del acoso sexual en la guerrilla que Kampwirth también ha documentado. Sin embargo, el comportamiento de las mujeres en busca de placer se consideraba contrario al esfuerzo guerrillero. Philippe I. Bourgois (2001) señala al menos un caso en el que la promiscuidad de una guerrillera la excluyó de recibir las parcelas a las que tenía derecho después del conflicto armado. La vulnerabilidad corporal y afectiva en la política erótica del Frente resultó ser bastante perjudicial para las mujeres. Al sustituir los excesos femeninos por la militancia de principios como prerrequisito para su participación significativa en la izquierda, los deseos de las mujeres se situaron mucho más allá de los límites de lo aceptable, lo que es doblemente cierto para aquellas que no estaban interesadas en los avances de los hombres.

Olga, por ejemplo, narra su primer romance lésbico como una tragedia sáfica y adolescente entre dos jóvenes guerrilleras que luchaban contra un constante acoso por su relación. Vilma comparte una historia similar de su época como organizadora sindical, en la que vio a parejas heterosexuales dormir en camas improvisadas durante las tomas de fábricas, mientras que a una pareja de lesbianas le destruían

la tienda de campaña todas las noches.⁵ Aunque estas historias atestiguan la circunscripción de la autonomía corporal de las mujeres en la izquierda, ambas exguerrilleras recuerdan su tiempo en el Frente como una experiencia corporal tremendamente liberadora. “Me sentía realizada andar con armas y andar entre los compañeros”, dice Olga. “Decía: ‘¡Este es mi espacio! Y sí: me seguían gustando las niñas’”. Al igual que gran parte de la izquierda internacional, Olga se enamoró de una imagen de sí misma como joven independiente, con un fusil en las manos, pero vio su lesbianismo como una contradicción al empoderamiento espacial que estaba experimentando paralelamente. Su desidentificación con la feminidad revolucionaria salvadoreña le ofreció a Olga una oportunidad para crecer, encontrar una comunidad y acceder a una sensación de seguridad. Aunque la imagen de su juventud armada se quedó corta en el presente, esta también actuó como un sueño corporizado desde el que podía imaginar un futuro socialista más allá de la reproducción heterosexual.

Las guerrilleras con responsabilidades que las alejaban de sus superiores podían imaginar estas perspectivas mucho más fácilmente desde el exilio o mientras se organizaban en el extranjero. Los viajes de una de estas mujeres en tiempos de guerra revelan el tipo de paisajes que inspiraron la vida sáfica de la posguerra. Como combatiente, Silvia exilió a sus hijos a la Ciudad de México por su seguridad y quedó impresionada por la vibrante escena feminista y la facilidad y el disfrute con que “marihuana, tequila, gays, lesbianas” convergían durante sus visitas.⁶ A pesar del propio contexto represivo de México en ese momento, los grupos feministas y lésbicos se dinamizaron de una manera que habría sido imposible en el San Salvador de la guerra. En esa época, las feministas mexicanas protestaban contra los violadores y los abortos inseguros y realizaban debates abiertos sobre la misoginia y la homofobia de izquierda (Fuentes Ponce, 2015). En este entorno, Silvia tuvo su primera relación con una mujer, un momento de alegre exploración en un período terriblemente tenso. La pareja seguiría llevando a cabo operaciones políticas desde Nicaragua, alejadas del contacto directo con el FMLN, encontrando apoyo en las vibrantes redes de mujeres sandinistas.

De esta época, Silvia escribió un poema titulado “Para Orlando”, en referencia a la novela travestida de Virginia Woolf inspirada en la amante de Woolf, Vita Sackville-West: “Acercate, /

5 Olga Ramírez (seudónimo), exguerrillera y organizadora feminista, entrevista realizada por la autora, San Salvador, El Salvador, 25 de febrero de 2016.

6 Silvia Ethel Matus Avelar, exguerrillera, poeta y organizadora feminista, entrevista realizada por la autora, San Salvador, El Salvador, 6 de abril de 2016.

traspasemos los miedos / que mis angustias lleguen a un nivel soportable / y me permitan saborear / las olas de todos los mares de la tierra / deslizándose amorosamente / en medio de mis piernas / Acercate, / contame la historia de tu sobrevivencia / después de varias guerras y guerrillas, / siendo así / yo te contaré la mía” (Matus Avelar, 1996). Silvia se adentra en el excitante vínculo entre dos mujeres que viven su vida política y sexual de forma clandestina. Es una intimidad compartida entre iguales que, a diferencia del erotismo político de Rodas, descubre la política reparadora de las pláticas sexuales. La emoción no proviene de la amenaza de ser descubiertas, sino de las posibilidades de descubrirse mutuamente, el cuerpo de una amante y su relación compartida y sesgada con la organización revolucionaria.

Algo ocurrió en esta vulnerabilidad político-erótica, en este desgarramiento del yo y de las posibilidades futuras. El de Silvia fue uno de muchos encuentros que abrieron la puerta a nuevos códigos y formas de relación para las mujeres dentro del FMLN, transformando sus horizontes políticos y afectivos en formas que ni el mismo Frente anticipara (Falquet, 1994; Ready, 2007; Stephen, 1997). Muchas feministas dejarían el Frente al inicio de la nueva democracia salvadoreña, no queriendo ceder a un mundo en el que sus sacrificios de la guerra no les permitieran realizar sus deseos. Silvia se refiere a los inicios de la década de 1990 como un período sobre “la reivindicación del goce y del placer” mientras las mujeres comenzaban a crear un espacio fuera de la política partidista tradicional (García Gross, 2017, p. 34). La búsqueda de estos deseos fue desarrollándose no solo dentro de una nación cambiante, sino en medio de experimentos pesados con la modernidad neoliberal.

SALIR DEL ARMARIO DURANTE UN CESE AL FUEGO

El lapso de tiempo entre los proyectos político-militares de la Guerra Fría y el mundo tan cambiante en el que las lesbianas salvadoreñas empezaron a encontrarse, a reunirse y a soñar, era a la vez distinto y muy parecido a todo lo que habían vivido antes. En tiempos de paz, San Salvador se deslizaba en la estática enmarañada de un país en construcción. Los apagones de la guerra se solucionaron con una red eléctrica recién privatizada, las calles de tierra se pavimentaron y luego se ampliaron, para dar cabida a extensos centros comerciales. Los proyectos de cooperación extranjera llegaron, financiando proyectos de mujeres y de las primeras feministas en el vacío dejado por un Estado reducido y un FMLN indiferente, trayendo consigo a cientos de internacionalistas y organizaciones no gubernamentales (ONG). Aunque la policía se desmilitarizó y el ejército redujo su tamaño, los escuadrones de la muerte seguían dejando su huella por toda la ciudad,

ya que las antiguas clicas de barrio empezaban a ser absorbidas por las crecientes pandillas del Barrio 18 y la MS-13.

Sin embargo, el fin de la guerra también trajo consigo una sensación de euforia, de logro y de urgencia en la reivindicación de esta nueva democracia. “Fueron tiempos intensos” fue lo que dijo Mercedes, una destacada activista feminista, sobre los dos años que siguieron a los Acuerdos de Paz (com. pers., 3 de agosto de 2020). Había nuevos lugares en los que bailar, mezclarse y recitar poesía, y para los jóvenes ciudadanos, prósperas escenas de cumbia y metal. Había oficinas gubernamentales por llenar, nuevas leyes por aprobar y proyectos de distribución de tierras por diseñar. Estos acontecimientos cosmopolitas iluminaron las esperanzas y expectativas, así como los peligros que rimaban con el pasado, para las lesbianas que entraban en la modernidad neoliberal. Si la historia es, como sostiene Pérez, un proyecto de narrativización, que recoge fragmentos en un mar de historias y experiencias, entonces el hilo conductor de la posguerra temprana podría ser la propia incertidumbre (Moodie, 2012), un leitmotiv cuyo timbre y aura cambian dependiendo del oyente.

Mientras el FMLN se preparaba para participar en sus primeras elecciones nacionales, las lesbianas de izquierda escudriñaban los fragmentos de un paisaje fluctuante. Ansiosos por asegurar una victoria en las urnas, los mandos dejaron claro que el FMLN solo apoyaría a aquellas organizaciones de mujeres dispuestas a responder directamente al partido. Vilma perdió sus esperanzas después de que sus superiores le dijeron que Mujeres por la Dignidad y la Vida, o simplemente Las Dignas, el proyecto que se le pidió que fundara, no sería apoyado por el FMLN después de la guerra si el proyecto exigía autonomía en su toma de decisiones. Mercedes recuerda haber estado en una reunión muy similar. Incluso después de aprovechar el trabajo y el imaginario de las mujeres, el FMLN consideraba el feminismo autónomo como una amenaza contra el orden político y, como era de esperar, muchas mujeres se desvincularon después de que se declarara la paz en 1992 (Herrera, 1997). En tiempos de paz, el alcance universal de la conciencia de clase continuó relegando las particularidades de las mujeres, encajando perfectamente con la ciudadanía neoliberal emergente, despojada de la carga de la guerra y lista para entrar en la democracia neoliberal (Saldaña-Portillo, 2003).

El naciente movimiento feminista, que empezaba a tomar forma a partir de los antiguos colectivos de mujeres, ofrecía una posible vía para la organización de las lesbianas fuera de las líneas del partido, aunque a menudo reafirmaba al sujeto no marcado e implícitamente heterosexual. Una obra de teatro en una cumbre de mujeres en 1992, por ejemplo, retrataba las dificultades para conseguir que un marido

agresor permitiera a su mujer asistir a las reuniones. Sofía Montenegro (1992), exsandinista, escribió una columna sobre la participación política de las mujeres salvadoreñas, lamentando los efectos psíquicamente mortíferos de la vida patriarcal en el hogar. Citando a Kirkwood, Montenegro instó a las mujeres a abandonar la domesticidad y a transformar la masculinidad represiva de la política desmilitarizada (54). Una socialdemócrata fue citada en un foro de 1991 animando a las mujeres a “salir” de su anonimato y asegurar sus contribuciones al nuevo modelo socioeconómico (Mejía, 1991, p. 6), mientras que Mercedes, en una entrevista para la prensa alemana, advirtió sobre los peligros de mantener el “feminismo en la clandestinidad” (*Lateinmerika Nachrichten*, 1993, p. 6).

Esta retórica presupone un desplazamiento armonioso de víctima reprimida a ciudadana empoderada y visible después de la guerra, haciendo hincapié en el potencial transformador de habitar lo público y dejar atrás la domesticidad. La invitación a vivir abiertamente en la frontera entre la guerra y la paz correspondía sin duda con un dilema nacional más amplio: qué significaba adoptar una identidad pública tras décadas de vivir en la clandestinidad, especialmente cuando continuaban los asesinatos dirigidos a las figuras de izquierda. En estas circunstancias, ¿cómo iban a “salir del armario” las lesbianas izquierdistas, tanto como guerrilleras desmovilizadas, como mujeres diversas? Las propuestas feministas para la participación electoral parecían dejar de lado las heridas del combate y del deseo no heteronormativo, una dinámica que Ann Cvetkovich (2003) también ha encontrado limitante en la cultura confesional feminista. Para Cvetkovich, el simple hecho de contar la historia propia no resulta transformador cuando el trauma lésbico está tan conectado a las texturas de la vida cotidiana. Las lesbianas salvadoreñas que habían visualizado el alcance de sus capacidades en la izquierda armada y que no eran acogidas abiertamente en los espacios feministas no podían ser iniciadas en la democracia por el simple hecho de abandonar la clandestinidad.

Las lesbianas de la izquierda tuvieron que buscar otro tipo de relación con la democracia salvadoreña, ya que las categorías emergentes del yo de la posguerra ofrecían pocos ganchos sostenibles. Este vínculo evoca lo que Diego Falconí Trávez, Santiago Castellanos y María Amelia Viteri (2014) llaman “re-sentimiento”, es decir, los efectos negativos producidos por tener que situar las identidades queer/cuir latinoamericanas entre las tradiciones heteropatriarcales de izquierda y un canon queer occidental hegemónico. Al separar la raíz, “sentir”, del prefijo, “re”, “re-sentimiento” pone al descubierto sus orígenes etimológicos, “volver a sentir”. En lugar de la desidentificación de la ciudadanía neoliberal, dueña de sí y con el lujo de reformar la cultura dominante, “re-sentimiento” capta el dolor y la cólera de tener que crear un yo a partir de estas opciones tan limitadas. “Volver a sentir” reconoce además la labor creativa de este reposicionamiento, alineándose así con las

nociones marxianas de resentimiento de clase que ven esta posición afectiva como un catalizador histórico, en contradicción con el anquilosado resentimiento nietzscheano. Para las lesbianas, re-sentir, repensar sus sentimientos sobre la posguerra, significaba reinsertar el cuerpo y los sentidos en sus controvertidas negociaciones epistemológicas, uniéndose a la crítica queer estadounidense como la de Cvetkovich, que reconoce la frustración política “de una manera que puede ser propicia” [cita traducida] (2012, p. 2).

LOS FANTASMAS DE LA POSGUERRA

Las que fumaban, recuerda Jules. Miraba de reojo su silueta y notaba que tenía los bolsillos profundos y reveladores de alguien que compra en el departamento de hombres. Estos atuendos eran seguros para ligar en las reuniones feministas. Proveniente de Francia con la oleada de internacionalistas que llegaron después de la guerra, Jules no recuerda muy bien por qué era importante ser sigilosa. Era imposible desenredar el miedo al inminente acoso homofóbico y la amenaza de los disparos. ¿O era el miedo al rechazo, el miedo a confundirse y acercarse a la persona equivocada? ¿De que le pidieran que se fuera de la reunión y no volviera nunca más?

“¡Qué pena!” exclama Jules sobre estas minucias sáficas. “Parece absurdo, ¿verdad?”.

“No, no, no”, le aseguro.

“Sí”, me corrige ella, “como no”.⁷

Las minucias sáficas a las que se refiere Jules apuntan a la intersección de las distintas capas de la vida en el armario que las lesbianas navegaban mientras, por un lado, anhelaban y al mismo tiempo se veían obligadas a vivir una vida pública de posguerra. Las palabras de Jules también hablan de los tipos de obstáculos semióticos a los que se enfrentaban cuando empezaron a reunirse colectivamente tras el primer Encuentro de Mujeres Centroamericanas, celebrado en Nicaragua en 1992, tres meses después de los Acuerdos de Paz de El Salvador. La victoria sandinista de 1979 había permitido que los movimientos de mujeres nicaragüenses crecieran y se diversificaran, como había visto Silvia, escindiéndose en grupos feministas sectarios y en proyectos de gays y lesbianas, muy reprimidos (Babb, 2003). Entre ellos, de hecho, había una pequeña, pero impertinente determinada célula de mujeres que se autodenominaba El Partido de la Izquierda Erótica, en honor al libro de Rodas, que buscaba silenciosamente dar forma al sandinismo posrevolucionario a través de una óptica basada en el placer (Stephen, 1997).

7 Jules Falquet, académica y activista feminista, entrevista con la autora, París, 11 de junio de 2019.

No es de extrañar, por lo tanto, que el Encuentro de 1992 incluyera varios talleres sobre sexualidad y tres sobre lesbianismo en particular, que fueron tan impactantes para un pequeño grupo de delegadas salvadoreñas que solicitaron su propia sesión de trabajo sobre el tema. Otras se mostraron extremadamente aprensivas al estar en una sala a solas con mujeres lesbianas y se horrorizaron ante las muestras de afecto sáfico que se produjeron a lo largo del Encuentro. Sin embargo, Jules estaba encantada de haber encontrado por fin algo, un sentimiento compartido por las salvadoreñas que asistieron a los talleres. El pequeño grupo empezó a insinuar que conocían a otras chicas que también tenían esas preferencias. En el autobús de vuelta a El Salvador después del Encuentro, discutieron la idea de seguir reuniéndose. Si el marxismo había introducido a las lesbianas en la lucha internacionalista, entonces el feminismo latinoamericano engendró la posibilidad de un imaginario sáfico istmeño.

Llamándose Colectiva Lésbica-Feminista de la Media Luna, las lesbianas que regresaban a El Salvador del encuentro nicaragüense empezaron a pescar miembros de bares de ambiente, reuniones feministas, antiguas células guerrilleras, sindicatos y organizaciones de mujeres para hablar del feminismo y de las “preferencias sexuales diversas” –porque aunque aceptaran la invitación, no todas estaban dispuestas a sincerarse sobre sus orientaciones. La praxis de La Media Luna se centraba en reunirse, salir de fiesta, ligar, conocer los proyectos de las demás, vislumbrar el futuro y discutir lo que el feminismo y el lesbianismo significaban para ellas en un mundo de posguerra. Silvia recuerda estas reuniones como un momento de alegre convivencia. “Estábamos como que muy motivadas en vernos, en hablarnos, en hacer fiestas, y bueno ya en el movimiento de La Media Luna un poco la reinscripción política... era muy como de enamorarnos entre nosotras.”⁸ Al igual que los recuerdos de Vilma sobre su temprana participación en el FMLN, los recuerdos de Silvia sobre el colectivo ponen en primer plano el romance de la seducción política, pero esta vez con la relación entre amigas, amantes y compañeras como un pilar, más que un síntoma, de su experiencia política.

La Media Luna fue un grupo efímero pero impactante. Impulsado por la curiosidad y el deseo de entenderse a sí mismas con respecto a los conceptos que despertaban su interés, el grupo inauguró nuevas formas de hacer política en El Salvador mientras seguía inspirándose en las tradiciones globales de la izquierda y el feminismo. En sus dos años de existencia, tanto la presencia pública como la confusión surgieron como temas gemelos a lo largo de las actividades del colectivo, reflejando la furtividad de los tiempos de guerra que perduraba en los tiempos de paz. Según sus miembros, el grupo celebraba ocasionalmente actos “públicos”, como lecturas de poesía,

8 Matus Avelar, entrevista realizada por la autora, abril de 2016.

proyecciones de películas y talleres de sexualidad. Una revista publicada por Entre Amigos, una organización gay y trans que se estaba conformando en aquella época, menciona la pancarta que La Media Luna colocó sobre una estatua en la Universidad Nacional para el Mes del Orgullo. En los foros abiertos, a menudo celebrados en el local de Las Dignas, las mujeres podían hablar de sus cuerpos, sus sexualidades y su relación con el deseo hacia personas del mismo sexo. Muchos miembros del público utilizaron estos espacios para salir del armario por primera vez, pero en estos eventos, las activistas de La Media Luna generalmente guardaban su identidad en secreto, dejando que las “invitadas” tomaran la palabra. Las organizadoras principales preferían sentarse en silencio entre las asistentes, siendo una presencia omnisciente que rondaba el subconsciente social.

El boletín de dos números de la Colectiva, Luna de miel, oscilaba entre estos temas gemelos de visibilidad y camuflaje. “Las lesbianas estamos en todos lados y en todas partes”, comienza la introducción de forma ominosa. Esta difusa presencia sáfica debía sentirse, si no era observada, en un paisaje de posguerra: “También aquí, en el campo y en la ciudad”. Las experiencias recientes de organización en tiempos de guerra, así como la lesbofobia en el movimiento feminista y en otros lugares, mantuvieron al colectivo en la clandestinidad. En lugar de adoptar un binario de estar dentro/fuera del armario, los miembros jugaron con la idea de aparecer sin mostrar particularidades individuales, una forma distinta de re-sentir la esfera pública.



Figura 2: Collage en el vol. 1 de Luna de miel, terminado en octubre de 1993. La Colectiva fotocopió la mitad de las páginas del boletín en una tienda de fotocopias antes de pasar a otra para no llamar la atención sobre el contenido sáfico del boletín. Procedente de la colección personal de Jules Falquet.

La última página de este primer boletín, un collage estilo álbum de recortes presentado en la Figura 2, muestra un grupo de figuras que parecen espectros sáficos. Las fotos retratan a un grupo de lesbianas en una de sus primeras reuniones, haciendo picnic y tomando el sol en un conocido parque familiar. Sin embargo, se colocaron caras dibujadas sobre los rostros de las mujeres antes de que las páginas fueran fotocopiadas y distribuidas. Estas máscaras queer mitigan la complejidad de verse obligadas a convivir con un público lesbofóbico, saliendo del armario y entrando de manera selectiva en un mundo de posguerra. A diferencia de la escena de manifestantes enmascarados que describe José Quiroga (2000) al final de la dictadura argentina, estas máscaras de lesbianas no son performativas. En el evento de Quiroga, los manifestantes gays y lésbicos reparten máscaras a los transeúntes como una invitación a unirse a su jolgorio, desafiando a un régimen heteropatriarcal que se desmorona, en el que, al ponerse la máscara, todos los participantes podrían ser entendidos como gays o heterosexuales, o quizás, de manera queer, como ambos a la vez. En cambio, los rostros de la fotocopia de Luna de miel se dirigen al espectador con sus miradas vacías dibujadas a mano como una contestación re-sentida a la ciudadanía neoliberal no marcada. Más que una invitación a unirse, las máscaras insinúan el trasfondo queer que oculta un cuerpo político indiferenciado de posguerra.

Las acciones de La Media Luna ponen de manifiesto el trabajo político como un sitio destacado en el que se confunde un “nosotras” colectivo, que a su vez es nadie, como también trozos de todas, pero que no es del todo una sola persona. Al reunirse, el grupo interpretó un “nosotras” que existía dentro y también completamente fuera de ellas mismas, lo que Marlene Wayar (2018) podría denominar una “nostredad”. Basándose en los levantamientos chilenos de 2019, Pablo R. Oyarzun (2020) enmarca estas posiciones políticas subjetivas como “singularidades repartidas”. Una reinterpretación del singular plural de Jean-Luc Nancy, “repartir” pone en primer plano la agencia en la creación colectiva de la identidad propia, la decisión de repartirse entre los demás. La búsqueda de La Media Luna por un “nosotras” difuso apuntaba a un futuro desconocido en medio de un presente cambiante, un modo de compromiso político al que me refiero como sueño profundo, una sensación colectiva en un mundo fragmentado que puede imaginar nuevas posibilidades, siendo el camuflaje visible solo una de muchas estrategias en esta caja de herramientas.

SOÑAR CON KUSHKATAN EN LA ERA DE LAS ONG

La democracia neoliberal continuó imponiendo duras exigencias a los miembros de La Media Luna mientras mantenían su trabajo político en organizaciones formales y redes de mujeres en la ciudad y en el

campo. Para las trabajadoras inmersas en la labor no regulada de la construcción de un nuevo mundo, no era una tarea fácil reservar tiempo y espacio para la reflexión sin límites. Las lesbianas de izquierda priorizaron estos momentos de juego y convivencia en La Media Luna precisamente porque las condiciones exigían su participación comprometida. Sin embargo, este trabajo de reunirse tuvo lugar en un terreno irregular dentro de la economía política global del sosiego y de la estabilidad asociadas a la reflexión intensa (Ahmed, 2006). La ruptura psíquica producida por la caída del bloque comunista puede haber sido un acontecimiento internacional, pero las repercusiones en los imaginarios sociales, económicos y políticos golpearon a la Centroamérica del posconflicto con una fuerza particular. La guerra, junto con la incertidumbre persistente posterior al cese al fuego, presentó una interrupción narrativa al sentido de contemplación tranquila que generalmente se requiere para el pensamiento profundo (Martín-Baró, 1990). Nadie tenía tiempo para leer nada, recuerda Jules; Mercedes era “la única que tenía libros casi”.

Las lesbianas de izquierda, en cambio, esbozaron un nuevo mundo en sus acciones, embarcándose en un persistente trabajo sensorial para crear espacios, teorías y estéticas que pudieran reflejar sus mundos internos. Adoptar la convivencia en lugar del estudio como una forma de pensamiento político especulativo, ofrece un modo de percibir los deseos que impulsan al yo en la política. Tomo este sueño profundo sáfico como un enfoque imaginativo, tanto intersubjetivo como incompleto, para confeccionar estos mundos emergentes –es incompleto en el sentido de que remodelar la realidad desde el punto de partida del subconsciente no se traduce fácilmente a la vida despierta. Aun así, me uno a Robin D. G. Kelley (2008) y a José Esteban Muñoz (2009) en la idea de que la transformación radical de la realidad se sitúa directamente en el terreno de la imaginación, lo que permite soñar más allá de un presente falible.

El sueño colectivo de La Media Luna inevitablemente se remontó al internacionalismo más generalizado que había dado lugar a su organización y que ahora abarcaba un creciente movimiento feminista latinoamericano. El Encuentro de Nicaragua había sido decisivo para tender un puente entre los debates regionales y el istmo. En el evento, El Salvador había sido elegido sede del Sexto Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (EFLAC) del año siguiente, para celebrar el fin de su guerra civil. Los Encuentros son eventos bianuales clave que no solo relatan los debates feministas en todo el hemisferio, sino que fueron, y siguen siendo, “sitios transfronterizos productivos que... remodelan los discursos y las prácticas de los movimientos locales, nacionales y regionales” [cita traducida]

(Álvarez et al., 2003, p. 539). Al celebrar el evento en Centroamérica por primera vez, las lesbianas salvadoreñas tuvieron la oportunidad de entrar en contacto con un movimiento más amplio, que incluía posicionamientos ideológicos, afectivos y raciales.

Los sueños políticos de La Media Luna se reflejaban en las prácticas más amplias del movimiento feminista, que también se había movido hacia el debate, la convivencia y la celebración como modos de hacer política, lejos de la organización dogmática de los partidos. El feminismo latinoamericano también estaba empezando a afrontar las preocupaciones que planteaban la privatización y la “ONGización” como sustitutos de la organización de base. Los Encuentros en los albores del neoliberalismo fueron una oportunidad para reflexionar en conjunto sobre estas tendencias alienantes, en lugar de predicar el debate sobre un fin o resultado particular (Bougher, 1994). También fue una prueba de fuego para las feministas centroamericanas, que pusieron a prueba su capacidad organizativa no solo contra ellas mismas y los partidos de los que habían surgido, sino también contra un actor mucho más amenazante de la posguerra: la extrema derecha.

El equipo organizador del Sexto EFLAC, conformado por mujeres de todo el istmo, ya estaba preparado para recibir una reacción violenta. Tan solo tres años antes, las costarricenses se habían visto obligadas a celebrar una reunión internacional de lesbianas en secreto después de que una multitud armada se congregara fuera del sitio previsto (Chacón Alvarado, 2015). Este ataque avalado por el gobierno fue una llamada de atención sobre los límites de la participación de las lesbianas aún en una democracia establecida, mientras que también afirmó la “desviación sexual” como una amenaza contra la consolidación del orden heteropatriarcal nacionalista en Centroamérica. Después de que miembros de la derecha descubrieron que el Comité en Solidaridad con el Pueblo de El Salvador (CISPES), un grupo de solidaridad de Estados Unidos planeaba enviar una delegación de gays y lesbianas al Encuentro de 1993, el evento llegó a ser visto como un ataque frontal a la decencia del Estado salvadoreño en el período previo a las primeras elecciones en tiempos de paz. “Se hizo un volante hermoso que promocionaba la delegación, creo que lo hice yo”, recuerda Cherrene, exdirectora del CISPES, “y se distribuyó en varios eventos del Orgullo [estadounidense]. Y era como que: ‘No es la gran cosa’, ¿verdad?”⁹

9 Cherrene Horazuk, exdirectora de CISPES y organizadora laboral, entrevista realizada por la autora, Chicago, Illinois, 21 de junio de 2016.

Los medios de comunicación salvadoreños se abalanzaron, publicando propaganda salaz, incluyendo caricaturas políticas, artículos de opinión y anuncios de televisión, en una tormenta mediática que canalizaba el anticomunismo mediante un enfoque en la desviación sexual. “Condenan fines abortistas de encuentro feminista”, afirmaba un titular. En su manuscrito, Lynn Stephen (1997) comparte un extenso reportaje sobre el Encuentro de una revista, en el que se recomendaba que todos los asistentes se hicieran la prueba del VIH antes de entrar en el país. Jules recuerda una cuña con una voz en off que insinuaba que el evento era una fachada de la guerrilla para el tráfico internacional de armas, reproducida sobre imágenes de autobuses prendidos en llamas. Las organizadoras salvadoreñas empezaron a recibir amenazas de muerte y las empresas se retiraron del evento. Por más absurdas que fueran estas acusaciones, las amenazas de los ultraconservadores, que llevaban más de una década financiando escuadrones de la muerte, eran muy reales.

El escándalo tuvo importantes consecuencias en la manera en que las feministas salvadoreñas y otras organizadoras centroamericanas estaban dispuestas a posicionarse, inscribiendo lo queer en el evento al obligar a las asistentes a lidiar con la desviación sexual dentro del movimiento feminista latinoamericano. También puso de manifiesto las dinámicas relacionales y estéticas queer que ya se estaban desarrollando dentro de la política feminista regional. Por ejemplo, cuando le pregunté por primera vez a Silvia sobre sus experiencias en el encuentro, fingió confusión: “Ah, el sexo encuentro, decíamos nosotras”. Aunque el Encuentro ya estaba preparado para alinearse con las identidades fuera de la norma heterosexual, el hecho de seguir adelante con el evento sin distanciarse de esta codificación queer mediática creó nodos de solidaridad con las mujeres que realmente realizaban prácticas sexuales sáficas. El comunicado de prensa emitido por el comité organizador como respuesta a la campaña de desprestigio se abstuvo de abordar las acusaciones, afirmando, en cambio, que el objetivo del Encuentro era debatir temas feministas en todo el continente, incluyendo la libertad sexual y el derecho a elegir. El EFLAC de 1993 obligó al feminismo salvadoreño a reconocer a las lesbianas en su medio como nada lo había hecho antes.

Para los miembros de La Media Luna, los preparativos del evento fueron agotadores por todo lo que este implicaba, ya que muchas se habían unido al equipo organizador en un momento en el que no estaban preparadas para manejar un compromiso logístico tan grande. No obstante, avanzaron con entusiasmo en los preparativos, completando frenéticamente el primer número del boletín Luna de miel para compartirlo en el Encuentro. A pesar de que decenas de asis-

tentes fueron retenidas en el aeropuerto, algunas durante ocho horas o más, las imágenes del documental muestran a las invitadas agotadas de más de veinte países que fueron recibidas calurosamente a medida que iban llegando el primer día. Una luna llena en Tauro se cernía sobre los actos de la noche inaugural, en los que hubo teatro mudo, danza y percusión a cargo de artistas de toda América Latina. Las ceremonias New Age y yoruba también formaron parte de las festividades inaugurales y continuaron entretejiéndose a lo largo del encuentro (Bougher, 1994). Al igual que en años anteriores, hubo talleres y debates sobre lesbianismo, y por segundo año consecutivo, se reservó una “cuarto del amor”, cuya llave itinerante siguió siendo un punto de controversia, para el uso de las asistentes en uno de los hoteles. Varios recuerdan los breves encuentros que se produjeron entre los acalorados debates, así como los momentos de tranquilidad junto al mar con una amante al final de una larga y agotadora jornada de conferencias.

Estos sensuales intercambios políticos y corporales solo fueron posibles gracias a un dispositivo de seguridad conformado por fuerzas de paz de la ONU y un equipo encubierto de exguerrilleras, lo que puso de manifiesto la enorme variedad de “lo real” entre las asistentes de toda América Latina. En los debates, la autonomía surgió como un dilema espinoso en relación con la participación feminista en los partidos políticos, las ONG y los programas de financiamiento extranjero, junto con una nueva palabra de moda en el movimiento, la “diversidad”. Las activistas feministas del Cono Sur lamentaron la falta de civismo y de profundidad teórica a la hora de desentrañar estos conceptos. En respuesta, las combatientes centroamericanas recientemente desmovilizadas ofrecieron disculpas irónicas por su aturdimiento e ingenuidad.

Las mujeres negras e indígenas, por otro lado, revelaron interpretaciones muy diferentes de lo que constituía la “diversidad” en estas conversaciones, que se referían en gran medida a los enfoques ideológicos más que a la participación racial o étnica o a las diversas orientaciones sexuales. Sergia Galván, activista afrofeminista de la República Dominicana, por ejemplo, señaló la falta de mujeres negras en el comité organizador del Encuentro, a pesar de la fuerte presencia de comunidades negras a lo largo de la costa atlántica de Centroamérica. Las cuestiones de raza y etnia no habían figurado en la agenda de los eventos plenarios, a pesar de que las conversaciones sobre la autonomía en la era neoliberal podrían afectar de forma desproporcionada a las comunidades indígenas y negras.

También estuvieron ausentes en estas plenarios las discusiones sobre el reciente quinto centenario de la llegada de Colón a las Américas, que había provocado una serie de debates en todo el hemis-

ferio, excepto, quizás, sobre la grave falta de participación indígena en los feminismos latinoamericanos. En otra sesión plenaria, una mujer indígena criticó lo que implica “avanzar” como movimiento feminista: “Esto para mí es una situación grave, porque si las mujeres han estado trabajando en la idea de una utopía durante muchos años [...] nosotras [las mapuches] no hemos estado presentes” (Russo, 1994). De hecho, se había incluido consistentemente a las mujeres indígenas en los Encuentros y en las reuniones regionales, aunque a menudo sin una conciencia prudente. En un breve despacho sobre el Encuentro de Nicaragua del año anterior, una académica estadounidense blanca retrató estas dinámicas interétnicas en un taller sobre el placer corporal: “Había algo incongruente y, a la vez, visceralmente conmovedor en la presentación de las mujeres indígenas guatemaltecas con sus hermosos vestidos [cortes] al lado de las costarricenses sofisticadas” [cita traducida] (Ferguson, 1992). En resumen, una especie de inclusión colonial en los Encuentros no había creado suficiente espacio para que la presencia indígena fuera más que una yuxtaposición “visceralmente conmovedora” entre la modernidad y el folclore. Por lo tanto, quedaba la duda de hasta qué punto el feminismo latinoamericano estaría dispuesto a luchar por las mujeres negras e indígenas cuyo futuro ya se enfrentaba a la extinción por motivos raciales y étnicos.

La vida cotidiana se inmiscuye inevitablemente en los sueños, ya que nuestro inconsciente se inunda de retazos e hilos de los códigos que nos rodean. En este sentido, el sueño profundo sáfico no puede considerarse separado del proyecto más amplio de la modernidad neoliberal que se desarrolla en la región. El erotismo de la seducción política tiene lugar en un mundo social “codificado con significados preexistentes”, por lo que los encuentros con estos no son “neutrales al poder” [cita traducida] (Muñoz, 1999). Más concretamente, el tipo de futuro específico que las mujeres blancas y mestizas parecía estar diseñando se basaba en lo que Francesca Gargallo Celentani (2014), una participante en muchas de estas discusiones, denomina una modernidad feminista emancipada, que hace hincapié en la autonomía personal de un mundo de libre mercado que simboliza o ofusca la negritud y la indigeneidad. Los rituales de la memoria del encuentro ofrecieron a las mujeres blancas y a las mestizas una oportunidad de conectar con su corporalidad individual a través de una fusión muy noventera del pan-paganismo del Norte global con el indigenismo latinoamericano y las religiones de la diáspora africana.¹⁰ No obstante,

10 Sobre este punto, estoy en deuda con las perspicaces críticas de Scott Lauria Morgensen sobre la fusión entre el pan-paganismo y la “espiritualidad nativa” norteamericana entre los *Radical Faeries* en su manuscrito de 2011, *Spaces Between Us*.

mientras la presencia de las mujeres negras e indígenas permaneciera incongruente con este paisaje, la participación significativa de estas mujeres en los espacios feministas no se resolvería tan fácilmente.

Muchas de estas cuestiones raciales/racializadas fueron discusiones novedosas para las lesbianas salvadoreñas, quienes, a pesar de sus llamamientos a la diversidad en el feminismo, se habían quedado cortas en sus propios encuentros interétnicos. A primera vista, puede parecer una exageración incluir a las lesbianas urbanas de izquierda en esta crítica, dada la falta de conocimiento de las comunidades náhuas en El Salvador en ese momento. Sin embargo, el período de gobierno militar que terminó con la guerra civil salvadoreña había comenzado con una masacre de más de treinta mil indígenas en 1932 (Gould y Lauria-Santiago, 2008). Siguiendo a Shannon Speed (2017), entonces, parece pertinente contemplar las reverberaciones coloniales sesenta años después en el recuento post-militar de El Salvador, particularmente dada la presencia indígena inicial en La Media Luna. Una hablante nativa del náhuat se encontraba entre las enmascaradas de Luna de miel, aunque ella y su pareja no asistieron a muchas reuniones. Algunos miembros atribuyen este abandono a las distancias de desplazamiento entre la capital y su pueblo de procedencia, pero, sobre todo, el grupo no sabía cómo intervenir en la violencia de pareja que sufrían. En las palabras de una de las participantes, había sido más fácil verlas como una ventana fugaz hacia el lesbianismo salvadoreño “autóctono”, que reconocer la presencia indígena en las políticas feministas de la posguerra.

SUEÑOS COMPARTIDOS DE POSGUERRA

Hay límites para imaginar un mundo fuera de los confines de la realidad, especialmente en la escasa economía de la estabilidad centroamericana. Mientras las asistentes al EFLAC exponían sus formaciones espirituales, políticas e identitarias, el movimiento se acercaba a la lenta incorporación por parte de los organismos reguladores internacionales y las prioridades de financiación global. Las diferencias en torno a la ética de las subvenciones lucrativas de USAID y la representación en la próxima Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing, junto con el desgaste de los movimientos jóvenes que asumían demasiadas tareas en muy poco tiempo, resultaron ser irreconciliables para muchas. Gran parte de la efervescencia inicial de la posguerra entre las lesbianas de la izquierda se apagó, además, tras la catastrófica derrota del FMLN en las urnas en 1994. Aunque fue un aliado inconstante, las pérdidas electorales del partido dieron lugar

a oscuros cambios políticos. Los escasos números del Frente en la asamblea legislativa no habían sido capaces de bloquear la aprobación de una ley de amnistía de 1993, que concedía inmunidad generalizada para el enjuiciamiento de los crímenes de guerra (Moodie, 2012; Sierra Becerra, 2017). Después de las elecciones, todavía con poca oposición legislativa del FMLN, la derecha aprobó una prohibición total de los abortos en 1997 (Kampwirth, 2004). Las lesbianas de izquierda fueron doblemente perjudicadas: no habría justicia para las penas acumuladas en sus años de guerra revolucionaria, mientras que la prohibición del aborto ayudó a cimentar el estatus marginal de las mujeres en tiempos de paz. Cuatro años después del Encuentro, los movimientos de mujeres salvadoreñas no reconocieron el Sexto EFLAC como un evento feminista notable (Herrera, 1997), y para entonces, La Media Luna había dejado de existir.



Figura 3. Una de varias ilustraciones de María Mercedes Bendaña a lo largo de la memoria del Encuentro, publicada en 1994 por el Centro Editorial de la Mujer en Managua.

Las secuelas de este espacio temporal, y la disolución de uno de los grupos clave que lo sostenían, revelan las limitaciones de una política basada en la contingencia cuando la contingencia misma es la sustancia de la vida cotidiana. ¿Qué significa construir una vida queer desde esta posición de precariedad? Pienso en lo que significa desviarse, en las líneas que se alejan de la norma para las personas queer, y en la invitación de Sara Ahmed (2006) a abordar estas líneas desde las condiciones de su emergencia. Pienso en lo que significa mantenerse

desde un principio en el camino recto y correcto, que los objetos, las personas y los lugares sigan estando ahí cuando uno regrese: toda una familia nuclear sentada en una mesa fija, husserliana, y la compulsión queer de dejarlos atrás. Tengo preguntas sobre la desviación, el punto de origen de la política queer, en un contexto centroamericano en el que la normalidad ha sido excluida para muchos, cuando las mesas quedan hechas pedazos y las familias se dispersan por los continentes debido a la guerra. Y, aun así, persiste la dolorosa y necesaria vulnerabilidad de seguir enamorándose de las ideas y de permanecer abierto al mundo, una y otra vez.

Por muy “profundamente doloroso” que sea pensar ahora en las aspiraciones lésbicas de la izquierda salvadoreña, también es “profundamente aliviador” y tal vez “éticamente crucial” pensar en las filtraciones históricas generativas que pueden suceder entre los modos de vida sáficos del pasado y del presente en el istmo, al poner en primer plano el placer, el deseo y el trabajo de la imaginación en el contexto de la incertidumbre extrema [citas traducidas] (Sedgwick, 2003, p. 146). Pienso en esa reunión junto al mar, justo fuera de un imaginario de guerra aún no disuelto, como se representa en la Figura 3: las palmeras en abanico frente a las largas y sinuosas olas que se funden en la arena puntillista y el enfoque tenue en un horizonte marino distante, que subraya la noción de que El Salvador aún podría ser un lugar en el que la imaginación pueda echar raíces, incluso mientras se trabaja sobre las heridas frescas del conflicto armado. Las palabras de clausura del encuentro apuntan a estas aspiraciones atemporales y al sueño colectivo intertextual: “Y el sueño que alguien soñó, se realizó...” (Blandón, 1994, p. 214).

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente la confianza de las participantes, Jules y Vilma en particular. Por su apoyo doy gracias a Alex Golcher Stone, Jimena Cascante Matamoros, Johnathan Vivas, Karlyne Ejercito, Paula Cuéllar, Luciana Chamorro, Kit Schluter y Cheryl Mattingly, junto con los archivistas del FDCIL de Berlín y del CAMeNA en Ciudad de México. Gracias, Amaral Arévalo, por la chispa y a LATU por los dulces sueños colectivos. Mucho de este escrito fue enriquecido con los aportes del Queer/Cuir Américas Working Group y de los comentaristas anónimos. Gracias infinitas.

BIBLIOGRAFÍA

Ahmed, Sara (2006). *Orientations: toward a queer phenomenology*. *GLQ*, 12 (4), 543–74.

Alvarez, Sonia E. et al. (2003). *Encountering Latin American*

and Caribbean feminisms. *Signs*, 28 (2), 537–79.

Babb, Florence E. (2003). *Out in Nicaragua: local and transnational desires after the revolution*. *Cultural Anthropology*, 18 (3), 304–28.

Belcourt, Billy-Ray (2017). *Indigenous studies beside itself*. *Somatechnics*, 7 (2), 182–84.

Blandón, María Teresa (ed.) (1994). *VI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe*, Costa del Sol, El Salvador, 30 octubre-5 noviembre, 1993. Managua: Centro Editorial de la Mujer.

Bougher, Kathy (1994). *Latin American and Caribbean Encuentro survives lesbian-baiting*. *Off Our Backs*, 24 (3), 9-27.

Bourgois, Philippe I. (2001). *The power of violence in war and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador*. *Ethnography*, 2 (1), 5-34.

Chacón Alvarado, Emma A. (2015). *Una memoria histórica del movimiento lésbico en Costa Rica de 1970 al 2015*. San José: Fondo Centroamericano de Mujeres.

Cuéllar, Paula (En progreso). *Women speak: female accounts of their struggle within a revolution*. Tesis doctoral no publicada, University of Minnesota.

Cvetkovich, Ann (2003). *An archive of feelings: trauma, sexuality, and lesbian public cultures*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

Cvetkovich, Ann (2012). *Depression: a public feeling*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

Falconí Trávez, Diego, Santiago Castellanos, y María Amelia Viteri (eds.) (2014). *Resentir lo “queer” en América Latina: Diálogos desde/con el sur*. Barcelona: Egales Editorial.

Falquet, Jules (1994). *Panorama du mouvement après la Sixième Rencontre Féministe Latino-Américaine et des Caraïbes*. Les Cahiers du GEDISS, 9 (10), 133–46.

Ferguson, Ann (1992). *Gender in the Revolution. Against the Current*, 40. against-thecurrent.org/atc040/p5098/.

Fuentes Ponce, Adriana (2015). *Decidir sobre el propio cuerpo: Una historia reciente del movimiento lésbico en México*. Mexico City: Cifra Editorial.

García Gross, Sara (2017). *Aproximación a la memoria histórica de las expresiones organizativas lésbicas de El Salvador en la post guerra (1992–2017)*. Tesis de maestría, Antigua Guatemala, Centro de Investigación Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM.

Gargallo Celentani, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Mexico City: Editorial Corte y Confección.

Gould, Jeffrey L., y Aldo Lauria-Santiago (2009). *1932: Rebelión*

en la oscuridad: revolución, represión y memoria en El Salvador. San Salvador: Ediciones Museo de la Palabra y la Imagen.

Herrera, Morena (1997). *Pensándose a sí mismas: El Salvador. En Sofía Montenegro (Ed.) Movimiento de mujeres en Centroamérica* (pp. 225–335). Managua: Centro Editorial de la Mujer.

Hobson, Emily K. (2016). *Lavender and red: liberation and solidarity in the gay and lesbian left*. Oakland: University of California Press.

Huezo Mixco, Miguel (2014). *Camino de hormigas*. Santa Tecla: Alfaguara.

Kampwirth, Karen (2004). *Feminism and the legacy of revolution: Nicaragua, El Salvador, Chiapas*. Athens: Ohio University Press.

Kelley, Robin D. G. (2008). *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Boston: Beacon.

Kirkwood, Julieta (1985). *Feministas y políticas*. Nueva Sociedad, 78: 62–70.

Lateinmerika Nachrichten (1993). *Feminismus-heraus aus dem Untergrund: Interview mit Mercedes Cañas zur aktuellen Situation der feministischen Bewegung in El Salvador*. Lateinmerika Nachrichten, 233, 5–9.

Lesbian/Gay Taskforce (1983). *Lesbians and gay men: Take the initiative, support El Salvador! San Francisco, California: El Salvador Initiative Campaign and Women's Press Project*.

Martín-Baró, Ignacio (ed.) (1990). *Psicología social de la guerra: Trauma y terapia*. San Salvador: UCA Editores.

Matus Avelar, Silvia Ethel (1996). *En la dimensión del tránsito. San Pedro Sula, Honduras: Editorial Capiro*.

Mejía, Guillermo (1991). *Abogan por un papel protagónico de la mujer*. ACEN-SIAG, 227 (1), 6–7.

Montenegro, Sofía (1992). *Acerca del comportamiento electoral femenino*. El Salvador En Construcción, 10: 51–58.

Moodie, Ellen (2017). *Las secuelas de la paz. Criminalidad, incertidumbre y transición de la democracia en El Salvador*. San Salvador: UCA Editores.

Morgensen, Scott Lauria (2011). *Spaces between us: queer settler colonialism and indigenous decolonization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Muñoz, José Esteban (1999). *Disidentifications: queers of color and the performance of politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Muñoz, José Esteban (2009). *Cruising utopia: the then and there of queer futurity*. Nueva York: New York University Press.

Oyarzun R., Pablo (2020). *El país donde no pasa(ba) nada*.

Ponencia presentada en la conferencia “Transmedial Latin America”, University of Southern California, Los Angeles, 20 de febrero.

Pérez, Emma (1999). *The decolonial imaginary: writing chicanas into history*. Bloomington: Indiana University Press.

Quesada, José Rutilio (1998/2012). *La última guinda*. Santa Tecla: Clásicos Roxsil.

Quiroga, José (2000). *Tropics of desire: interventions from queer Latino America*. Nueva York: New York University Press.

Ready, Kelley (2007). “*The Uneasy ‘Formal Consensual Union’ of Lesbianism with Feminism in El Salvador*.” Ponencia presentada en la conferencia “Dis/Organized Pleasures: Changing Bodies, Rights and Cultures,” Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima, Peru, 28 de junio.

Rodas, Ana María ([1973] 1998). *Poemas de la izquierda erótica*. Guatemala: Gurch Editorial.

Russo, Catherine (dir.) (1994). *Sueños, deseos y locuras: VI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en El Salvador 1993*. Nueva York: Telemanita.

Saldaña-Portillo, María Josefina (2003). *The revolutionary imagination in the Americas and the age of development*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

Sedgwick, Eve Kosofsky (2003). *Touching feeling: Affect, pedagogy, performativity*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

Sierra Becerra, Diana Carolina (2017). *Insurgent butterflies: Gender and revolution in El Salvador, 1965–2015*. Tesis doctoral, University of Michigan.

Speed, Shannon (2017). *Structures of settler capitalism in Abya Yala*. *American Quarterly*, 69 (4), 783–90.

Stephen, Lynn (1997). *Women and social movements in Latin America: Power from below*. Austin: University of Texas Press.

Viterna, Jocelyn (2013). *Women in war: The micro-processes of mobilization in El Salvador*. Oxford: Oxford University Press.

Wayar, Marlene (2018). *Travesti: una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Editorial Muchas Nueces.

LAS MOVILIZACIONES EN TORNO A LOS DERECHOS LGBTI EN EL SALVADOR: LOS LÍMITES DE UNA REVOLUCIÓN “INCREMENTAL”

Thierry Maire

El Salvador es el más pequeño de los países centroamericanos, tanto por su extensión geográfica como por su población (unos 6 millones de habitantes) y sigue marcado por las consecuencias de la guerra civil de los años 80. Su población, joven, es también muy religiosa: el 99% de los salvadoreños cree en dios (Pew Research Center, 2014, p. 52). Pero el catolicismo está en fuerte declive, compitiendo con el auge de las iglesias evangélicas (IUDOP UCA, 2019, p. 34). Tal contexto no facilita el desarrollo de un movimiento que exija derechos para las personas LGBTI, ya que más de una vez, los argumentos que son presentados en contra de estos derechos se basan en interpretaciones religiosas. Sin embargo, El Salvador está más avanzado en esta área que sus vecinos y parece así ser parte de la “revolución de los derechos LGBTI” en América Latina. La pregunta es hasta qué punto esto es realmente una revolución. Hemos optado por hablar de “revolución incremental”, adaptando este oxímoron del estudio de Yann Raison du Cleuziou (Raison du Cleuziou, 2011) que nos hace pensar en este eslogan del candidato presidencial francés Pompidou en 1969, “cambio en la continuidad”: cambio porque ha habido un progreso; continuidad porque las causas profundas de la discriminación siguen siendo tristemente actuales y el cambio social que implicaría la plena aceptación no se constata, por lo tanto, una revolución parece lejos de lograrse. Mostraremos que la “revolución salvadoreña de los derechos LGBTI” existente se basa en una triple dimensión, vinculada a la constitución de un movimiento LGBTI, a su visibilidad, tanto en el espacio

público, físico y simbólico, como en el espacio mediático, y al logro de algunos avances institucionales. Pero esta revolución sigue siendo frágil, y muy parcial. Explicaremos esta fragilidad por las movilizaciones que han implementado diferentes actores de la comunidad LGBTI salvadoreña. La estrategia seguida, más judicial que política, la limita de relevos indispensables, coartan los cambios y conduce a una forma de despolitización que va de la mano con una homonormatividad. Esto se ve reforzado por una actitud conciliadora con la religión, que provoca tensiones internas dentro del movimiento e impide enfrentar una de las raíces estructurales de la discriminación contra las personas LGBTI. Para ello, nos basamos en entrevistas realizadas durante una década con miembros de asociaciones LGBTI salvadoreñas, en lo experimentado y vivido durante mis años de estadía en el país, entre el 2001 y el 2007, luego en tres encuestas de campo realizadas en el lugar en 2009, 2011 y 2014. Cabe mencionar que tuve la suerte de poder volver más de una vez al país, en la última década, siendo la pandemia del COVID-19 lo único que me impidió repetir la experiencia en lo que considero ser mi segundo país de corazón. También recurrimos al estudio de discursos y comunicados, especialmente en las redes sociales, y por supuesto al uso de fuentes secundarias sobre el tema. Esto demuestra que las movilizaciones LGBTI salvadoreñas se están desarrollando no solo en el espacio institucional tradicional, sino también más allá, y nos lleva a tomar en cuenta actividades que politizan de otra manera, siguiendo aquí el trabajo de Aït-Aoudia y sus colegas (Aït-Aoudia et al., 2011). Para usar la expresión de Bayart, de sus estudios sobre África, se trata de observar la politización no solo desde la “cima”, sino también desde “abajo” (Bayart et al., 1992).¹

LAS TRES REVOLUCIONES DEL MOVIMIENTO LGBTIQ EN EL SALVADOR

BREVE CRONOLOGÍA DEL MOVIMIENTO LGBTI SALVADOREÑO

Si bien agrupaciones LGBTI aparecieron temprano, también en Nicaragua o Guatemala, en los 80, sino antes de manera más efímera, el movimiento LGBTI salvadoreño es el que más temprano se diversificó y se institucionalizó, por el contexto político particular del país. Se pueden distinguir tres períodos: antes de los Acuerdos de Paz de 1992, de 1992 a 2009, y desde 2009. Fue solo después de 1992 que el movimiento se cristalizó como tal, con la aparición de dos asociaciones destinadas a defender a la población LGBTI. Una es un colectivo de mujeres lesbianas feministas, en su mayoría de la guerrilla marxista, La Media Luna, del que una de las integrantes internacionalista, Jules Falquet, narra los procesos de organización de ese colectivo la apertura de este libro. La otra es la asociación Fundasida, creada en 1992, de la que se creó en el 1994 la asociación LGBTI más antigua

1 En el caso latinoamericano, podemos referirnos al libro de Salazar de la Torre, Cecilia (2000), *Las mujeres en la participación popular, politización desde abajo*.

y grande, Entre Amigos (Arévalo, 2015, 2016; Chávez Courtright, 2016). Las personas trans también organizaron su propio grupo, llamado Asociación por la Libertad Sexual, El nombre de la Rosa, renombrado ASPIDH-Arcóiris en el 2005. En estos primeros años, la atención se centró en los derechos de acceso al tratamiento y la salud y en la no discriminación, así como en la lucha contra la violencia, incluso por parte de los organismos encargados de hacer cumplir la ley. El argumento se construyó entonces en torno a los derechos humanos, resultado del anclaje del movimiento LGBTI salvadoreño en el tema de los Derechos Humanos, como parte de la reconstrucción de una democracia postguerra civil. Podemos observar la influencia indirecta de Estados Unidos, a través de la ayuda prestada a través de asociaciones internacionales como Human Rights International, Plan International o Amnistía Internacional, que financiaron y acompañaron a las asociaciones de aquellos primeros pasos. Si nos referimos al análisis propuesto por De la Dehesa, (De la Dehesa, 2010), es el modelo ‘individualista’ brasileño el que más se adaptaría al caso salvadoreño de este primer período. La cuestión LGBTI parece abordarse “oblicuamente”, para usar el título del artículo de Figari (Figari, 2010) porque el énfasis está en la dimensión de los derechos humanos y la igualdad, no en la reivindicación de derechos diferenciales por ser una minoría específica.

El segundo periodo, de 2009 a 2019, más rico en términos de variedad y actividades, marca la maduración política del movimiento LGBTI salvadoreño. Dos elementos ilustran esta madurez. Por un lado, la aceleración del reconocimiento legal otorgado por el Estado, que permitió a estos grupos organizarse, recibir y administrar fondos, públicos o internacionales, actuar en los tribunales y ser reconocidos como actores legítimos. Por otro lado, el florecimiento de asociaciones en materia LGBTI, más de una docena según la revisión que hemos realizado y corroborada por otros autores como Arévalo o Courtright. Se trata de nuevos públicos: el movimiento se está diversificando hacia padres y familias de personas LGBTI (De la Mano Contigo, en 2012), estudiantes (LGBTI-UES, fundada en 2014), Acciones Culturales y Conmemorativas (AMATE, fundada en 2014), o hombres trans (HT503, 2014). El argumento está más enfocado en la diversidad sexual, término que se estaba adoptando en ese momento, que corresponde al patrón mexicano, para seguir a De la Dehesa, lo que no significa que el aspecto de “igualdad” haya desaparecido por todo eso. Esta extensión social permite al movimiento LGBTI salvadoreño ser más representativo, aunque sigue siendo bastante concentrado en la capital. Pocas agrupaciones existen fuera de San Salvador y su área metropolitana, aunque pequeños grupos aparecieron de forma efímera. Pocos lograron perdurar, como lo hace uno de estos “Estrellas del Golfo”, en el Departamento de la Unión, fundado en 2014. Más de 10 asociaciones han surgido así durante este lapso, muchas de las cuales participaron de la conformación de la Federación LGBTI salvadoreña en 2017, construyendo el movimiento LGBTI salvadoreño

como un espacio de demandas. A pesar de dificultades iniciales, pocos fondos y discrepancias internas, contar con una estructura que reúna al mayor número de asociaciones LGBTI es una de las condiciones identificadas para asegurar el éxito del movimiento (Corrales, 2015b).

LA CONQUISTA DEL ESPACIO PÚBLICO

Paralelamente a este crecimiento numérico, fue una verdadera “toma de la palabra” la que hemos presenciado, en el sentido propuesto por el sociólogo francés M. de Certeau (1994). Esta revolución de la toma de palabra se ilustra con tres dimensiones: la de la comunicación, la de la ocupación física del espacio público, pero también la de la ocupación simbólica del espacio público. Es un gran logro haber permitido la expresión material y simbólica de las personas LGBTI en el espacio público y, sobre todo, si sumamos Internet, porque abrió un nuevo espacio:

Internet, a través de los discursos sociales producidos, se convierte así en un objeto fronterizo a medio camino entre el espacio público legítimo y el ilegítimo. Por lo tanto, estas no son únicamente las herramientas mediáticas utilizadas por los individuos [...] sino los discursos plurales que han invertido masivamente a las muchas interfaces disponibles (Benrahhal Seghini y Matuszak, 2009, p. 41).

Para estos autores, los grupos marginados no pueden confiar en los principales medios de comunicación. Su presencia debe encontrar lugares de expresión en otros lugares, en espacios tal vez “ilegítimos”, que permitan la presentación de su discurso, y así conferirles una identidad social. Partiendo del concepto de “identidad socio-discursiva”, los autores muestran cómo estos grupos construyen su identidad social, al mismo tiempo que esta les es atribuida por otros actores. Las redes sociales eran así el modo favorecido de comunicación: barato, de fácil acceso y que permitía mantener un cierto anonimato.² Internet y las redes sociales no solo permiten la presencia del discurso LGBTI en el espacio mediático, sino que contribuyen a su liberación y multiplican la audiencia de las asociaciones.

Los medios de comunicación más tradicionales, canales de televisión o radios comunitarias o nacionales, finalmente, también dieron la palabra a diversos activistas en los últimos años, mediante entrevistas, foros o debates. Así, uno de los dos periódicos de mayor

2 Por ejemplo, ElSalvadorG.com tiene 18.495 seguidores en Facebook y 2.016 seguidores en Twitter, seguido de cerca por *Entre Amigos*, con 13.585 seguidores en Facebook y 1.866 en Twitter. *Comcavis-Trans* tiene 8.242 seguidores en Facebook y 1.407 en Twitter. En cuanto a la *Federación LGBTI*, ha reunido 5.424 seguidores en Facebook y es seguida por 1.606 personas en Twitter. Estas cifras son las observadas en las respectivas páginas de Facebook y Twitter de estas asociaciones a la fecha del 16 de noviembre del 2020.

circulación en el país, La Prensa Gráfica, publicó un artículo con motivo de la Marcha del Orgullo, el 30 de junio de 2013, en el que daba la palabra a Nicolás Rodríguez.³ Fue este mismo periódico el que publicó en 2017 un artículo relatando el premio internacional otorgado a Karla Avelar, una de las figuras más visibles de la lucha trans, haciendo referencia a un artículo más antiguo, que data de 1997, en su suplemento dominical.⁴ Es otra vez este semanario el que concedió una página completa, todavía en el suplemento dominical, a Nicolás Rodríguez, uno de los líderes de las movilizaciones LGBTI, en el 2019, o que dedicara en el 2021 diversos artículos dando la palabra a mujeres activistas. En un estudio publicado recientemente, que compara el tratamiento mediático de las personas LGBTI en diferentes países de América Latina, entre los cuales están El Salvador, Honduras y Guatemala, este último obtiene un “puntaje MMRC” ligeramente mejor que El Salvador, ubicándose en el promedio de los 6 países estudiados.⁵ Los medios audiovisuales están prestando, especialmente desde 2009, una mayor atención a los temas LGBTI y Nicolás en ese momento, Erick Ortiz más recientemente, se han convertido en figuras de los medios invitados en los televisores de diferentes programas.⁶ Esta visibilidad del discurso LGBTI es una pequeña revolución en sí misma.

La presencia de organizaciones LGBTI en el espacio público es probablemente el aspecto más llamativo de la revolución de los derechos LGBTI. La “Marcha del Orgullo”, también conocida como la “Marcha de la Diversidad Sexual”, es el ejemplo más obvio. El primer “Orgullo Gay” centroamericano nació en El Salvador, siguiendo la

3 <https://www.laprensagrafica.com/elsalvador/Comunidad-LGBT-salvadorena-reclama-sus-derechos-y-pide-esclarecer-crime-20130630-0019.html>, publicado el 30/06/2013.

4 <https://www.laprensagrafica.com/elsalvador/Salvadorena-es-unica-mujer-trans-genero-en-el-mundo-en-ser-nominada-a-este-premio-20170426-0064.html>, publicado el 26 de abril de 2017. La entrevista original con Karla Avelar, como persona trans y trabajadora sexual, fue publicada el 20 de abril de 1997.

5 <https://www.arcusfoundation.org/wp-content/uploads/2020/03/Arcus-Representaci%C3%B3n-medi%C3%A1tica-de-las-personas-LGBTQ-en-seis-paises-de-Am%C3%A9rica-Latina-y-el-Caribe-1.pdf>. El puntaje MMRC, Monitoreo de Medios y Coalición de Respuestas, es un sistema de medición desarrollado por Taboom Media, y utilizado por varias ONG LGBT de la región.

6 Una de las primeras apariciones de Nicolás Rodríguez, como director del sitio *Elsalvador.org*, se dio el 12 de mayo de 2009 en el programa *El Sótano*, en el Canal 21; el sitio de Nicolás recoge esta entrevista en tres partes disponibles en YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=k_TXF_37b-8&list=PL65E90D3A94E63DA4&index=12. Otro ejemplo, Erick Ortiz fue entrevistado por *InformaTVX*, el canal de YouTube de Canal TVX, el 20 de marzo de 2017. Del mismo modo, su candidatura para las elecciones legislativas de febrero de 2021 fue la ocasión de una importante cobertura mediática. Así, su entrevista-debate en Canal 33, estuvo luego retransmitida en redes sociales como Facebook, Twitter o YouTube, el 26/11/2020: <https://www.facebook.com/canal33.tv/videos/757933428094494/>.

iniciativa de Entre Amigos en junio de 1997. Después de tímidos comienzos, la Marcha experimentó un rápido desarrollo a partir de 2009: desde los pocos cientos de los primeros años, ha crecido a más de 5000 personas entonces, y alrededor de 10.000 ahora. Incluso se considera que las dos últimas marchas, las del 2019 y 2021 superaron las 15.000 personas. Del mismo modo, donde antes muchos participantes marchaban con un antifaz en la cara para evitar ser reconocidos, el cambio de 2009 causó un mayor grado de confianza y ahora la mayoría de los participantes desfilan con la cara descubierta. Tal vez influye aquí, igualmente, la presencia de jóvenes quienes se educaron en un mundo un tanto más abierto que el de sus antecesores. La influencia de la televisión, de las redes sociales, de algunas series con personajes LGBTI (Dawson's Creek será la primera en proponer un personaje gay en 1998, Six Feet Under en 2001 difundida en HBO) cuando no directamente enfocadas en temáticas LGBTI, como The L World (en 2004), o Queer as folk (1999 para su versión británica original, y 2000 para su versión US), para no citar a la muy famosa Skins (2007), indudablemente jugaron un papel en la concientización de la categoría más joven de esta población.⁷ Ya no tienen tanto miedo de poner la cara, para retomar la expresión que mucho/as usaron al ser cuestionados sobre su coraje. El hecho de que también haya más asociaciones ha llevado a una multiplicación de las audiencias afectadas. Finalmente, el comité organizador (conocido como el Comité 28 de Junio), hasta 2017, luego la Federación LGBTI salvadoreña que se hace cargo, acuerda un eslogan general que constituye el punto focal de las comunicaciones en torno a la Marcha para este o aquel año, aunque cada organización tienda a tener su propia demanda, testigo visible de la falta de coherencia real en este momento de reivindicación social.⁸ No obstante, esta evolución de la capacidad de movilización de las asociaciones LGTBI locales representa una suma de victorias, tanto administrativas, para obtener las autorizaciones necesarias, como personales, porque se necesita valor para exponerse públicamente, aunque se pueda debatir el carácter más o menos político de la manifestación (Iosa y Rabbia, 2010).

El mes de junio da lugar a otros actos públicos: foros culturales, proyecciones de cine LGBTI. El apoyo de algunas embajadas es real: España, Taiwán, Francia, la Unión Europea o Canadá están presentes. De igual manera, la presencia en el espacio público de los

7 Uno podría citar películas además de series, pero las películas precisan de una autorización para ser difundidas en las salas de un país, y El Salvador no permite la explotación comercial de varias películas de entonces que salieron en los países europeos o en EE.UU. Quedaron casi desconocidas, con la excepción de salas de cine arte como existían ya en México y Argentina. De ahí el papel importante de las series difundidas por canales de cable.

8 Por ejemplo, en 2013 el lema era "Sin igualdad, no hay justicia", en referencia a los crímenes de odio que quedan impunes. En 2017 fue "Celebrando la Diversidad", y en 2019 "Visibilizar empodera".

grupos LGBTI no se limita al mes del Orgullo. Ellos participan en otras marchas, como el 17 de mayo contra las LGBTIfobias, el de la rebeldía lésbica el 13 de octubre, el Día Mundial de la Mujer el 8 de marzo, o el desfile del 1° de Mayo, que son todas oportunidades para no limitarse a demandas LGBTI, sino para extender sus actuaciones a causas sociales y así establecer un vínculo con todas las demandas sociales y los actores que las llevan, otro aspecto importante en la construcción de alianzas. Vale mencionar aquí el lazo funcional y hasta ideológico con organizaciones feministas (Las Dignas en particular), que históricamente han apoyado las estructuras LGBTI cuando aquellas no gozaban de personería jurídica (Falquet, 2009, Maire 2021), y eso fue sobre todo el caso de las agrupaciones lesbianas.

Finalmente, la ocupación del espacio también es simbólica. Por primera vez, en el 2017, la fachada del Palacio Nacional, antigua sede de la presidencia en el centro de la capital, se iluminó con los colores de la bandera LGBTI en junio, acto que se reproducirá hasta el año 2021. Los pasos de peatones están pintados con los colores de la bandera gay, con el permiso de las autoridades interesadas, y la bandera del arcoíris fue izada oficialmente por la ministra de Trabajo en 2018, o colocada en la fachada del Museo Nacional Guzmán y del Teatro Nacional. Todos estos actos permitieron una amplia y más duradera visibilidad.. Sitúan la lucha por el reconocimiento de los derechos LGBTI en el centro del espacio cotidiano. Este uso del espacio público para transmitir un mensaje es importante, refiriéndonos aquí tanto a los análisis de J. Butler sobre la performatividad de los cuerpos y el papel de las asambleas (Butler, 2015), como a diversos estudios que han destacado la semiótica de estas ocupaciones simbólicas, en particular la relacionada con la bandera “gay” (Hermansen y Fernández, 2020, Wolowic, 2017). Amplían tanto el espacio de presencia LGBTI como el tiempo de esta presencia pública, que ya no se resume en una marcha anual.

LOS AVANCES INSTITUCIONALES

La tercera dimensión de la “revolución de los derechos LGBTI” en El Salvador se refiere a la politización del movimiento, en el sentido de la articulación de las demandas hechas por el movimiento hacia los actores de las políticas públicas. La vigorosa reacción de las organizaciones LGBTI salvadoreñas en abril-mayo de 2009, ante un intento de ratificar una enmienda constitucional muy restrictiva a la definición de matrimonio, cristalizó el movimiento LGBTI salvadoreño que se estructuró bajo la Alianza por la Diversidad Sexual LGBT, la cual tendrá solo un éxito efímero, aunque decisivo, abriendo paso a la futura federación. La influencia de los avances logrados en México, Argentina o Colombia sin duda ha jugado un papel de catalizador, como me han contado vario/as activistas en entrevistas, que acreditan aquí el aspecto regional de la revolución de los derechos (Encarnación, 2016). Encontramos aquí una configuración que mezcla elementos tanto exógenos como endógenos, mostrando así que la militancia

local resulta de este encuentro entre un transnacionalismo ineludible y condiciones locales (Encarnación, 2016; de la Dehesa, 2010; Ayoub y Paternotte, 2014), dando lugar a apropiaciones particulares con respecto al repertorio y registro de los reclamos sociales. Este acontecimiento constituyó, por tanto, un “momento político” en el sentido que Prearo lo entiende, ya que es: “producido y productor de discursos de movilización a partir de los cuales se construyen y actúan repertorios de acción y partituras militantes” (Prearo, 2017, p. 38).

La “revolución institucional” se debe, a su vez, a los avances logrados a nivel político, en particular los efectos del Decreto 56, expedido por el presidente de la República en 2010. Este documento instó a todas las instituciones estatales y organismos paraestatales a combatir todas las formas de discriminación por motivos de orientación sexual (Diario Oficial, 2010, p. 4). Este texto atestigua en su momento un compromiso sin precedentes al más alto nivel del Estado.

El segundo elemento radicó en la creación de una Dirección de la Diversidad Sexual (DDS), adscrita a la Secretaría de Inclusión Social de la Presidencia de la República. Este apego es significativo, ya que la secretaria, no fue otra que la esposa del presidente, una abogada de origen brasileño. Nunca se han explicado los particulares de la creación de esta dependencia, sino tal vez que Mauricio Funes fue el primer presidente de izquierda, y que es posible que haya querido hacer que su país adopte una postura progresista en materia de derechos, como él mismo lo señaló en varios discursos. El papel de esta dirección fue únicamente asegurar la aplicación del Decreto 56. Esto le permitió realizar acciones de prevención y capacitación hacia instituciones como la Procuraduría de Derechos Humanos, varios Ministerios (Salud, Trabajo, Justicia), la Policía Nacional Civil, la administración penitenciaria, o la de seguridad social. En todos los casos, el objetivo fue sensibilizar a los funcionarios de estas instituciones sobre la no discriminación, tanto a la luz de la Constitución salvadoreña como de los compromisos internacionales asumidos por el país. Esto se tradujo en talleres, capacitación interna, desarrollo de guías de buenas prácticas y apertura de una línea directa de información pública.⁹ A menudo criticada por los activistas LGBTI del país, las acciones promovidas por la DDS han sido revolucionarias por el simple hecho de constituir a las personas LGBTI como sujetos y objetos de política pública, y los dos directores al frente de la dirección cumplieron con valor, usando los bien limitados recursos a su disposición para realizar esfuerzos valiosos, con el fin de desarraigar el machismo local, la cultura de la discriminación y del odio.

9 Entrevistas con Bárbara Romero, primera directora de la DDS, en 2011 y Cruz Torres, su sucesor, en 2013.

LOS LÍMITES DE LA “REVOLUCIÓN”: HOMONORMATIZACIÓN, RELIGIÓN Y CAMBIO SOCIAL

Sin embargo, estos avances se ven bien frágiles y las primeras decisiones del nuevo presidente electo en 2019 oscurecen el panorama: la Secretaría de Inclusión Social fue cancelada en junio de 2019 y la Dirección de Diversidad Sexual, después de meses en dudas, quedó bajo la supervisión del Ministerio de Cultura como una simple “oficina de género y diversidad”, que además permaneció sin responsable durante varios meses. Por lo tanto, la “revolución” se detuvo, en el mejor de los casos, y hasta se está cuestionado si retomará marcha. Bien podría ser incluso que haya marcha atrás, al ver el vocabulario utilizado durante la reciente campaña legislativa del 2021 por parte de los partidarios del presidente Bukele. Uno podría pensar que cualquier tropiezo o retroceso fuese meramente coyuntural. Pero me parece que los problemas se deben a razones más estructurales. Tres causas pueden ayudar a entender cómo esta revolución fue solo “incremental” y no representa, por ende, una verdadera revolución, lo que da razón como para su fácil debilitamiento.

LA FALTA DE RELEVOS POLÍTICOS

La primera está relacionada con la adopción de una estrategia judicial y una politización incompleta, esa última nutre la primera y viceversa. Aquí debemos examinar, por un lado, en qué consistió esa estrategia judicial, pero también la forma en la que el movimiento LGBTI articuló sus demandas en el propio ámbito político. Cuando se trata de relaciones con partidos políticos, el movimiento LGBTI muestra una gran cautela. La mayoría de las organizaciones insiste en su carácter apolítico. Esta postura está vinculada tanto al descrédito hacia los partidos políticos en El Salvador, como al deseo de escapar de la polarización agudizada y dicotómica del debate político salvadoreño. Sin embargo, esta actitud cautelosa puede constituir un obstáculo para la transposición de las reclamaciones al trabajo legislativo. Por eso la política sexual se basó en un decreto presidencial, no en una ley, algo que limitó su alcance –confinado a la administración pública– y debilitó su sostenibilidad. Privado de relevos en el parlamento, el movimiento LGBTI se ha basado más bien en sus relaciones a nivel gubernamental para avanzar en sus proyectos, y en particular en la relación privilegiada con Vanda Pignato, a la vez secretaria de Inclusión Social, de quien dependió la DDS, y sobre todo, esposa del presidente de la República. Abogada de profesión y de origen brasileño, como hemos mencionado, es posible argumentar que la experiencia de su país ha ejercido una influencia en la concepción de los derechos LGBTI en el gobierno de su esposo. De igual forma, las organizaciones LGBTI tuvieron un aliado objetivo en la persona del Procurador para los Derechos Humanos, David Morales, quien se involucró mucho en el tema. Pero al actuar sobre estas palancas interpersonales, el movimiento LGBTI evitó una discusión política más profunda, no se confrontó a los partidos, ni tampoco a la población

y, por ende, careció de aliados. Se evadió el trabajo de convicción social y se debilitó un reconocimiento más general. Esto fragilizó los avances ganados, que dependían de la buena voluntad del gobierno de turno. No se puede obviar una hostilidad profundamente arraigada dentro de la población, pero al reclamar sus derechos como grupo marginalizado, expone también a la acusación de olvidarse de que algunos derechos básicos siguen siendo denegados a buena parte de la población, oponiendo así una marginalidad contra otra. El hecho de que varios activistas son educados, provienen de la capital o viven en la zona metropolitana, usan un discurso lleno de conceptos ajenos a la realidad que tantos conciudadanos de su vida cotidiana, todos estos elementos pueden dar pie a una percepción negativa de las demandas de la comunidad LGBTI, algo como si este tipo de demanda fuera la de “niños adinerados” o por lo menos “cómodos” que hacen mucho ruido por algo que debería ser “callado” en la “vida privada”, para citar algunas reacciones leídas en fórum de lectores en medios escritos y redes sociales. El proyecto emancipador de la independencia no ha llegado hasta su punto final para muchos componentes de la sociedad.

Esta falta de relevo con los partidos políticos se explica también por la postura que, estos últimos, adoptaron frente a la causa LGBTI. El partido dominante a la derecha, ARENA, es hostil a estos temas, y su oposición se fundamenta en expresiones religiosas de esencialización de los roles sexuales. Solo el FMLN, la antigua guerrilla marxista, parece haber decidido modernizar su plataforma, a pesar de ver su peso político muy reducido en las recientes elecciones al Parlamento de 2021. En 2016 creó un Colectivo Nacional de la Diversidad Sexual, después de un largo proceso interno empezado en el 2008, cuyo objetivo fue mejorar la comprensión de los problemas LGBTI dentro del partido y contribuir a las plataformas programáticas.¹⁰ La primera presidenta de ese ente dentro del FMLN pasó a ser electa en el 2020 como Secretaria Nacional de Diversidad Sexual y Género. Terminó por ser escogida para ser candidata al parlamento centroamericano, marcando así un hito en la historia política del país por ser la primera candidata trans. Pero los tres candidatos abiertamente homosexuales o trans que se postularon en las elecciones de febrero de 2021 no son los que harán la primavera, y el desencadenamiento de comentarios despectivos, a veces violentos, sobre el más visible de ellos, Erick Ortiz, mostró el trabajo de persuasión que queda por hacer. La postura del partido del actual presidente, Nuevas Ideas, tampoco permite un buen augurio para el futuro: más bien sería una contrarrevolución. Prueba de ello es la decisión del presidente Bukele, apenas electo, de disolver el Ministerio de Inclusión Social, como hemos mencionado anteriormente. La campaña para las elecciones legislativas de febrero de 2021 dio lugar a mensajes en redes sociales cuyo contenido hubiera

10 Entrevistas remotas con un dirigente juvenil del FMLN y miembro del CNDS, 19, 20 y 21/11/2019.

sido judicializado bajo las leyes antidiscriminación en muchos países europeos: no solo no se hizo ninguna propuesta positiva, sino que se difundieron críticas duras e incluso mensajes de odio, sin corrección posterior. Desde que el nuevo parlamento que surgió de estas elecciones asumió el cargo, varios proyectos de ley, incluidos los relacionados con el tema de la identidad de las personas trans, han sido enterrados por los diputados del partido y sus aliados.¹¹ Muchos de esos mensajes de odio se originaron desde las filas del partido presidencial, como se pudo observar en redes sociales y páginas web.

EL PAPEL DEL DERECHO

Por lo tanto, la estrategia judicial es una de las formas posibles para posibilitar las reivindicaciones, bien descrita por la corriente de estudios de la conciencia legal (Israel, 2001, 2009; Pelisse, 2005; Revillard, 2007). Los expertos de esa rama de la Sociología del Derecho explican que muchos movimientos sociales tomaron conciencia del derecho, no solamente de sus derechos, sino de la manera de hacerse del derecho como herramienta de la lucha social. La referencia seminal es la propuesta analítica de Ewick y Silbey (1998), quienes categorizaron la actitud hacia el derecho bajo tres posturas: pro/contra/con el derecho. Sin embargo, implica condiciones que pueden limitar un verdadero cambio social. La influencia proveniente de Estados Unidos está clara en esa materia: muchos estudios han destacado la judicialización de las luchas sociales en este país, por razones bien documentadas, y que emularon estrategias similares en América Latina (Coté y Boucher, 2010, p. 14; Borrillo, 2017; Corrales, 2015b). La estrategia judicial tiene las ventajas de poder eludir a los órganos políticos cuando son demasiado tímidos o francamente hostiles a los reclamos LGBTI, y obtener satisfacción con bastante rapidez, como señalan Wilson (2009) y Encarnación (2016) y evitar el trabajo de la convicción política, que es una tarea complicada en El Salvador. Sin embargo, recurrir a la ley no es sencillo, ya que requiere recursos materiales, financieros y humanos. Los procedimientos son a menudo complejos, y el lenguaje legal es particular, lo que requiere presentar los argumentos en una forma admisible en la ley. Por lo tanto, es

11 <https://ladiaria.com.uy/feminismos/articulo/2021/5/el-salvador-archivo-proyecto-de-ley-de-identidad-de-genero-para-personas-trans/>: cabe señalar que los proyectos así eliminados del programa legislativo se refieren, entre otras cosas, a la Ley Especial para la Igualdad y la No Discriminación y la Ley Especial para Prevenir y Eliminar las Muertes Violentas de Mujeres y Niñas, así como al proyecto sobre la posibilidad del aborto bajo ciertas condiciones. Parece claro que la agenda social del partido presidencial está alineada con las posiciones conservadoras. Cabe señalar de paso que la “mesa permanente para una ley de identidad de género” decidió proponer un nuevo texto, aprovechando la oportunidad para armonizar su contenido con base en “estándares internacionales”. Véase: <https://www.laprensagrafica.com/elsalvador/Presentaran-una-nueva-propuesta-de-ley-de-identidad-de-genero-20210817-0038.html>. La propuesta se presentó en la Mesa del Parlamento el 20 de agosto de 2021.

necesario articular las reclamaciones con el razonamiento jurídico, lo que Paternotte (2012) llama “la juridificación” de las reclamaciones. Todo eso implica un gasto particular para el movimiento salvadoreño LGBTI, que requiere aquí del apoyo de experticia legal, algo que han encontrado precisamente en las organizaciones LGBTI internacionales, y en organizaciones de derecho, como es el caso del American Bar Association, que está bastante implicado con algunas ONG LGBTI del país, y ha sido instrumental en la creación de la Federación LGBTI salvadoreña. En cuanto a la discusión sobre la efectividad de la ley como instrumento de cambio social, es un debate relevante, debido a los riesgos de backlash (Piatti-Crocker, Pierson, 2018; Corrales, 2020; Encarnación, 2020).

El movimiento salvadoreño LGBTI pudo inspirarse en esa materia en la demanda muy mediatizada presentada por Odir Miranda, fundador de la asociación Atlacatl, contra el Estado salvadoreño en 2000 ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Se trataba entonces del acceso al tratamiento contra VIH y de la discriminación en los servicios de salud. El proceso llevó a la condena del estado salvadoreño.¹² En cuanto a los primeros procedimientos en torno a las cuestiones LGBTI, no se produjeron hasta después de 2009. Se manifestaron enfocados en dos temas: la discriminación por la falta de posibilidad de uniones entre personas del mismo sexo y la ausencia de una ley sobre identidad de género.¹³ Por lo tanto, el recurso al derecho es en realidad limitado y, si existe una forma de transnacionalismo legal, resultante tanto de la influencia de los Estados Unidos, México, Argentina o incluso Colombia, en el sentido de imitar las estrategias

12 Este caso sigue siendo emblemático, porque si la petición dirigida a la CIDH se refiere a la discriminación en términos de acceso al tratamiento, en realidad es discriminación contra las personas más a menudo homosexuales. El hecho de que la judicialización se centrara, principalmente, en aspectos relacionados con la lucha contra el SIDA, es un ejemplo de la estrategia adoptada inicialmente por las organizaciones LGBTI del país. El texto legal está disponible en <http://hrlibrary.umn.edu/cases/S29-01.html>. Anticipa el uso del derecho internacional para resolver un desacuerdo político y legal en el orden nacional interno de un país. La estrategia se copiará en términos de reconocer a las parejas del mismo sexo más adelante.

13 La primera solicitud sobre discriminación en la definición de matrimonio ante la Sala Constitucional de la Corte Suprema data de 2015. Desde entonces han tenido lugar otros 3, en 2016 en concreto, dos de los cuales se consideraron admisibles, en 2019. La sentencia está a la espera de una decisión. Para una revisión histórica de este camino legal, podemos consultar el artículo de Arévalo disponible en: <https://elfaro.net/es/201908/columnas/23563/Una-puerta-abierta-para-el-matrimonio-civil-igualitario-en-El-Salvador.htm> El recurso interpuesto en 2013 por una persona trans para que se reconociera la inconstitucionalidad de su cambio de identidad fue validado en 2017 por el Tribunal Supremo en sesión plenaria, pero el parlamento nunca ha dado seguimiento a este tema a pesar de una iniciativa de ley presentada por asociaciones trans en 2018. En 2020, las organizaciones trans presentaron una solicitud de declaración de omisión contra el parlamento ante la Sala Constitucional de la Corte Suprema.

adoptadas, algo demostrado por Ayoub en el contexto europeo (Ayoub, 2015), como a la importación más o menos directa de las decisiones legales en el ordenamiento jurídico interno (Friedman, 2012; Corrales, 2015a). En el caso de El Salvador, las asociaciones LGBTI suelen apelar al American Bar Association así como a documentos elaborados por universidades estadounidenses, útiles para probar la discriminación y violencia que sufre la comunidad LGBTI salvadoreña,¹⁴ pero también a la Federación Argentina (FALGBT). Si la influencia exógena es real, su relevancia puede ser más limitada en un orden jurídico inherentemente endógeno, porque es en el contexto legal y en el ámbito jurídico nacional donde se deben llevar a cabo los procedimientos y utilizar las referencias jurídicas, como han demostrado Wilson y Gianella-Malca (2019, p. 155). Siguiendo a estos autores, y sabiendo que las relaciones entre los poderes legislativo y judicial en El Salvador han sido complicadas, por decir lo menos, nos encontramos tanto en la configuración colombiana, donde la Corte Suprema muestra una postura progresista, como en el caso costarricense, por la falta de asertividad de esta Corte hacia el poder legislativo, acumulando así los males de los dos casos presentados, lo que, también, es un límite significativo para el éxito de las acciones pro-LGBTI (Corrales, 2015b). Ahora que la Corte Suprema, su sala de lo constitucional, está alineada con el parlamento electo en febrero de 2021, hay pocas esperanzas.

Como hemos mencionado, la mayoría política de hoy en El Salvador no parece tener una agenda progresista muy alentadora que incluya los derechos LGBTI, más bien lo contrario. Cabe señalar, por último, que el caso costarricense ha experimentado una evolución significativa, ya que la decisión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en su opinión consultiva OC 24/17, permitió superar el estancamiento legislativo y abrió el camino al matrimonio para todos, consagrado en mayo de 2020, un año y medio después de la decisión de la Sala Constitucional costarricense que había dado a los parlamentarios este plazo para modificar la ley en aplicación de la opinión ya citada, a solicitud del gobierno de la época.¹⁵ El cambio de

14 Podemos referirnos a la página del sitio web de ABA: https://www.americanbar.org/advocacy/rule_of_law/where_we_work/latin_america_caribbean/el-salvador/programs/ o al documento publicado por el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Georgetown, <https://www.law.georgetown.edu/human-rights-institute/wp-content/uploads/sites/7/2017/07/2017-HRI-Report-Uniformed-Injustice.pdf>. La Universidad de Berkeley también tiene un programa similar, https://www.law.berkeley.edu/files/IHRLC/LGBT_Report_English_Final_120705.pdf.

15 Ver el artículo de Álvaro Murillo, “Una batalla sin fin: Costa Rica abraza al matrimonio, igualitario”, *Semanario Universidad*, 27/05/2020, disponible: <https://semanariouniversidad.com/pais/una-batalla-sin-fin-costa-rica-abraza-al-matrimonio-igualitario/>. Un análisis histórico del proceso costarricense fue realizado por Jiménez Bolaño, José, Matrimonio igualitario en Costa Rica: los orígenes del debate 1994-2006, *Revista de Ciencias Sociales* (CR), vol.1, núm. 155, p. 157-172, 2017, Universidad de Costa Rica. Disponible: <https://www.redalyc.org/journal/153/15352346010/>

identidad de las personas trans, por su parte, había entrado en vigor ya en mayo de 2018. Pero, en el caso salvadoreño, esa vía parece dudosa dada la relación complicada entre el presidente Bukele y la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Después de anunciar que iba a demandar tanto a la Asamblea como a la Corte Suprema, porque esas dos instituciones se habían opuesto a su manejo judicial de la crisis del COVID, algo que no realizó al final, ahora parece pensar que la CIDH no es el ente tan amigable que le pareció un año antes, y en particular desde que la CIDH condenó con fuerza el golpe constitucional que el mismo Bukele provocó, al sacar los magistrados de la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia y el Fiscal General de la Nación, mediante decretos tomados por el nuevo Parlamento en mayo del 2021, para nombrar a personas afines a su agenda. En septiembre 2021 repitió la maniobra mediante la aprobación por el mismo parlamento de un decreto empujando a casi 30% de los jueces del país a jubilarse, para así renovar el cuadro judicial, oficialmente para luchar contra la corrupción, pero con medidas extremas que no respetan el más mínimo estándar de justicia y rige obviamente contra la independencia judicial.¹⁶ En cuanto a la situación de los derechos LGBTI, la CIDH ha sido interpelada por agrupaciones LGBTI salvadoreñas en el 2017 sobre la falta de seguimiento a los casos de homicidios por motivo de orientación sexual por parte de las autoridades competentes, algo que la CIDH subrayó en su visita in loco a El Salvador en el 2019.¹⁷ La situación de violencia hacia personas de la comunidad LGBTI sigue siendo uno de los problemas más graves e indican la falta de políticas relevantes para enfrentar ese problema.¹⁸

[html/](#).

16 <https://www.oas.org/es/cidh/jsForm/?File=/es/cidh/prensa/comunicados/2021/234.asp> en cuanto a la declaración de la CIDH sobre las decisiones legislativas de modificación de la Ley de Carrera Judicial, con fecha del 07 de septiembre del 2021.

17 <https://www.oas.org/es/cidh/jsForm/?File=/es/CIDH/r/DLGBTI/VisitaPaises.asp>. Es importante referirse al comunicado emitido por la CIDH en sus “observaciones preliminares a la visita de país”: <https://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2019/335.asp> con fecha del 27 de diciembre de 2019. Dice en particular: “En el caso de las personas LGBTI, la Comisión observa con preocupación la ausencia de institucionalidad para la protección y garantía de los derechos de este grupo. De acuerdo con la información recibida, tras la disolución de la Secretaría de Inclusión Social fue creada la Unidad de Género y de Diversidad en el Ministerio de Cultura, con el mandato de proteger la diversidad y de promover el fin de la discriminación. Sin embargo, sigue pendiente la aprobación de un plan quinquenal para los derechos de las personas LGBTI, así como la aprobación de la Ley de Identidad de Género”.

18 Véase tanto: *Avances y desafíos hacia el reconocimiento de los derechos de las personas LGBTI en las Américas: Aprobado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos el 7 de diciembre de 2018* / Comisión Interamericana de Derechos Humanos, que *Uniformed Injustice: State Violence against LGBT People in El Salvador*, Insti-

RELIGIÓN Y HOMONORMATIVIDAD

La religión tiene una influencia en El Salvador que constituye uno de los marcos fundamentales, como fuente de legitimidad, tanto de la acción política como reivindicativa. La Iglesia Católica ha actuado a menudo como intermediaria en todo tipo de negociaciones, políticas o sociales, y todos los domingos, el Arzobispo de San Salvador comenta sobre los acontecimientos actuales en el país. Su opinión es recogida por muchos medios de comunicación. La Iglesia Católica salvadoreña es predominantemente conservadora, rasgo reforzado por la competencia dinámica que recibe por parte de las iglesias evangélicas, las cuales son aun más conservadoras en términos de normas de comportamiento sexual y valores relacionados con una concepción heterocéntrica de la familia. Este aumento de los grupos evangélicos es un obstáculo importante para los derechos LGBTI (Corrales, 2015b). Por lo tanto, los activistas se ven obligados a tener en cuenta esta fuerte presencia religiosa, ya sea que se opongan a ella, la eludan o la subviertan. La primera razón es que algunos de estos activistas han podido experimentar un conflicto de identidad, para reconciliar su socialización religiosa con su sexualidad. Una forma de reconfigurarla y superar este conflicto es a través de la participación en grupos religiosos LGBTI. En el mundo latinoamericano, diversos estudios han demostrado el papel de estas agrupaciones, ya sean en conversatorios o grupos pastorales para personas LGBTI, dentro de iglesias no específicamente pro-LGBTI o de las pocas iglesias inclusivas (Bárceñas Barajas, 2014, 2020). Esto se encuentra igualmente en el caso de otras religiones, como el judaísmo (Setton, 2015, 2016).

En El Salvador hay tres grupos religiosos LGBTI. El más importante, que hemos estudiado a través de una observación participativa con un grupo focal, es la “pastoral de la diversidad”, desarrollada dentro de la Iglesia anglicana. Fundada en 2007, y apoyada por el anterior obispo de la comunidad anglicana, Martín Barahona, y especialmente por el rector de la Iglesia, personaje histórico de la vida política y religiosa del país, el padre Luis Serrano, este grupo cuenta con unos cuarenta participantes, entre ellos algunos de los líderes del movimiento LGBTI surgido a partir de 2009: el director de la DDS de la Secretaría de Inclusión Social, Cruz Torres, fue la inspiración y principal líder de esta pastoral en sus inicios,¹⁹ Nicolás Rodríguez, fundador y director de ElSalvadorG.com, uno de los organizadores de la Marcha hasta 2018, entre otros. Planteamos la hipótesis de que este grupo religioso pudo haber servido como una especie de matriz de socialización política. A través de las entrevistas que pudimos

tuto de Derechos Humanos, Centro de derecho de la universidad de Georgetown, 21 de abril de 2017.

19 Cruz Torres relata su experiencia de creación de este grupo en una publicación de la Iglesia Episcopal: <http://episcopaldigitalnetwork.com/ens/2013/03/22/the-making-of-an-lgbt-ministry-in-el-salvador/>

realizar, hemos observado la necesidad personal por parte de los participantes de reconciliar su fe inicial y su creencia en Dios, o al menos en una entidad superior, con su sexualidad (Maire, 2018, pp. 178-179). Este proceso conduce a una reconciliación con uno mismo, que nos parece facilitar posteriormente una capacidad de proyección, abriendo la capacidad de asumir una posición en esta sociedad donde la dimensión religiosa funciona como un marcador de legitimidad. Además, es necesario anticipar los argumentos anti-LGBTI, muchos de los cuales se modelan dentro de un marco religioso, los opositores a estas afirmaciones siendo ellos mismos organizaciones religiosas, o afiliadas a iglesias (González Vélez et al., 2018; Vaggione, 2008; Sáez y Morán, 2016; López, 2018).

Al adoptar códigos semánticos religiosos, los representantes de las organizaciones LGBTI salvadoreñas se muestran similares a cualquier ciudadano salvadoreño. Esto puede aumentar su capital social y su capacidad para atraer, tranquilizando a las personas, LGBTI o no, que dudarían en apoyar el movimiento sin este cuadro de referencia.²⁰ Esto nos remite también al análisis que propuso el psicólogo francés, Serge Moscovici, en su trabajo sobre la capacidad de influencia de grupos minoritarios (Moscovici, 1979, 1981). De la misma forma, el sociólogo estadounidense Snow hace uso del concepto de “cuadro” para justificar que los discursos de los movimientos sociales tienen que ser audibles y entendibles para los que no son de inmediato favorables a los reclamos de estos movimientos (Snow et al., 1986). Finalmente, un discurso teñido de religión permite romper la aparente uniformidad del frente religioso, una estrategia que se ha observado, por ejemplo, en Argentina (Vaggione y Jones, 2015), aunque la situación en El Salvador diste mucho de permitir el debate observado allí. La pastoral anglicana constituyó también un lugar de socialización que permitió la formación o el fortalecimiento de vínculos informales entre activistas centrados en su sector particular de actividad, algo que luego favoreció la cooperación entre asociaciones distantes al principio. Detrás de todo esto, hay una “inversión del estigma”, en el sentido que Wieviorka da a esta expresión, entendida como “el proceso al final del cual una identidad, hasta ahora oculta, reprimida, más o menos vergonzosa o reducida a la imagen de la naturaleza, se transforma en una afirmación cultural visible y asertiva» (Wieviorka, 2001, p. 31). Esta reversión se basaría aquí en un elemento valorado en la sociedad salvadoreña, la religión. Así, durante el mes del Orgullo, se organiza una “plegaria rosa”, una oración colectiva en público en memoria de personas asesinadas por su orientación sexual, o víctimas del VIH, una forma de afirmar en público la posible reconciliación entre ser LGBTI y ser creyente, cuando en el mundo europeo, a manera de comparación, se realizan patchworks (alfombras) de los

20 Muchos de los argumentos elaborados en estos párrafos se encuentran igualmente en el caso mexicano. Véase Karina, Bárcenas Barajas (2020).

nombres, una manifestación más o menos similar, pero totalmente secularizada y sin ninguna referencia religiosa (con la excepción tal vez del posible uso de velas).

TENSIONES INTERNAS

Sin embargo, la intersección entre religión, género y sexualidad también está en el origen de las tensiones y reconfiguraciones dentro del movimiento, algo que se puede encontrar igualmente en América Latina en general (Sáez y Moran Faundes, 2016; Vaggione y Jones, 2015). En 2014, una polémica enfrentó a los organizadores de la Marcha de la Diversidad Sexual Salvadoreña contra un grupo lesbofeminista, Las Hijas de Safo. Fueron excluidas por una campaña de desprestigio en redes sociales, vinculada al uso, por parte de este grupo lésbico, de una imagen supuestamente blasfema. Vale precisar que dicha campaña se originó en denuncias sesgadas por parte de grupos afines a un grupo católico ultraconservador español. La respuesta tajante del grupo lésbico pone de relieve los límites del discurso homonormativo promovido por las principales organizaciones LGBTI. Denuncian en el comunicado emitido en este momento:

La apropiación de la movilización social de la comunidad LGBTI que un grupo de empresarios se atribuye y con ello, excluye cualquier expresión ajena a sus intereses económicos. [...] La ausencia de un posicionamiento político claro de los organizadores de la Marcha que año tras año, ha ignorado el origen transgresor y reivindicativo de esta fecha, fomentando la normalización de los estereotipos sexistas y promoviendo la falsa tolerancia hacia la comunidad LGBTI y que en esta ocasión queda evidenciada al rechazar las expresiones que cuestionan esta despolitización. Su declaración destaca su deseo de luchar contra las “normas heterosexistas”, contra la violencia generada por las “estructuras religiosas” que fomentan “una doble moral”.²¹

Estas afirmaciones son inadmisibles por las organizaciones dominantes del movimiento, porque contradicen su estrategia discursiva, legal o no, que requiere poder ser escuchado por el mayor número, en el sentido señalado por S. Moscovici en su estudio de los mecanismos de persuasión minoritaria (Moscovici, 1979). Tal vez este conflicto también debería verse como el legado más politizado de los movimientos lésbicos, a menudo cercanos a grupos feministas radicales.

El movimiento lésbico salvadoreño no ha escapado históricamente a esta doble inscripción y, sin duda, está dotado de una conciencia política más aguda (Falquet, 2009; Matus, 2011; Maire,

21 <http://www.rednosotrasenelmundo.org/Adoradoras-de-la-Santa-Vulva-en-El> con fecha del 29 de Junio del 2014.

2021). Es factible destacar las fuertes relaciones que siempre han existido, desde el período del retorno a la democracia, entre el movimiento feminista y el movimiento lésbico. Aunque las relaciones sean más o menos directas, podemos notar la proximidad de estos dos movimientos en la organización, porque los grupos lésbicos tienen pocos medios, y en particular ninguna personalidad jurídica para la mayoría de ellos, lo que es un limitante para entablar reclamos a la justicia o solicitar autorizaciones para manifestarse en el espacio público: es la asociación feminista Las Dignas la que suele servir de paraguas legal. Se aprecia con frecuencia el logo de esta asociación muy reconocida en muchos documentos de comunicación de grupos lésbicos, en particular cuando de manifestaciones en público se trata. Más allá de una expresión de sororidad, esa proximidad manifiesta el anclaje de varios grupos lésbicos en el movimiento feminista, con una inclinación claramente izquierdista. También la influencia feminista se observa en la articulación de los reclamos, tanto a nivel semántico como conceptual. Encontramos así en los documentos publicados tanto por organizaciones feministas como lésbicas, términos comunes que ponen de relieve una afinidad en el análisis: una crítica al patriarcado, un análisis más sistémico de las desigualdades de género, una toma en cuenta de las desigualdades socioeconómicas, e incluso una crítica del capitalismo neoliberal. Estos conceptos no se encuentran en otras ONG, aunque ha habido cambios recientes en el vocabulario: la crítica al patriarcado se ha extendido entre algunos grupos trans e incluso masculinos (Maire, 2021). Aquí hay un efecto generacional, la llegada de activistas más jóvenes y probablemente también mejor formados, pero también la influencia de los contactos mantenidos a nivel internacional que promueven la circulación de ideas. No se puede obviar que en lo que de derechos de las mujeres, lesbianas o personas LGBTI respecta, El Salvador no ha logrado avances significativos durante tres décadas. En mi opinión, parte de la explicación radica en el contexto religioso que lleva a una relativa despolitización de las asociaciones no lésbicas, la cual puede explicarse por una homonormatización implícita, resultado de una estrategia de evitación de conflictos.²²

22 Este rechazo al conflicto se refleja claramente en la entrevista realizada por Nicolás Rodríguez al diario digital *El Faro* el 13 de julio de 2014. Preguntado sobre el desacuerdo con las Adoradoras de la Santa Vulva, destacó que estaba de acuerdo con ellas personalmente, y en nombre del derecho de expresión, pero que le parecía que su forma de hacer las cosas era irrelevante dado el contexto social y particularmente religioso (así declaró que ellas hacían “demasiado ruido”). Como organizador responsable, desaprobó totalmente sus acciones porque estaban, según él, fuera de la ley que castiga cualquier acción de blasfemia. Sin embargo, la ley invocada es la que prevé la protección de los jóvenes (Ley para la Protección Integral de la Niñez y la Adolescencia, LEPINA por sus siglas salvadoreñas). Encontramos en este tipo de razonamiento, argumentos idénticos a la ley recientemente promulgada en Hungría al respecto, y con los mismos efectos, y que ha sido denunciada como atentado a la democracia. No significa que el no respetar la ley sea una buena estrategia, con el riesgo

El término homonormatividad es el corolario de la heteronormatividad, que se refiere tanto al trabajo de Michel Foucault sobre sexualidad, como a los de J. Butler sobre género, y a las reflexiones de Monique Wittig sobre la norma heterosexual. La homonormatividad puede definirse como: "... construcción cultural que convierte la homosexualidad en un espacio estandarizado de disidencia sexual, que considera el género como un elemento generativo de las relaciones, prácticas e identidades sexuales y complementa la heterosexualidad aunque también la cuestiona (Moreno Sánchez y Pichardo Galán, 2006, p. 151). La homosexualidad es, por lo tanto, un complemento de la heterosexualidad y produce normas, al igual que ella. Así, reclamar el derecho al matrimonio o el reconocimiento de las uniones entre personas del mismo sexo puede entenderse como una forma de integrar a los homosexuales en el orden social existente: unirse o casarse, como todos los demás. La homonormatividad llevaría a reproducir el modelo dominante y no a impugnarlo. Esta es la posición expresada por Lisa Duggan (Duggan, 2002). Eliza Garwood, por su parte, señala que reclamar leyes sobre parejas del mismo sexo o acceso a la filiación "en realidad no ha alterado la norma familiar neoliberal, sino que ha fortalecido las binaridades existentes con la creación de la pareja homonormativa, asimilada y respetable del mismo sexo" (Garwood, 2016, p. 10). Por lo tanto, las estrategias homonormativas dejan al margen a los grupos que no están incluidos ni en las reclamaciones ni en los derechos contemplados. Para ser más explícito, ¿qué pasaría entonces con las parejas homosexuales que quisieran ser reconocidas por la ley, pero sin un matrimonio, si eso era lo único que se hubiese obtenido? O ¿qué pasa con las parejas de personas que tienen un sexo legal que les impide entrar en matrimonio entre "personas del mismo sexo" porque no son del mismo sexo legalmente definido, pero que tampoco podrían contraer matrimonio heterosexual por no ser heteros? La estrategia legal, porque implica adoptar los códigos dominantes, conduce así a un discurso que lleva a "la erosión rutinaria de las identidades y prácticas sexuales marginadas no normalizadas" (Garwood, 2016, p. 6), lo que crea las condiciones para una despolitización del movimiento LGBTI en la medida en que evita cuestionar el sistema tal como existe en sus estructuras. El grupo lesbofeminista salvadoreño creó una tensión con los otros grupos por su demanda radical, no como un exceso, sino porque ubicó en el centro de la reivindicación LGBTI la crítica y la superación del modelo normativo heterosexual. La homonormatividad, y todo lo que la hace posible, por lo tanto, disminuye el poder transformador de los movimientos LGBTI. Este es

de perder las autorizaciones para manifestar en el espacio público. Lo que hay que subrayar aquí es el dilema moral-legal en el cual los organizadores están atrapados y que limita sus opciones de expresión. La entrevista de Nicolas esta disponible en: <https://www.elfaro.net/es/201407/noticias/15656/%E2%80%9CMe-refiero-al-orgullo-de-que-aun-habiendo-personas-que-quisieran-vern-os-empalados-seguimos-existiendo.htm>.

un límite no solo por el encuadre, querido por ciertos análisis de los movimientos sociales, sino por la ideología (Oliver y Johnston, 2000), en el sentido de que la demanda de derechos LGBTI aquí tropieza con una visión del mundo anclada en las representaciones sociales y las instituciones que los encarnan. No pensar críticamente en esta ideología coloca las demandas LGBTI en una forma de neoliberalismo blando, donde se busca mejorar los derechos individuales, pero no cambiar la sociedad que conlleva la discriminación colectiva. Esto es tal vez lo a que se refiere Arévalo cuando resume la cuarta etapa del desarrollo del movimiento LGBTI salvadoreño “Haciendo una diferencia sin ser diferente” (Arévalo, 2016, p. 108). Todo esto limita la “revolución de los derechos LGBTI” en cambios reales, pero no tan significativos, siempre que no desafíen el modelo dominante, masculino y heteronormativo, en el que las cuestiones de raza y las de clase también están ausentes.

CONCLUSIÓN

No hay revolución, sino avances, cuya relativa timidez encuentra su explicación en una estrategia y en prácticas discursivas que plantean una cierta normatización del comportamiento LGTBI, con el riesgo de no obtener un cambio social real. Por supuesto, no podemos olvidar que obtener derechos, aunque limitados, sigue siendo un paso adelante. Sin embargo, ignorar un análisis más crítico del sistema que subyace a la discriminación es exponerse a ciertas decepciones, ya sean con fenómenos de reacción más o menos violentos o con la persistencia de la discriminación en todas sus formas. La fragilidad de los avances también radica en la razón por la que las ganancias ganadas por ley pueden ser igualmente revertidas esta. Solo cuando las demandas LGBTI sean inclusivas y críticas en todas sus dimensiones, podría ser concebible una revolución de derechos, que traiga consigo un cambio social sustancial y no solo derechos que, con demasiada frecuencia, aparecen muy formales. De lo contrario, una revolución podría terminar siendo en su etimología: un giro sobre uno mismo para volver al punto de partida. No es tanto una revolución de derechos lo que debe lograrse, sino un cambio de mentalidades, como se puede ver en el caso del racismo o el sexismo. Para esto, falta un involucramiento más directo con la ciudadanía, y el movimiento LGBTI salvadoreño hasta ahora ha esquivado en gran medida esta necesidad. El riesgo entonces es tener que esperar a que las generaciones futuras sean más atrevidas. Finalmente, quisiera subrayar el hecho de que cierto grado de descolonización podría hacer bien al movimiento. No es de sorprenderse que, entre fuentes de financiación y cursos de capacitaciones, los líderes del movimiento LGBTI salvadoreño sean influenciados por un discurso y unas estrategias que han sido concebidas en el exterior. No es cuestión de renunciar ni al apoyo ni al intercambio de experiencias, dos elementos claves para cualquier movimiento social. Pero tal vez no sería superfluo pensar más allá de modelos de pensamiento que, si bien son adecuados para países del

“primer mundo”, no son tan pertinentes en un país como El Salvador. Tampoco se trata de reinventar la rueda: el repertorio de acciones sociales siempre ha venido adaptándose a los contextos particulares de cada país. Pero en términos de estrategia política, parece que hay todavía un faltante importante que podría permitir la elaboración de objetivos claros dentro del marco social, económico y político del país. Tal vez aquí también radicaría otra manera de celebrar una independencia LGBTI, sin olvidar que incluso las letras LGBTI son importadas, cuando términos nativos fueron exterminados para designar personas de la diversidad sexual. Pero si bien hubo una revolución para lograr la independencia de los países latinoamericanos, cuando de derechos fundamentales para categorías discriminadas se trata, el término “revolución” no es tal vez el más adecuado. Como solía decir la filósofa francesa Simone Weil: “Uno piensa hoy día en la revolución no como una solución para los problemas encontrados en la actualidad, sino como un milagro quitándonos el problema por encima”. Entonces la revolución de la independencia tal vez terminará cuando todas las categorías de una población tendrán los mismos derechos que fueron reclamados en aquel entonces: en este sentido, las luchas LGBTI bien son revolucionarias en su propia manera, aunque realizan sus avances de manera más serena que los hitos históricos que se celebraron en el 2021. No quita que, en los dos casos, se producen cambios históricos, y que nada se pueda lograr sin una reflexión política sustentada, en el sentido más noble de la palabra.

BIBLIOGRAFÍA

Ait-Aoudia, Myriam, Bennani-Chaïbi, Mounia y Contamin, Jean-Gabriel (2011). *Indicateurs et vecteurs de la politisation des individus: les vertus heuristiques du croisement des regards*. Critique internationale, 50 (1), 9-20. <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2011-1-page-9.htm>

Arévalo, Amaral (2015). *La marcha por la diversidad sexual en El Salvador ¿continuidad o ruptura?* REALIS, 5 (02), 51-74.

Arévalo, Amaral (2016). *Del orgullo gay a la Diversidad Sexual: organización de identidades sexuales disidentes en El Salvador*. Diálogos interamericanos, 25, 99-116. <https://www.redalyc.org/pdf/162/16249406008.pdf>.

Arévalo, Amaral (2019). *Al lado correcto del poder: personas LGBTI+ y los 100 días de Nayib Bukele*. El Faro. <https://elfaro.net/es/201909/columnas/23648/Al-lado-correcto-del-poder-personas-LGBTI-y-los-100-d%C3%ADas-de-Nayib-Bukele.htm>

Arévalo, Amaral (2019). *Una puerta abierta para el matrimonio igualitario en El Salvador*. El Faro. <https://elfaro.net/es/201908/columnas/23563/Una-puerta-abierta-para-el-matrimonio-civil-igualitario-en-El-Salvador.htm>

Ayoub, Phillip y Paternotte, David (2014). *LGBT activism and the making of Europe: a rainbow Europe*. Basingstock: Palgrave

Macmillan.

Ayoub, Phillip y Paternotte, David (2015). *Contested norms in new-adopter states: International determinants of LGBT rights legislation*. *European Journal of International Relations*, 21(2), 293-322. Doi:[10.1177/1354066114543335](https://doi.org/10.1177/1354066114543335)

Bárceñas Barajas, Karina (2014). *Iglesias para la diversidad sexual: tácticas de inclusión y visibilización en el campo religioso en México*. *Cultura y Religión*, 8 (1), 83-108.

Bárceñas Barajas, Karina (2020). *Bajo el mismo cielo, las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

Bayart, Jean-François, Mbembe, Achille y Toulabor, Comi (1992). *Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*. Paris: Karthala.

Benrahhal Serghini, Zineb y Matuszak, Céline (2009). *Lire ou relire Habermas: lectures croisées du modèle de l'espace public habermas-sien*. *Études de communication*, 32. <http://journals.openedition.org/edc/868>. DOI: <https://doi.org/10.4000/edc.868>.

Borrillo, Daniel (2017). *La réception des revendications LGBT et des droits LGBT: un regard critique*. Conferencia pronunciada en 2017 en la Universidad de Angers (Francia). <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01527430/document>

Butler, Judith (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge: Harvard University.

Chávez Courtright, Nicola (2016). *La cronología del movimiento LGBTQ en San Salvador*, *Revista FACTum*. <http://revistafactum.com/la-cronologia-del-movimiento-lgtb-salvador/>

Corrales, Javier (2015a). *The politics of LGBT rights in Latin America and the Caribbean: research agendas*. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 100, 53-62.

Corrales, Javier (2015b). *LGBT rights and representation in Latin America and the Caribbean: the influence of structure, movements, institutions, and culture*. Chape Hill: University of North Carolina.

Corrales, Javier (2020). *The expansion of LGBT rights in Latin America and the Backlash*, in Michael J. Bosia, Sandra M. McEvoy, and Momin Rahman. *The Oxford Handbook of Global LGBT and Sexual Diversity Politics* (pp. 185-201). New York: Oxford University

Press.

Cote, Isabelle y Boucher, Jean-Louis (2010). *Action collective des gais, lesbiennes, transsexuels et transgenres: un mouvement social?*. CERIS (série: recherches), 48, 1-26.

Diario Oficial de la Republica de El Salvador, Mayo 2010. <https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/86392/97471/F1174021459/SLV86392.pdf> (consultado en: 17/12/2016)

Duggan, Lisa (2002). *The new homonormativity: the sexual politics of neoliberalism*. En Castronovo, Russ y Nelson, Dana (Eds.). *Materializing democracy* (175-194). Durham: Duke University Press.

De Certeau, Michel (1994 [1964]). *La Prise de parole et autres écrits politiques*. Paris: Seuil.

De La Dehesa (2010). *Queering the Public Sphere in Mexico and Brazil: Sexual Rights Movements in Emerging Democracies*. Durham: Duke University Press.

Encarnación, Omar (2016). *Out in the periphery: Latin America's gay rights revolution*. Cary: Oxford University Press.

Encarnación, Omar (2020). *The gay rights backlash: Contrasting views from the United States and Latin America*. *The British Journal of Politics and International Relations*, 22(4), 654-665. <https://doi.org/10.1177/1369148120946671>

Ewick, Patricia y Silbey, Susan (1998). *The common place of law. Stories from everyday life*. Chicago: The University of Chicago Press.

Falquet, Jules (2009). *El movimiento de mujeres en la "democratización" de posguerra en El Salvador*. *Revista del CESLA*, 4, 194-209.

Figari, Carlos (2010). *El movimiento LGBT en América Latina: institucionalizaciones oblicuas*. En Astor Massetti, Ernesto Villanueva y Marcelo Gómez (Coords.), *Movilizaciones, protestas e identidades políticas en la Argentina del bicentenario* (pp. 224-240). Buenos Aires: Nueva Trilce.

Friedman, Elisabeth (2012). *Constructing "The Same Rights with the Same Names": The Impact of Spanish Norm Diffusion on Marriage Equality in Argentina*. *Latin American Politics and Society*, 54(4), 29-59. Doi:10.1111/j.1548-2456.2012.00171.x

Garwood, Eliza (2016). *Reproducing the homonormative family: neoliberalism, queer theory and same-sex reproductive law*. *Journal of International Women's Studies*, 17(2), 5-17.

González Vélez, Ana et al. (2018). *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos*. La campana 'con mis hijos no te metas' en Colombia, Ecuador y Perú. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Hermansen, Pablo y Fernández, Roberto (2020). *Photo-ethnography and Political Engagement: Studying performative subversions of public space*. *Dearq*, 26, 100-109. <https://doi.org/10.18389/dearq26.2020.11>.

Internacional human rights law clinic, sexual diversity in El Salvador (2012). *A Report on the human rights situation of the LGBT community*, University of California, Berkely, School of Law. https://www.law.berkeley.edu/files/IHRLC/LGBT_Report_English_Final_120705.pdf

Iosa, Tomas y Rabbia, Hugo (2011). *Definiciones divergentes de la estrategia de visibilidad en el movimiento LGTB cordobés*. Íconos. Revista de Ciencias Sociales, 39, 61-77.

IUDOP (2019). *Boletín de prensa, año XXXIV, N°1, Universidad Centroamericana J.S. Cañas*, San Salvador, El Salvador.

Israël, Liora (2001). *Usages militants du droit dans l'arène judiciaire: le cause lawyerin*. Droit et société, (3), 793-824.

Israël, Liora (2009). *L'arme du droit*, Paris, Les Presses de Sciences Po, coll. Contester, 154.

Jiménez Bolaños, José (2017). *Matrimonio igualitario en Costa Rica: los orígenes del debate 1994-2006*. Revista de Ciencias Sociales (CR), 1, (155), 157-172. <https://www.redalyc.org/journal/153/15352346010/html/>.

López, Jairo Antonio (2018). *Movilización y contramovilización frente a los derechos LGBTI. Respuestas conservadoras al reconocimiento de los derechos humanos*. Estud. Sociol, 36 (106), 161-187. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-64422018000100161&lng=es&nrm=iso >.

Maire, Thierry (2018). *Le mouvement LGBTI à El Salvador: entre homonormatisation et identité excentrique*. En Frédéric Pungnière-Saavedra y Jacques Fischer-Lokou (Eds.), *Marginalité: échec ou utilité sociale?*. Louvan-la-Neuve : EME éditions.

Maire, Thierry (2021). *Le mouvement lesboféministe au Salvador: résistance à l'homonormativité et identité politique*. CRISOL, Université de Nanterre. (El movimiento lesbofeminista en El Salvador: resistencia a la homonormatividad e identidad política, a publicar a finales de 2021, tda).

Matus, Silvia (2011). *Rebeldía, transgresión, persistencia y resistencia*. La lucha por los Derechos Humanos de Las Lesbianas en El Salvador. <http://mujeresycambio.blogspot.com.br/2011/11/rebeldia-transgresionpersistencia-y.html>

Moreno Sánchez, Ángel, y Pichardo Galán, José (2006). *Homonormatividad y existencia sexual. Amistades peligrosas entre género y sexualidad*. Revista de Antropología Iberoamericana, 1 (1), 143-156.

Moscovici, Serge (1979). *Psychologie des minorités actives*. Madrid: Morata.

Murillo, Álvaro (2020). *Una batalla sin fin: Costa Rica abraza*

al matrimonio, igualitario, Semanario Universidad. <https://semanariouniversidad.com/pais/una-batalla-sin-fin-costa-rica-abraza-al-matrimonio-igualitario/>

Oliver, Pamela y Johnston, Hank (2020). *What a Good Idea! Frames and Ideologies in Social Movement Research*. Mobilization, 5.

Paternotte, David (2012). *La juridification ou le droit comme matrice de l'action collective: la revendication du droit au mariage entre personnes du même sexe*. Politique et Sociétés, 31 (2), 93–112. <https://doi.org/10.7202/1014353ar>

Pelisse, Jérôme (2005). *A-t-on conscience du droit? Autour des Legal Consciousness Studies*. Genèses, 59 (2), 114-130. <https://doi.org/10.3917/gen.059.0114>

Piatti-Crocker, Adriana y Pierceson, Jason (2018). *Unpacking the Backlash to marriage equality in Latin America*. Comunicación presentada en el congreso anual de la Western Political Science Association, Mars 2018, San Francisco. http://www.wpsanet.org/papers/docs/crocker_pierceson_wpsa.pdf

Prearo, Mauricio (2014). *Le moment politique de l'homosexualité*. Lyon: Presses universitaires de Lyon.

Pew Research Center (2014). *Religion in Latin America, Widespread change in a historically Catholic Region*. <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>

Raison Du Cleuziou, Yann (2011). *Le Secours catholique et les forums sociaux: une politisation incrémentale (2003-2010)*. Critique internationale, 50(1), 73-89. <https://doi.org/10.3917/crui.050.0073>

Revillard, Anne. *Entre arène judiciaire et arène législative: les stratégies juridiques des mouvements féministes au Canada*. En Jacques Commaille y Martine Kaluszynski, *La fonction politique de la justice* (pp. 145-163). Paris: La Découverte.

Sáez, Macarena y Moran Faundes, Juan (2016). *Sexo, Delitos y Pecados, intersecciones entre religión, genero, sexualidad y el derecho en América Latina*. Washington DC: Center for Latin American and Latino Studies, American University.

Setton, Damián (2015). *La construcción de identidades judías LGBT a través de prácticas diaspóricas. Estudio sobre organizaciones judías LGBT en América latina*. Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro), 21, 25-52. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2015.21.04.a>

Setton, Damián (2016). *Análisis de las articulaciones entre judaísmo y gaycidad en judíos gays*. Revista de Ciencias Sociales, segunda época, 8 (30), 13-34. <http://www.unq.edu.ar/catalogo/391-revista-de-ciencias-sociales-n-30.php>

Snow, David et al. (1986). *Frame Alignment Processes, Mobilization, and Movement Participation*. American Sociological Review, 51 (4), 64–81. <https://doi.org/10.2307/2095581>.

Vaggione, Juan Marco (Ed.) (2008). *Diversidad Sexual y Religión*. Córdoba: Ferreyra Editor

Vaggione, Juan Marco & Jones, Daniel (2015). *La política sexual y las creencias religiosas: el debate por el matrimonio para las parejas del mismo sexo* (Argentina, 2010). *Revista de Estudios Sociales*, 51, 105-117. <http://journals.openedition.org/revestudsoc/8832>

Welsh, Patrick (2020). *Representación mediática de las personas LGBTQ en seis países de América Latina y el Caribe*, Fundación Arcus, marzo, disponible: <https://www.arcusfoundation.org/wp-content/uploads/2020/03/Arcus-Representaci%C3%B3n-medi%C3%A1tica-de-las-personas-LGBTQ-en-seis-paises-de-America-Latina-y-el-Caribe-1.pdf>

Wieviorka, Michel (2000). *La différence*. Paris: Balland.

Wilson, Bruce (2009). *Rights Revolutions in Unlikely Places: Costa Rica and Colombia*. *Journal of Politics in Latin America*; 1 (2), 59–85.

Wilson, Bruce y Gianella-Malca, Camila (2019). *Overcoming the Limits of Legal Opportunity Structures: LGBT Rights' Divergent Paths in Costa Rica and Colombia*. *Latin American Politics and Society*, 61, Special Issue 2 (State Transformation and Participatory Politics in Latin America), 138-163.

Wolowic, Jeniffer. M., et al. (2017). *Chasing the rainbow: lesbian, gay, bisexual, transgender and queer youth and pride semiotics*. *Culture, health & sexuality*, 19(5), 557–571. <https://doi.org/10.1080/13691058.2016.1251613/>

AUTOETNOGRAFÍA: TESTIMONIOS DE LA VULNERABILIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LA COMUNIDAD LGBT+ DE EL SALVADOR DURANTE LA PANDEMIA DE COVID-19

Carlo Brando Zepeda*

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Ellos son dotados de razón y conciencia y debe actuar el uno con el otro en un espíritu de hermandad.¹

* No tengo ningún conflicto de intereses que revelar. Algunos nombres, detalles y órdenes de eventos han cambiado para proteger la privacidad de las personas. Si bien me gustaría poder incluir fotografías de los hermosos rostros que inspiran estas historias, las omití con el mismo propósito. Además, quiero hacer saber que el manuscrito original de este ensayo lo escribí en inglés, esta es una traducción al español de la versión original. Agradezco a todas las personas que se ofrecieron desinteresadamente a formar parte de este proyecto; sus historias y voces deben ser escuchadas y sus contribuciones son inestimables. También me gustaría agradecer al Dr. Amaral Arévalo su invitación a contribuir a este extraordinario proyecto. A Daniel Freed por su continuo amor, paciencia y apoyo. También a Levi, por ser mi compañero fiel. Y a mi amigo, Dr. Olivier Salès, por su valor y su amistad sin fronteras. Gracias. No pondré en cursiva mi uso del español/inglés dentro y a lo largo de este artículo, excepto para denotar énfasis, o para enfatizar la voz de algún contribuyente. Pretendo señalar siempre y cuando sea posible que mi idioma no es “Otro”. Considero que ambas lenguas, mi español nativo y mi inglés adoptado, forman parte de lo que soy. El idioma es indispensable para definirme como inmigrante, y como persona de color queer legalmente transformada en ciudadana estadounidense, y que vive en Estados Unidos desde 1982.

1 Artículo I. La Declaración Universal de Derechos Humanos. (1948). The United Nations Department of Public Information, Nueva York, 2. https://www.ohchr.org/en/udhr/documents/udhr_translations/eng.pdf

No hay un día en este país en que las personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero y queer no seamos objeto de constantes amenazas de muerte, acoso verbal y físico, actos homofóbicos y actos violentos al azar, extorsión y discriminación debido a nuestra identidad expresión de género y orientación sexual. La gente ve nuestra identidad de género y orientación sexual como una amenaza a su masculinidad o feminidad porque, en El Salvador, incluso las mujeres son culpables de ser despiadadas con las personas LGBTIQ+. A veces estas cosas ocurren delante de la policía, que prefiere ignorar los gritos de auxilio porque muchas veces ellos mismos instigan el acoso o violencia. Es lamentable ser testigo de cómo la gente común se niega a defender o a involucrarse cuando una persona LGBTIQ+ está siendo abusada por un grupo de pandilleros o por un hombre heterosexual “machista” homofóbico que no reconoce nuestra dignidad como seres humanos. Cuando acudimos a los servicios sanitarios, las enfermeras y algunos médicos del hospital nos tratan con asco y nos dicen cosas terribles que no dirían normalmente a un hombre o una mujer heterosexual. Con la pandemia, las cosas han empeorado para nosotros porque la gente ha estado en cuarentena dentro de sus casas durante mucho tiempo y está frustrada, así que saca sus frustraciones con nosotros, nos escupen en la cara, dándonos puñetazos o pateándonos cuando caminamos por las calles. Muchos hombres, sobre todo, están enojados porque están desempleados; están enojados con el gobierno de Bukele por no ayudar más económicamente a las familias. Los hombres están enfadados con sus esposas y la vida hogareña. Sin embargo, por la razón que sea, me ven a mí [*un hombre gay*] o a una mujer transgénero, y descargan su ira sobre nosotros. Toda esta situación de COVID-19 nos hizo más vulnerables a la violencia, el acoso, el VIH y la muerte. El Salvador es un lugar peligroso para una persona homosexual o transgénero, con o sin la pandemia de COVID-19. Algunos de mis amigos LGBTIQ+, cansados del acoso y de la peligrosa situación de nuestro país, decidieron emigrar a Estados Unidos. No les culpo por irse, porque si yo tuviera el dinero y el valor para hacerlo, también me iría. Bukele se postuló a la presidencia prometiendo muchas y nuevas oportunidades y protección para todos, incluida la comunidad LGBTIQ+; en cambio, ha creado polarización, división y ha infundido el miedo en muchas personas. No hay promesas de ningún cambio o avance en nuestro país, y continúa siendo el mismo que ha sido durante mucho tiempo. (Benjamín Alcázar, estudiante de cuarto año de universidad, comunicación personal, 17 de julio de 2020).²

2 Se utilizó un seudónimo para proteger su privacidad y evitar cualquier amenaza potencialmente peligrosa. La entrevista se realizó en inglés a través de Zoom. Mi énfasis en *cursiva*.

Desde el 10 de diciembre de 1948 cuando la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) fue adoptada y proclamada por la Resolución 217 A (III) de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU),³ las palabras encabezamiento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos han proporcionado el mapa guía señalando la ruta para la permanencia que manifiesta, “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos” (p. 71). Una declaración que nadie, incluyendo un Estado, puede negar, violar o ignorar.

A nivel mundial, varios derechos humanos han sido violados como resultado de la aparición de un coronavirus identificado en 2019 como SARS-CoV-2, que ha causado una pandemia de enfermedades respiratorias, comúnmente conocida como COVID-19. La publicación oficial del brote de COVID-19 en la ciudad de Wuhan, en la provincia de Hubei, puso al mundo en pie de alerta. Aunque los primeros casos se notificaron en diciembre de 2019, de ahí el nombre de COVID-19, apenas el 30 de enero de 2020 la Organización Mundial de la Salud (OMS) afirmó que era de transmisión de persona a persona a partir de muchos casos diferentes fuera de China y, en este sentido, la OMS declaró una crisis de salud pública mundial por el brote del nuevo virus. La pandemia ocupó un espacio en el discurso público y en la cobertura de los medios de comunicación tradicionales y sociales que son muy necesarios para avanzar en la igualdad de las personas lesbianas, gays, bisexuales y transexuales (LGBTIQ+)⁴ creando nuevas

3 Declaración Universal de los Derechos Humanos: Adoptada y proclamada por la Resolución 217 A (III) de la Asamblea General de la ONU del 10 de diciembre de 1948. Texto: Documento de la ONU A/810, p. 71. *Refugee Survey Quarterly*, 27(3). 149–182. <https://doi.org/10.1093/rsq/hdn037>

4 Como de costumbre, he deliberado cuidadosamente sobre el dogma del acrónimo adecuado a utilizar. En el pasado y en el contexto de El Salvador he usado LGBT (Lesbianas, gay, bisexuales y personas trans); sin embargo, a lo largo del texto de este ensayo utilizaré el acrónimo LGBTIQ+. Hasta hace unos años, la *American Psychiatric Association/Asociación Americana de Psiquiatría* y con la publicación del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM-5/Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales, DSM- Volumen 5* (2013), la intersexualidad se consideraba un trastorno, es decir, el hecho de tener características sexuales intermedias entre las consideradas típicas en el hombre y en la mujer. Sabemos que hay hombres y mujeres con órganos sexuales definidos, pero quizá ignoramos que algunas personas nacen con características sexuales que no son como las conocemos. Los rasgos sexuales de las personas intersexuales varían; pueden ser indistintos, parecer masculinos y femeninos al mismo tiempo, no ser en absoluto masculinos ni femeninos, o no ser ni masculinos ni femeninos. Hoy en día, la conceptualización de la intersexualidad se está transformando a medida que se amplía el conocimiento de la biología humana y aumenta el conocimiento de la diversidad de sexo y género. La definición del término/concepto “queer” que utilizo cuando escribo en el idioma

oportunidades para el avance de las agendas políticas anti-LGBTIQ*. Lamentablemente es el caso de El Salvador, que, bajo un nuevo gobierno con corrientes populista, se niega a discutir la ciudadanía y los derechos de los salvadoreños LGBTIQ*.

Los años 2020, 2021 (y 2022, tal vez) figurarán sin duda en todos los futuros libros sobre la historia de la salud pública, y la pandemia del COVID-19 será examinada y explorada en ellos como, quizá, la pesadilla más importante de la salud pública desde que se divulgó el primer informe sobre VIH (Virus de Inmunodeficiencia Humana) en 1981. Sin embargo, es la esperanza de muchos que figure como un nuevo capítulo en los libros sobre salud, política pública y derechos humanos. Aunque la tasa de mortalidad todavía se está evaluando, el sufrimiento de millones de personas en todo el mundo es insuperable. En julio de 2021 worldometers.info contabilizó las muertes, superando la marca de los 4 millones. En El Salvador, según el sitio web oficial del Gobierno de El Salvador COVID-19, hubo 2.613 muertes reportadas; la división política dentro de las naciones, y los desafíos médicos ya han presentado muchas lecciones de las que aprender.

Personalmente, una de las lecciones debería ser reconocer sin prejuicios el derecho a la salud como un derecho constitucional y humano para todos los ciudadanos. Esta lección merece una mayor atención cada vez que los gobiernos (inter)nacionales elaboran sus presupuestos anuales y debería considerarse como un derecho humano fundamental sin el cual no se puede ejercer ningún otro derecho en las crisis de salud pública, e incluso después de haber encontrado una solución-cura médica.

En El Salvador y varias otras naciones de la región, el COVID-19 marcó el comienzo de estrictas medidas autoritarias y la supresión de las libertades civiles por parte de los gobiernos nacionales. La comunidad de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, intersexuales

español es la definición utilizada por el National LGBT Health Education Center/ el Centro Nacional de Educación en Salud LGBT (2018), un programa del Instituto Fenway. Ellos lo definen así: (Queer) (adj.) – “Un término que algunos usan para describir a las personas cuyas identidades de género u orientación sexual se encuentran fuera de las normas sociales, con un término general que las abarque a todas”. Algunas personas piensan que el término *queer* es más fluido e incluyente que las categorías tradicionales para orientación sexual e identidad de género. Debido a su uso histórico como término despectivo, no todos los miembros de la comunidad LGBT, usan el término *queer*. El signo “más” (+) representa una lista en constante crecimiento cada vez mayor de palabras/términos que la gente utiliza para describir su propia orientación sexual o su identificación de género. Existen diversas variantes del acrónimo LGBTIQ+. Personalmente, el uso del símbolo “+” reconoce que es casi imposible enumerar todos los términos que la gente utiliza actualmente, no solo en El Salvador, sino en todo el mundo para autoidentificarse.

y queer (LGBTIQ+) de El Salvador se enfrentó con una terrible crisis médica, económica, social y además política. Antes de la existencia de la pandemia del coronavirus (COVID-19), la política y la discriminación social y cultural generalizada provocaron las consiguientes disparidades en los derechos médicos y los resultados de la atención médica de las personas LGBTIQ+. Estas disparidades preexistentes en la atención médica de las personas LGBTIQ+ y los resultados de los enfoques de cierre estricto se han visto exacerbados, desde entonces, por la pandemia de COVID-19. La atención médica que se pasa por alto una y otra vez en los debates más amplios sobre las personas LGBTIQ+ y la pandemia es un problema social de mayor envergadura; las discrepancias en la atención médica de las personas LGBTIQ+ se han visto amplificadas por la pandemia y van a aumentar la desigualdad social, económica y política de las personas LGBTIQ+ a escala nacional.

Este ensayo revela brevemente la erosión y el debilitamiento de las protecciones y restricciones de los derechos humanos de personas LGBTIQ+ por parte del actual gobierno en medio de la pandemia de COVID-19. Cabe destacar que estas restricciones han tenido y siguen teniendo un fuerte impacto sobre uno de los grupos más vulnerables y discriminados de la sociedad salvadoreña. Son estas restricciones las que me llevaron a utilizar entrevistas –testimonios, documentos escritos compartidos por algunos de los colaboradores y documentos encontrados en bases de datos de investigación en línea y en bases de datos en bibliotecas de Estados Unidos y El Salvador. Quiero dejar claro y declarar el uso del concepto “Derechos Humanos” a lo largo de este documento. El significado y el uso previsto se basan en la idea de encuadre formulada por la Secretaria de Estado Hillary Clinton en Ginebra en 2011 cuando pronunció un discurso con motivo del Día Internacional de los Derechos Humanos. La Secretaria Clinton declaró: “Los derechos de los homosexuales son derechos humanos y los derechos humanos son derechos de los homosexuales”.⁵ Si bien el concepto de “los derechos de los homosexuales son derechos humanos” para ciertas personas puede sonar mejor como un eslogan en una camiseta que como un organismo político y judicial institucionalizado en las Naciones Unidas. El fundamento del

5 Ver la grabación de video y leer la transcripción de su discurso, consulte el Departamento de Estado de los Estados Unidos. <https://20092017.state.gov/secretary/20092013clinton/rm/2011/12/178368.htm#.YWepT4CquUY>.

Lea el artículo archivado del *Washington Post* por el acuerdo de Ginebra de Clinton: “Los derechos de los homosexuales son derechos humanos”. Por Jonathan Capehart, 7 de diciembre de 2011.

concepto se basa en la creencia de que los derechos son inherentes a todos los seres humanos y que todos los seres humanos tienen acceso a sus derechos.

La pandemia actual nos ha recordado la necesidad crítica de lograr un equilibrio entre la protección de la salud pública y los derechos humanos. De hecho, la salud es un derecho humano fundamental y universal (DUDH, 1948). La “salud como derecho humano” está consagrado en la legislación, la política y los acuerdos internacionales. La relación entre los derechos humanos y la salud es dual; los derechos humanos pueden apoyar la salud (o su falta o abuso pueden tener consecuencias desastrosas para la salud), mientras que la salud es importante para el logro de los derechos humanos (DUDH, 1948).

Las actitudes homofóbicas profundamente fijadas, frecuentemente acompañadas de formas inadecuadas de protección legal-jurídica contra la discriminación basada en la orientación sexual y la identidad de género, se reconocen en todas las regiones del mundo, y El Salvador no es una excepción. Este escenario coloca a las personas LGBTIQ+ salvadoreñas en situaciones de gran vulnerabilidad. Muchas personas son perseguidas, sometidas a formas extremas de discriminación, estigmatización y a la alarmante realidad de la violencia en diferentes partes del mundo por su orientación sexual, identidad y expresión de género.

Esto a pesar de los avances sociales, culturales y humanos en muchas naciones, donde Latinoamérica no es la excepción. En las últimas tres décadas, los derechos humanos de las personas LGBTIQ+ particularmente, y en este caso en El Salvador, pero también en los países que vivieron conflictos armados a partir de los años 70, 80 y hasta los 90, han evolucionado y desarrollado una serie de cambios y prácticas beneficiosas a favor de la protección integral, el reconocimiento de la diversidad de orientaciones sexuales y la garantía de los derechos civiles y humanos de las personas LGBTIQ+.

Sin embargo, en los últimos dos años y medio, y desde la elección y juramentación el 1 de junio del 2019 del presidente Nayib Bukele, el avance de los derechos fundamentales de las personas LGBTIQ+ en El Salvador ha recibido poca o ninguna atención por parte de la administración presidencial. Para muchos miembros de la comunidad LGBTIQ+, sus derechos han sido perjudicados, ignorados, irrespetados y devaluados. Especialmente, pero no exclusivamente, al inicio de la pandemia del COVID-19, durante todo el periodo de cuarentena e incluso en la actualidad. Por ello, las personas LGBTIQ+ se encuentran en una situación de especial vulnerabilización y este ensayo intentará exponer algunas de estas cuestiones de una forma íntima, humanista, y personal.

El testimonio⁶ que abrió este texto es preciso y objetivo en un sentido personal-individual, ya que revela una parte de la verdad colectiva y de la realidad de una nación y de un pueblo en constante transformación social, política y económica, que incluye no solo el peligro de erosión a la protección de los derechos humanos, sino también de la vida. Elegí utilizar la escritura testimonial para este ensayo porque la categorización genérica de su narrativa tiene una larga tradición en América Latina, a partir de la década de 1960 con los grupos periféricos oprimidos (periféricos en lugar de marginados)⁷

6 La palabra “testimonio” en español tiene la connotación de un acto de decir la verdad en un sentido religioso o legal: dar testimonio significa testificar, ser veraz. La autoridad ética y epistemológica del *testimonio* se deriva del hecho de que debemos suponer que su narrador es alguien que ha vivido en su persona, o indirectamente a través de las experiencias de amigos, familiares, vecinos u otras personas significativas, los hechos y las experiencias que él o ella narra. Lo que da forma y significado a esos hechos, lo que los convierte en *historia*, es la relación entre la secuencia temporal de esos hechos y la secuencia de la vida del narrador o narradores, articulada en la estructura verbal del texto testimonial. Véase, Beverley (2004). El énfasis es mío.

7 Nota para el lector. “Marginalización” y “marginado” implican connotaciones negativas. Siempre que las personas asignan términos que generalmente transmiten connotaciones negativas a cualquier grupo de personas, lo más probable es que a algunas personas les resulte más fácil usar la palabra o término para reforzar aun más las connotaciones negativas sobre una persona o grupo de personas. En el ámbito académico, en aulas llenas de estudiantes de posgrado, los profesores suelen utilizar el término “marginales” cuando se refieren a poblaciones de personas subrepresentadas. Los ejemplos de poblaciones subrepresentadas pueden incluir, entre otros, aquellos que son pobres, grupos étnicos, idioma, raza, orientación sexual, nivel socioeconómico, desempleo o capacidad física (David, 2013). Por lo tanto, utilizaré a lo largo de este ensayo el término “periferia” o “periférico” en lugar de “margen” o “marginado”; basándome en los conceptos desarrollados por el sociólogo Immanuel Wallerstein (1974), para su Teoría de los Sistemas Mundiales. Se basa en la perspectiva de desigualdad económica y no de necesidades humanas o de explotación de la vida de la población mundial. Es un enfoque de la historia mundial y del cambio social que sugiere que existe un sistema económico mundial en el que algunos países se benefician mientras otros son explotados. Los sociólogos modernos suelen describir a las naciones menos industrializadas del mundo como “periféricas”, en referencia a su posición marginada en la economía mundial. Este modelo reconoce los beneficios mínimos de los que gozan los países de bajo estatus en el sistema mundial. Según Wallerstein, los países centrales (por ejemplo, Estados Unidos, Japón, Alemania) son países dominantes y capitalistas que se caracterizan por sus altos niveles de industrialización y urbanización. Los países centrales hacen un uso intensivo del capital, tienen salarios elevados y patrones de producción de alta tecnología y un menor grado de explotación y coacción laboral. Los países periféricos (por ejemplo, la mayoría de los países africanos y los países de renta baja de América Central y del Sur) dependen del capital de los países centrales y están menos industrializados y urbanizados. Los países periféricos suelen ser agrarios, tienen bajas tasas de alfabetización y carecen de un acceso constante a internet. Los países semiperiféricos (por ejemplo, Corea del Sur, Taiwán, México, Brasil, India, Nigeria, Sudáfrica) están menos desarrollados que los países centrales, pero más desarrollados que los periféricos. Son el

cuando sus voces y sus historias comenzaron a ser contabilizadas en otras formas de literatura académica canónica no tradicional, como la autobiografía, el estudio etnográfico y la novela. En este ensayo intento hacer una crónica del testimonio de sufrimiento y dolor de uno de los grupos minoritarios considerados periféricos, la comunidad LGBTIQ+ salvadoreña durante la pandemia del COVID-19.

Las opiniones y palabras honestas, desgarradoras y críticas de un joven universitario hablan con autenticidad de la experiencia vivida por muchos salvadoreños, LGBTIQ+ y del cambio que debe producirse para que los salvadoreños encuentren y definan quiénes son colectivamente como un pueblo, una unión democrática. Este ensayo no refleja mis creencias o mis valores políticos. Como estudiante y practicante de la ética, las opiniones expresadas son objetivas y son una crítica académica en general que no está directamente relacionada con ningún individuo, en este caso, el presidente Nayib Bukele. No tengo la intención de abordar meticulosamente las maniobras de poder, ni las tácticas autoritarias populistas que adoptó el presidente Nayib Bukele desde su juramentación el 1 de junio de 2019. Podemos leer fácilmente todos los eventos, dramas y rabietas en las redes sociales, las noticias por transmisión via radio y television y las noticias impresas.

Me parece importante iniciar la investigación desde el punto de vista de los oprimidos –los privados de derechos y privilegios– porque a menudo son las vidas y experiencias de las personas desfavorecidas las que proporcionan una visión significativa y una perspectiva única no solo de sus vidas, sino de un conjunto colectivo que vive bajo las mismas circunstancias.

Estoy en mi derecho de expresar que este ensayo tiene un doble propósito: por un lado, contribuir a la producción y ampliación de un campo de investigación cualitativa y de una forma de escritura, presentación y método humanista llamado *autoetnografía*. Hoy en día la autoetnografía sigue siendo relativamente poco practicada en América Latina, a pesar de que el origen de este tipo de investigación, método y escritura se desarrolló en Estados Unidos hace tres décadas. Más importante aún, este ensayo es el producto de cuestionarme a mí mismo mis intenciones de revelar mis propias creencias, inhibiciones, defectos, inseguridades como escritor, y exponer el dolor y la vulnerabilidad de las personas que forman parte de esta autoetnografía.

amortiguador entre los países centrales y los periféricos. Véase, Wallerstein (1974).

El Salvador es un país pequeño con 6.525.831 millones de habitantes (ONU, 2019). Es el país más pequeño y densamente poblado de Centroamérica. Es hermoso, con extensas colinas onduladas de color verde esmeralda donde crecía el café, que alguna vez fue un bien valioso, deseado por muchas personas y que dio a conocer a El Salvador en todo el mundo. Las 191 millas de su costa pacífica son la envidia de quienes han nadado en el cálido y poderoso oleaje que esculpe la silueta de esta próspera tierra montañosa que, desde 1821 cuando se independizó, ha luchado por encontrar y definir su verdadera identidad. Esta diminuta franja de tierra tiene una historia brutal y violenta, donde la paz fue una promesa fugaz y donde hoy los salvadoreños están hambrientos de nuevas oportunidades.

Este ensayo es profundamente personal y, en cierta manera, un compromiso personal con la comunidad LGBTIQ+ de El Salvador, a la que respeto, apoyo, y con la que me identifico mucho antes de iniciar mi interés por estudiarla y hacer una crónica de sus luchas, su falta de visibilidad y representación política, y su constante progreso. Utilizo la autoetnografía como método, los testimonios y la escritura en primera persona como medio para ofrecer una pequeña mirada a las experiencias vividas por las personas LGBTIQ+ salvadoreñas desde la aparición del coronavirus, que los Centros para el Control y la Prevención de Enfermedades de los Estados Unidos (CDC) denominaron coronavirus del síndrome respiratorio agudo severo 2 (SARS-CoV-2; antes llamado 2019-nCoV) (CDC, 2019). COVID-19 en El Salvador y la erosión de sus derechos humanos desde el inicio de la presidencia de Nayib Bukele en junio de 2019. La autoetnografía es un método de análisis y herramienta de investigación que se ha consolidado como una práctica de investigación científica y ha adquirido en los Estados Unidos el perfil de una amplia influencia académica y disciplinaria. Forma parte de las diversas maneras y formatos para la investigación y el aprendizaje en el campo social, humanista que surgieron a finales de los 80, conocida como el “giro afectivo” (Lara y Domínguez, 2013, p. 104). Para Zúñiga, González y Fierro (2020, p. 3) este “giro” revela a cada participante no como un “yo” racional que habita un cuerpo irracional y que es atravesado por emociones también irracionales, sino como corporeidades, entramados vitales habitados y constituidos por afectaciones e influencias recíprocas. Utilizo mi experiencia vivida, mi “yo” como hombre gay de color, inmigrante en EE.UU. y salvadoreño de nacimiento para catalogar de forma breve pero inmediata la experiencia vivida por las personas LGBTIQ+ en El Salvador.

Ronald J. Pelias (2016) explica que la narrativa personal, etnografía personal, memorias, el ensayo personal y testimonios son posibilidades resonantes en la construcción de relatos autoetnográficos.

ficos (p. 389), especialmente en lo que respecta a la representación del sufrimiento del “Otro”. La otredad es un término que se utiliza en todo el mundo para encapsular las formas en que otras personas son “supuestamente” diferentes a un grupo de personas que se considera sujeta de derechos desde la hegemonía. También se utiliza para describir a las personas que nos mantenemos alejadas de la otredad, porque decidimos que no son sujetos válidos de derechos por ser distintos, ya sea porque son pobres, practican y creen en una religión diferente a la nuestra, o su orientación sexual y expresión de género difieren de las nuestras. El proceso de *Othering* se produce cuando convertimos a nuestros semejantes, a veces incluso a los miembros de nuestra familia, en entidades abstractas de las que podemos distanciarnos o a las que tratamos como menos que humanas. En El Salvador, las personas LGBTIQ+ a menudo se identifican como la otredad.

Este ensayo incluye partes de una serie de entrevistas con actores clave que trabajan en primera línea, defendiendo los derechos humanos, activistas del movimiento LGBTIQ+, víctimas de la violencia y trabajadores de salud pública dedicados al servicio y al mejoramiento de la salud y la vida, especialmente durante una peligrosa y mortal pandemia que ha sembrado el miedo y el caos por todo el mundo. Sus valiosas contribuciones se entretienen a lo largo del ensayo. Egoístamente, este ensayo es un pequeño homenaje a mi buen amigo y defensor de los derechos humanos, Manuel Escalante Saracais, [ex] subdirector del Instituto de Derechos Humanos de la UCA, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. (IDHUCA). El 31 de mayo de 2021, su fallecimiento debido a las complicaciones del COVID-19 fue devastador para su familia, para mí, para la universidad, los estudiantes y para mucha gente en El Salvador.

Antes de continuar con este ensayo, quiero ser transparente y admitir que ha sido un gran desafío decidir qué incluir, qué omitir, qué información fáctica debería usar. Qué entrevistas-testimonios utilizar y cómo editarlos y modificarlos sin destruir su significado, sus intenciones y su valor. Hay decenas de medios digitales locales confiables (El Faro, Revista FACTum, Contrapunto) y fuentes de información extranjeras (The Washington Post, New York Times, Human Rights Watch, IFEX Network, Democracy Now) para lectura informativa constantemente disponibles en momentos abrumadores. La información tiende a reciclarse; por lo tanto, no toda la información es necesariamente nueva. Para evitar que los lectores pierdan interés, cabe mencionar que los dilemas que surgen diariamente por parte del gobierno o las prácticas reaccionistas del presidente Nayib Bukele, y las perplejidades del COVID-19, les propongo a leer las fuentes mencionadas anteriormente. O de otras fuentes fiables de información imparcial y verificable. No pretendo ~~ser~~ un periodista, ni un crítico cultural, sino que solo soy un investigador académico y escritor interesado en los derechos humanos

y otros temas relacionados con la experiencia de las personas LGBTIQ⁺ en El Salvador y en Estados Unidos, y no me considero un experto en política, salud y las formas y estructuras de gobierno en El Salvador o en mi país de residencia, Estados Unidos.

Antes de decidir investigar, diseñar y escribir esta autoetnografía, me planteé dos preguntas: ¿cómo afectaría la pandemia de coronavirus a la comunidad LGBTIQ⁺ y cómo las estrictas regulaciones de cuarentena domiciliar implementadas por una nueva forma de gobierno con tendencias autocrático-populista limitarán los derechos y libertades fundamentales de los ciudadanos LGBTIQ⁺ en El Salvador? Desde el comienzo de la pandemia COVID-19 en noviembre de 2019 y, ahora bien, pasado el 2020 y entrado el 2021, la expectativa de los salvadoreños, homosexuales o no, era que el gobierno y las instituciones de salud pública prestasen mucha atención a las comunidades vulnerables. Las cifras elevadas de VIH en la comunidad LGBTIQ⁺ significan que más personas pueden tener el sistema inmunitario debilitado, lo que las hace más susceptibles y vulnerables a las infecciones por COVID-19.

Es más, y admito que cuando escribo un ensayo de este estilo y con significado personal temo la idea de escribir algo y nunca poder retirarlo, específicamente cuando se trata de representar partes de la vida de personas que sé que viven en realidades vulnerabilizadas y oprimidas. Comenzar la investigación desde el punto de vista de los oprimidos (la otredad), los desfavorecidos, es vital porque a menudo son sus vidas y sus experiencias las que proporcionan una visión y una perspectiva significativa en la jerarquía no solo de sus vidas, sino de un conjunto colectivo en las mismas circunstancias. Las relaciones humanas complejas pueden hacerse visibles cuando la investigación se inicia en la base de la jerarquía social (Hesse-Biber et al., 2004, p. 16). Esta intersección de testimonio, autoetnografía y escritura en primera persona transforma la experiencia personal como una forma de explorar las prácticas culturales (Ellis, 2005; Goodall, 2000). Estos métodos se transforman en la poderosa voz de los oprimidos, ya que ellos –con su voz auténtica– narran los abusos internos a los derechos humanos ejecutados por un Estado identificado como autoritario-populista, la discriminación social y la estigmatización en medio de una pandemia de tipo mortal.

Además, me aterra la forma en que los lectores puedan reaccionar e interpretar mis puntos de vista, el uso de mi “yo” y mis observaciones que son particularmente mías. Soy un salvadoreño de nacimiento que reside en los Estados Unidos desde 1982, por lo tanto, no vivo ni experimento las condiciones de vida cotidiana sociales, políticas y económicas actuales de las que escribo en este ensayo. Sin

embargo, admito que mi crítica es imparcial y pido disculpas si les resulta narcisista o autocomplaciente.

En el centro de esta autoetnografía es la memoria y el yo, siempre situado culturalmente, se convierte en una herramienta exploratoria, una apertura afectiva y cognitiva para la indagación cultural y crítica (Pelias, 2016, p. 389). La pandemia de COVID-19 provocó una crisis global de salud, además ha problematizado el trabajo de campo, parte integral de la etnografía, cuyo eje primordial es la noción de viaje (Krotz, 1991, p. 50) a una cultura entre lo propio o lo ajeno. Esta autoetnografía se concentra en la cultura y la comunidad LGBTIQ+ salvadoreña, a la que considero conocer bien y me identifico con ella. Krotz (1991) menciona que es posible realizar una investigación etnográfica aun dentro de la cultura a la que pertenece el investigador, especialmente si este mantiene una actitud de asombro y un análisis en la retrospectiva, en el recuerdo de su cultura de origen (p. 55). Viví en El Salvador durante dieciocho años y me da una pequeña ventaja para afirmar algunos puntos basados en la experiencia de vida y otros basados en la investigación.

Desde que salí de El Salvador en 1982, cuando estaba siendo devastado por una Guerra Civil, en las últimas dos décadas y media mis visitas a mi tierra natal han sido frecuentes y a veces se han prolongado durante largos periodos. En ocasiones, durante estas visitas he convivido con las maravillosas personas con las que cola-boro y que detallo en mis historias. Mis intenciones en este ensayo son hacer algo significativo, productivo y veraz que hable de mí y del ser salvadoreño y, desde la distancia, me considero un miembro de la comunidad LGBTIQ+ salvadoreña. Estas intenciones auténticamente sinceras. Mi experiencia personal y profesional de participar y llevar a cabo investigaciones altamente sensibles con grupos vulnerables, estigmatizados, empobrecidos y sistemáticamente minorizados es extensa; sin embargo, no representar adecuada, correcta y significativamente la información sensible, íntima y personal que se comparte conmigo es una fuente de mucha ansiedad, sea yo un experto o no.

Lo que me atrae de utilizar métodos cualitativos como la autoetnografía para realizar una investigación etnográfica con comunidades vulnerabilizadas, particularmente la comunidad LGBTIQ+ salvadoreña, es que el posicionamiento de los métodos cualitativos, que no prescriben afirmaciones sobre fórmulas, indicadores o cálculos numéricos que a veces los métodos cuantitativos transforman la existencia de una persona en un número o una estadística. En cambio, su objetivo es dar una descripción que recorre a veces a los cinco sentidos y a comparaciones metafóricas-analogías para que el lector pueda conceptualizar plenamente lo que se describe. Hacer uso

de una narrativa evocadora, utilizar el lenguaje figurado para narrar las cosas, las situaciones de una manera más interesante. Un relato de un evento o una experiencia individual o colectiva. La crítica más común sobre la autoetnografía y el autoetnógrafo es la incapacidad para emprender el análisis tradicional de la abstracción y la generalización. En autoetnografía, Ellis y Bochner (2000, p. 744) explican que “el modo de contar historias es similar a la novela o biografía y, por lo tanto, fractura los límites que normalmente separan las ciencias sociales de la literatura [...] el texto narrativo rechaza el impulso de abstraer y explicar”. Carolyn Ellis (2004, pp. 195-196) sostiene que las autoetnografías contienen elementos analíticos en el sentido de que “cuando las personas cuentan historias, emplean técnicas analíticas para interpretar sus mundos”. Me pareció correcto que la autoetnografía ejerciera este relato porque es mi esfuerzo por escribir siempre desde el corazón, con empatía. Pelias (2016, p. 389) afirma que los escritores autoetnográficos pueden hacer una diferencia “positiva” cuando “escribimos desde el corazón de nuestra humanidad, para ser honestos y auto reflexivos, reconocer los riesgos para nosotros y los demás en nuestra construcción, permitir que nuestro cuerpo tenga una presencia hablante y crear un mundo mejor y más ético”. Estoy interesado en articular las emociones e intenciones de las personas LGBTIQ+ para crear vidas significativas y abogar por condiciones humanas y de vida superiores cuando El Salvador y el mundo se están recuperando de una pandemia peligrosa y letal.

Tradicionalmente, el testimonio ha permitido que las voces ignoradas y silenciadas hablen y se secuchen generalmente a través de un interlocutor que actúa como transcriptor y, a menudo, como editor. En mi opinión, era natural utilizar este género narrativo original ya que las voces impresas en este ensayo pertenecen a personas que carecen de los medios para compartir sus historias directamente con una audiencia dentro y fuera de su país. En El Salvador, las personas LGBTIQ+ siguen siendo un grupo desfavorecido, fuera o en la periferia del sistema hegemónico de la sociedad, ya que la mayoría vive en la pobreza y es víctima de discriminación por los marcadores sociales de orientación sexual, identidad y expresión de género. La discriminación en el ámbito familiar, en las escuelas, en el mercado laboral, en los organismos policiales, en los hospitales, así como legislaciones discriminatorias, y la violencia motivada por prejuicios culturales y sociales, colocan a las personas LGBTIQ+ en El Salvador en situaciones de gran vulnerabilización.

La estructura y el estilo de este ensayo se apartan del modelo tradicional de investigación en ciencias sociales, y las limitaciones dentro de los marcos del proyecto muestran que mi discusión no es

de ninguna manera profunda; aun así, incluyo los principales temas que pertenecen tanto a lo investigado, lo analizado, como a este investigador. Reconozco que, en esta autoetnografía, la cronología de eventos no sigue un conjunto lineal particular, dado que los procesos de investigación autoetnográfica no son lineales ni secuenciales. La autoetnografía como método brinda la capacidad de interrumpir las normas tradicionales de representación, tejiendo a través de narrativas descriptivas el pasado, el presente y el posible futuro, mientras que, al mismo tiempo, rompe los encantadores silencios culturales sobre temas tabú o exige rendiciones de cuentas: la verdad. Espero que a lo largo de este ensayo pueda aportar algunos puntos de reflexión y, tal vez, contribuir a nuevas formas de abordar y documentar la investigación realizada entre personas desempoderadas y desfavorecidas que han sido relegadas a existir en las periferias de una sociedad que puede ser cruel, y muchas veces intolerante. Principalmente, Adams (2012) aclara que una excelente autoetnografía ayuda a mejorar la vida (p. 191) para nosotros y los demás cuando la voluntad de extender nuestra generosidad incluye abogar por soluciones a las injusticias sociales y promover mejores condiciones de vida, implica vivir una vida consciente de la justicia social y con propósito.

En gran parte este ensayo trata sobre la esperanza, las revelaciones y la liberación, palabras que inscriben el sufrimiento de un pueblo agotado, y una comunidad que existe en una situación de gran vulnerabilidad. Las palabras utilizadas en este artículo son para responsabilizar a los poderosos que usan falsedades bajo la premisa de hacer el bien. Las palabras aquí expresadas son penetrantes, inolvidables, reclaman justicia, igualdad y demandan el ejercicio y respeto de los derechos de las personas LGBTIQ+ salvadoreñas. Personas generosas, resilientes, fieles, desafiantes y sobrevivientes. Igualmente, es importante mencionar la protección, la seguridad y el bienestar en su totalidad de esta comunidad porque es lo que El Salvador significa para mí. El presente ensayo trata en cierta medida de un país geográfica y emocionalmente cubierto de heridas no cicatrizadas y de aflicciones aún no remediadas de un pasado turbulento y un presente caótico. Se trata de una nación y su gente, que siempre sueña con nuevas formas de acabar con las deplorables condiciones sociales, políticas, y económicas que afectan la vida cotidiana de una población que espera que la justicia se revele y poder avanzar-perdonar, pero nunca olvidar.

Las personas LGBTIQ+ de todo el mundo están muy familiarizadas con el fenómeno de la vergüenza y el estigma provocado por las epidemias. En los albores de la crisis del VIH/SIDA, la comunidad global LGBTIQ+ fue aterrorizada, demonizada e ignorada durante

años, lo que resultó en la devastadora pérdida de vidas en la comunidad LGBTIQ+, principalmente entre hombres homosexuales. El prejuicio sexual, la homofobia y las actitudes negativas hacia los hombres homosexuales y bisexuales, agravados por la inacción de los gobiernos, fueron los culpables de la pérdida masiva de varias vidas de personas LGBTIQ+.

Tres elementos permanecen claros. En primer lugar, el mundo está en llamas, tanto en sentido figurado como literal, y todo lo que se puede hacer es esperar y ver qué hace COVID-19 a continuación. En segundo lugar, los derechos humanos son fundamentalmente un vínculo con la salud mundial en el contexto de la pandemia de COVID-19 (Sekalala et al., 2020, p. 1). Después de casi dos años de bloqueos, muchos protocolos para hacer frente a la pandemia, a veces creando confusión entre el público, las cosas en todo el mundo están explotando de formas nunca imaginadas. El tercer y último elemento es urgente y debe revisarse, “el Estado tiene una enorme deuda con la población LGBTIQ+” (Georgetown, 2017). El Estado debe reconocer y reparar las injusticias y violaciones de derechos humanos del reciente pasado y el presente en el caso de El Salvador. Un llamado a la acción y la reforma es una necesidad urgente en El Salvador.

Los gobiernos tienen el deber legal de proteger a todos. Pero demasiados todavía se niegan a reconocer la injusticia de la violencia y la discriminación homofóbica. Necesitamos documentar este problema y compartir información con los Estados con regularidad para su discusión y acción (UN Department of Public Information, 2021).

El secretario general condenó enfáticamente todos los ataques contra las minorías sexuales en todo el mundo, validando que “las personas LGBTIQ+ históricamente han enfrentado y continúan enfrentando discriminación y violencia en muchos aspectos de sus vidas” (UN Department of Public Information, 2021). La violencia contra las personas LGBTIQ+, y en particular contra las mujeres trans en El Salvador, se debe a una combinación de factores sociales y culturales. La exclusión, la violencia, la discriminación en el ámbito familiar, en las escuelas, el lugar de trabajo, en los hospitales y la sociedad en general. Falta de reconocimiento de su identidad de género; ocupaciones informales que las colocan en mayor riesgo de violencia; y un alto grado de criminalización por parte de la sociedad y las autoridades. El Secretario General de la ONU pidió un cambio de paradigma del discurso intolerante en las actitudes de muchos Estados e individuos hacia esta población específicamente.

NO ES LA PRIMERA PANDEMIA

Era la segunda vez que me alojaba en mi hotel favorito, el Hotel Árbol de Fuego. Es pequeño, pintoresco y ecológico, ubicado en Antiguo Cuscatlán, municipio con el mayor Índice de Desarrollo Humano en el país, por lo cual es tranquilo y seguro. El pequeño hotel con exuberantes jardines tuvo que suspender sus operaciones para seguir las políticas nacionales de cuarentena –todos los empleados se fueron a casa– una situación desgarradora para los miembros del personal y los propietarios. Al igual que millones de otras pequeñas empresas en todo el mundo, el pequeño hotel ecológico sufrió pérdidas financieras sustanciales debido a la crisis económica provocada por la pandemia de COVID-19. Por otra parte, el pequeño hotel fue víctima de

... las extremas medidas de cuarentena tomadas por el gobierno, que llevaron a la paralización de sectores productivos, lo que provocó una disminución de los ingresos, y un efecto colateral en la actividad económica, como ha ocurrido en el resto de las economías del mundo (Zamora, 2020).

El decreto de cuarentena nacional obligatoria implementado por Bukele promovió efectos significativos en la vida cotidiana de la población que ya sufría el desempleo y la pobreza mucho antes de la llegada de la pandemia por COVID-19.

Mientras me dirigía desde el hotel por la Avenida Antiguo Cuscatlán a la calle del Cantábrico, ambas calles, y la mayoría de las calles de la capital, suelen estar excesivamente congestionadas, esta vez la situación era notablemente diferente. Las aceras mostraban escasos signos de vida. Los escasos sonidos apagados en la distancia y el lúgubre paisaje me recordaron que crecí en El Salvador, devastado por la guerra civil, desde mediados de la década de 1970 hasta 1982, cuando mi hermana menor y yo emigramos a Estados Unidos. Los recuerdos de aquellos días de antaño creciendo y viviendo en el Cantón Los Planes de las Delicias en el Departamento de La Paz nos llevaron a aprender a existir y a resistir en el silencio, el miedo y la oscuridad. Escribir sobre crecer y vivir en la pobreza, dentro de las periferias, y resistir las luchas de la vida diaria es fácil para mí porque las viví en “carne propia”.⁸

8 El uso de este modismo adverbial en un trabajo académico suele ser tachado o visto como un lenguaje perteneciente a Otros o procedente de los subalternos. Según el lexicógrafo Manuel Seco (2011) es preferible utilizar variantes como “en propia carne” o “en carne viva”. En su traducción al inglés “to live in the flesh” o “to live in fullness”. Cualquiera de estas variantes según Seco es correcta de utilizar. Personalmente, el significado que le doy es el de un sentimiento de *ser profundo o doloroso*.

Una vez dentro del histórico campus, su exuberante paisaje tropical con majestuosos árboles con brillante hojas de color verde esmeralda haciendo alarde de flores rojas ardientes, buganvillas brillantes casi neón-púrpura trepando por un edificio y palmeras bailando de lado a lado. Los sonidos de la naturaleza combinados con el ambiente sombrío insistían en que algo siniestro mantenía a los estudiantes, profesores y personal alejados de la UCA.

A nivel mundial y en este contexto en El Salvador, la enfermedad del coronavirus-COVID-19 dominó todos los aspectos de la vida en 2020 cuando la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró el 30 de enero de 2020, el brote de COVID-19 una emergencia sanitaria global (Gallegos, 2020; Wee et al., 2020). Luego, el 11 de marzo de 2020, la OMS declaró al COVID-19 una pandemia, su primera designación de este tipo desde que declaró la influenza H1N1 una pandemia en 2009 (New York Times, 2020). Con el tiempo, la pandemia evolucionó, sorprendiendo a gobiernos poderosos, derrumbando economías débiles e instituciones desprevenidas en muchas naciones, incluido El Salvador. La pandemia avanzó a lo largo del año y continuó creando caos y, finalmente, a principios de 2021 con la llegada de las vacunas dio la sensación de finalización, pero continuó agregando desafíos.

La pandemia de COVID-19 es quizás el desafío de salud pública más crítico desde que apareció por primera vez el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA) a fines de 1980. Sin embargo, no es la primera vez que la humanidad ha vivido y sobrevivido a una epidemia de proporciones globales. La enfermedad del coronavirus es un desafío global incomparable que ha provocado desigualdades por igual en todas las regiones del mundo. COVID-19, al igual que otras pandemias globales del pasado, ha contribuido a una amplia gama de violaciones de derechos fundamentales en todo el mundo, particularmente en El Salvador. Durante la orden nacional de quedarse en casa, la cuarentena domiciliar obligatoria, muchos ciudadanos creen que no fue una medida de salud; en cambio, fue, para muchas personas, un castigo por no seguir las ordenes presidenciales de Nayib Bukele.

La pandemia más famosa fue la peste bubónica (1346-1353), atribuida a *Yersinia pestis*, que mató a aproximadamente 50 millones de personas en todo el mundo (Johnson y Mueller, 2002). Sándor (2020, p. 385) confirma la existencia de una serie de pandemias “La Peste Negra provocó alrededor de 100 millones de muertes entre los siglos XIV y XVII en Asia y Europa. En 1918-1919, la pandemia de gripe española causó aproximadamente entre 50 y 100 millones de muertes en todo el mundo”. Y hace 45 años, desde que “los primeros

casos de síndrome de inmunodeficiencia adquirida (SIDA)⁹ se informaron a finales de 1980, principios de 1981. La infección por el virus de la inmunodeficiencia humana (VIH) se convirtió en una pandemia mundial” (Joint United Nations Programme on HIV/AIDS, 2006). En El Salvador, muchas vidas homosexuales todavía sufren la estigmatización como resultado del VIH/SIDA. Resulta triste decirlo, pero la actual pandemia de coronavirus puede ser solo un ensayo general de las próximas plagas.

MIS MÉTODOS: AUTOETNOGRAFÍA, COMPRENSIÓN AUDITIVA Y ESCRITURA VULNERABLE

Orlando Francisco (29) es gay, vive con sus padres en Santiago Nonualco, una comunidad pobre del Departamento de La Paz. La conversación o entrevista informal tuvo lugar en su casa el 23 de junio de 2021, y sigue:

Cuando me arrestaron alrededor de las 7:30 de la mañana, la calle estaba tranquila, excepto por un par de perros hambrientos que buscaban algo para comer. Iba de camino a la panadería a comprar pan francés para desayunar. Estaba a dos casas de distancia cuando un grupo de policías salió de una camioneta y pidió que me detuviera. Lo hice, y me hicieron algunas preguntas como “¿De dónde vienes?” “¿Qué haces en la calle en contra de estar fuera de tu casa?” “¿Vuelves a casa de la discoteca?”

A todas estas preguntas tuve respuestas precisas. Sin embargo, la única pregunta que me desconcertó fue, “¿Eres homosexual o travesti?” Eso me enojó un poco porque ¿por qué me preguntan eso? Me dijeron que iría a un centro de contención de cuarentena en La Libertad por violar la ley. Me metieron en la parte trasera de la camioneta de la policía con una bolsa de lona en la cabeza, asfixiándome y haciéndome sentir como un criminal. Todo el tiempo los tres policías estuvieron haciendo bromas sobre los homosexuales, tomaron mi pan y se lo comieron. Pasé 32 días en el centro, donde estaba abarrotado y traumatizante porque parecía una granja de pollos sucia. El olor de la basura, la orina y excrementos no recogidos era constante y se extendía por toda el área.

Además, algunos tipos me insultaron, robaron y amenazaron con violarme. Di positivo y me enfermé, pero nadie buscaba cuidar a las personas enfermas. Fue terrible, y desde entonces,

9 En 2019, el número estimado de personas que viven con el VIH en El Salvador ascendió a 27 mil, frente a los 25 mil pacientes VIH positivos del año anterior.

no he vuelto a ser el mismo. Tengo pesadillas, y ahora prefiero quedarme en casa que salir por miedo a que vuelva a pasar por lo mismo (Orlando Francisco, comunicación personal, 23 de junio de 2021).

Cuando me senté por primera vez en mi escritorio de mi casa, en Coconut Grove, el barrio más histórico de Miami –es también uno de los más bellos–, presioné el teclado para iniciar este texto; ese día, el sitio digital oficial del gobierno de El Salvador COVID-19¹⁰ afirmó que había 2.710.883 personas vacunadas, con dos dosis 1.473.461, y se informaron diez muertes (Valle, 2020, p. 2). El primer caso confirmado de COVID-19 se hizo público el 18 de marzo de 2020 (Paz, 2020). Pronto mi ensayo siguió cambiando, transformando ya que la prensa—diversos medios de comunicación que reportaban todo acerca de la pandemia y la variabilidad del régimen de Bukele siguieron publicando nueva información a pesar del acoso del gobierno y las amenazas de silenciar a los medios. Al final de este trabajo, las cifras serán diferentes, y el presidente, hijo de un millonario, seguirá publicando sus rabinetas y múltiples novedades falsas en las redes sociales.

Personalmente, sabía que usar los testimonios sería una experiencia de afirmación de vida para mí y para aquellos que hicieron valiosas contribuciones a mi texto. Los testimonios son una forma de reflexionar sobre las perspectivas de los testigos que no se han escuchado en el pasado. Son un desafío y oportunidad únicos para dar voz a los que creen no tienen voz, pero nunca propongo hablar oficialmente por ellos, ya que los testigos pueden hablar por sí mismos. Anthony Kushner (2006) señala que, a pesar de sus múltiples dimensiones, los testimonios se han utilizado generalmente de forma demasiado restrictiva. Los testimonios han servido principalmente para ilustrar las estadísticas mortales de la persecución y el genocidio, como en el caso del Holocausto. Kushner sostiene que los testimonios deben ser explorados como historias de vida con su propia “dinámica interna” (p. 276) e indica que los historiadores fueron lentos en apreciar la “historia desde abajo” (p. 277) desconfiando de las pruebas ofrecidas por personas que en muchos casos no tenían educación formal o no pertenecían a una clase privilegiada e influyente. Por último, esta autoetnografía describe la brutalidad que sufren las personas LGBTIQ+ y muestra parte de la lucha por

10 El Gobierno de El Salvador estableció un sitio de información en línea para ver información actualizada sobre COVID-19 y encontrar recursos y ubicaciones donde las personas pueden hacerse la prueba o vacunarse. El sitio es <https://covid19.gob.sv>

sobrevivir la intensa efervescencia política, económica y social que domina el presente de El Salvador.

Como muestra el testimonio de Orlando Francisco, las dos libertades más comúnmente restringidas durante la pandemia han sido la libertad de movimiento y la libertad de acceso a la atención médica. Las libertades afectan a miles de personas, principalmente a los pobres que viven en comunidades aisladas, comúnmente situadas geográficamente en zonas remotas del país y a quienes tienen empleo informal. El testimonio de este joven refleja las muchas y a menudo brutales y controvertidas realidades que en 2020/21 violaron los derechos humanos de una gran porción de la población en El Salvador. El testimonio de Orlando Francisco permite a los lectores presenciar las crueldades que endurecieron a las personas LGBTIQ+ dentro y fuera de los centros de contención.

El testimonio de Orlando Francisco refleja cómo un individuo puede alejarse de una situación terriblemente personal sin sentir remordimiento y venganza hacia nadie. Con su testimonio, sostengo que es indispensable escuchar las narrativas de opresión y la epistemología de los discriminados que a menudo son silenciados, omitidos de la historia e ignorados para reconocer la “presencia de los ausentes” (Gaborit, 2007, p. 204). Basado en las conversaciones para este proyecto con activistas y miembros de la comunidad LGBTIQ+ salvadoreña, cabe señalar que consideran que desde los debates polémicos provocados por la epidemia del VIH/SIDA, la voz de los que sufren, de los periféricos y oprimidos está ausente en el discurso de la protección y el respeto a los derechos humanos durante la pandemia de COVID-19. Considerada como el nuevo desafío de salud pública mundial desde que en 1981 el primer estudio de caso que detalló un grupo inusual de casos de neumonía entre hombres homosexuales alertó al mundo sobre el SIDA-Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida.

La gran sorpresa que encontré una vez que comencé a tomar forma los primeros conjuntos de párrafos del ensayo fue cuánto podría incluir. En el momento de escribir este ensayo, ya estábamos en el vigésimo mes de la primera crisis sanitaria. Junto con varias distinguidas personalidades académicas, que habían escrito informes perspicaces e informativos sobre la pandemia de COVID-19 en el país (Arévalo, 2020; Guevara Rosas, 2020; Orellana, 2020) mis pensamientos se sentían como si estuviera en el ojo de un huracán. Constantemente preguntándome: “¿Qué dejo fuera y qué incluyo de mis conversaciones con activistas, médicos y defensores de los derechos humanos en El Salvador?” “¿Por qué me dedico a este tema en constante evolución?” “¿Cómo hago justicia a las voces,

las verdades y cómo saco a la luz algunas de las injusticias que sufren muchas personas dado el limitado número de palabras que podría utilizar?” Esas fueron algunas de las preguntas que me hice durante el proceso de redacción, y espero poder hacerles justicia.

Una por una, comencé a conectar palabras, construyendo oraciones, algunas tenían sentido y otras las consideraba una locura. Con cada suave toque de una letra en el teclado las palabras y los recuerdos comenzaron a formular un nuevo diseño de investigación. Aún fiel a la investigación cualitativa, porque mis intereses de investigación son interdisciplinarios, Denzin y Lincoln (2005) me convencieron de que la investigación cualitativa “atravesaba disciplinas, campos y temas” (p. 3), por lo que la autoetnografía es valiosa para el estudio de la situación humana (Pace, 2012, p. 2). Una de las características que me atrae de la escritura de la autoetnografía es la capacidad de escribir utilizando “*mi voz*”, el “*yo*” de la reflexión y la primera voz dentro del texto, aunque a veces provoque la exposición a la crítica y al juicio como reafirma Ellis (2004), cuando “el autor suele escribir en primera persona, convirtiéndose en el objeto de la investigación” (p. 30). De esta manera puedo escribir en un estilo que incluye mis reflexiones en la construcción y desarrollo de un trabajo de tipo biográfico como este ensayo. Franco Ferraroti –figura señera en el desarrollo del método biográfico– afirma en una entrevista concedida en 1986, “La tesis central es que es posible leer una sociedad a través de una biografía” (Iniesta y Feixa, 2006, p. 11) especialmente cuando “*yo*”, el autor, me considero un miembro participante de esa comunidad y desde un punto distante de la sociedad de la que escribo.

Antes de continuar, sería valioso describir brevemente por qué llamo a este trabajo una autoetnografía. Este ensayo es un intento de producir una autoetnografía; como escribe Norman Denzin (1997) en *Interpretive ethnography: Ethnographic practices for the twenty-first century*, “la autoetnografía pasa por alto el problema de la representación invocando una epistemología de la emoción, moviendo al lector a sentir los sentimientos del otro” (p. 228). Además, como lo explica Leon Anderson (2006) “El género de la escritura autoetnográfica que se ha desarrollado comparte las sensibilidades posmodernas, especialmente el escepticismo hacia la representación del “otro” y el recelo ante la generalización del discurso teórico” (p. 377). Este proyecto intenta introducir una narrativa concisa, precisa, que contrasta las experiencias emocionales expresivas y convincentes de las personas que sufren, y un texto que se niega a ser una “abstracción” Ellis y Bochner (2000, p. 744). La autoetnografía requiere una narrativa considerable, reflexiva y sensata, así como habilidades reveladoras y expresivas.

Este texto no es un texto que de alguna manera formula un paradigma teórico que “ejemplifica la etnografía dentro de este paradigma de abstracción” (Anderson, 2006, p. 374). La autoetnografía se planifica, desarrolla y describe conscientemente como investigación (Pace, 2012, p. 2). Carolyn Ellis y Arthur Bochner (1996), fundadores y activos promotores del género de la autoetnografía, la consideran como uno de los caminos por excelencia para “entrar el significado de lo que la gente piensa, siente, y hace” (Ellis, 2004, p. 68 como aparece en Blanco, 2012). Los autoetnógrafos han planteado que la fidelidad narrativa personal y la descripción cautivadora de las experiencias emocionales subjetivas crean una resonancia emocional con el lector que es el objetivo clave de su erudición.

Además, quiero enfatizar el valor legítimo de la autoetnografía en la academia y la literatura, ya que constituye una práctica de investigación rigurosa, matizada y legítima (Adams y Ellis, 2013, p. 31). Y Carolyn Ellis declara el significado cuando dice, “la autoetnografía es un género de escritura e investigación autobiográfico que [...] conecta lo personal con lo cultural” (Ellis y Bochner, 2003, p. 209). Joel Feliu y Samuel Lajeunesse (2007, p. 267) coinciden en que es un género que

... muestra diferentes niveles de consciencia que conectan lo personal con lo cultural. Es una mirada que recorre un camino de ida y vuelta entre lo social y lo personal. En esta ida y vuelta, la frontera entre lo personal y lo social se diluye.

Igualmente, Richardson (2003) coincide al expresar que los autores cuentan relatos sobre su propia experiencia vivida, relacionando lo personal con lo cultural (p. 512); con esto, adquiere importancia la narrativa personal oral y las reminiscencias-los recuerdos para la investigación. Sin los relatos escritos por autoetnógrafos de las experiencias de vida de esos grupos de los que siento que soy miembro, estas historias, la cultura y el contexto cultural no tendrían un lugar adecuado en la investigación tradicional de las ciencias sociales y humanas.

Decidí que el estilo de escritura más auténtico para emplear para este proyecto era la escritura testimonial. Se identifica y se usa ampliamente en América Latina para revelar la periferia y dar voz a los oprimidos, silenciados y las luchas de los explotados. La escritura testimonial es una categorización general que ha sido analizada por sus similitudes narrativas, estructurales y estilísticas con otras formas ortodoxas de discurso literario –novela, autobiografía, memorias y la etnografía– y por la identidad ambigua de su voz narrativa. América Latina se ha leído como parte de una larga tradición de textos narra-

dos y producto de momentos históricos críticos, más recientemente en naciones que emergen de conflictos armados donde las violaciones de derechos humanos eran inmensurables. La escritura testimonial ha producido tradicionalmente textos que intentan priorizar la vida de los pueblos vulnerables y en la periferia y sus historias de vida. Los textos que suelen asociarse a la escritura testimonial son la *Biografía de un cimarrón* (1966) de Miguel Barnet, considerada por la academia norteamericana como el primer testimonio, y cuya dualidad autor-editor crea la primera retórica teórica del género. Hasta no verte *Jesús mío* (1969) de Elena Poniatowska, el testimonio cuyo engendro autoconsciente otorga un ejemplo para el estudio más crítico del proceso mediador. En la década de los años 80 el género de la escritura testimonial estalló con *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* (1982) de Omar Cabezas Lacayo, un ejemplo esencial de la narrativa guerrillera, donde el autor intenta la creación de una voz narrativa revolucionaria, que representa una recuperación de la historia nicaragüense y una reconciliación de las distintas voces americanas. Y en 1983, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, de la antropóloga Elisabeth Burgos-Debray y Rigoberta Menchú, se convirtió no solo en el testimonio más leído, sino también en el más controvertido, antologado, que sugirió la posibilidad del colapso de los gobiernos militares en América Latina, en este caso Guatemala, y la crónica de las atrocidades perpetradas contra los grupos étnicos oprimidos. Yúdice (1991) afirma que la escritura testimonial comparte varios rasgos con lo que actualmente se llama posmodernidad: el rechazo a los discursos totalitarios o marcos imperantes de interpretación del mundo y la creciente importancia de lo marginal (p. 17). La escritura testimonial es capaz de lo que los textos “neutrales” no logran: “llegar al corazón de los hombres” (Gideon Hausner, como aparece en Wieviorka, 2006, p. 390). En la investigación, la promoción y la emancipación de los derechos humanos, la evidencia escrita basada en la narrativa, otro nombre para la escritura testimonial, en general, y en las últimas tres décadas, ha recibido cada vez más valor.

Para teorizar el sufrimiento humano y fomentar la defensa, podría utilizar los enfoques analíticos en la teoría crítica y fundamentada para formular un análisis teórico de las luchas de aquellos sobre los que escribo en este ensayo. Steven Pace (2012) ofrece un resumen práctico de la teoría afirmando que “la teoría fundamentada es un proceso de investigación para construir una teoría sobre un fenómeno mediante la recopilación y el análisis sistemático de datos relevantes” (Charmaz, 2006; Creswell, 2009; Dey 1999; Pace, 2012). Como la teoría fundamentada puede construir un fenómeno, las teorías liberales de

las relaciones internacionales y el derecho internacional afirman que la influencia más fundamental en la cooperación internacional no es el poder relativo, sino un aumento de la protección nacional de los derechos humanos (Burley, 1993; Moravcsik, 1992). Alternativamente, en teoría crítica, Wheeler (2005, p. 2) pregunta cómo se construyen nuestras ideas sobre el sentido común y reconoce el imperativo de cambiar el mundo. Es un acto humano de resucitar un aliento y dar vida a las palabras torturadas que explican sus vidas en un país polarizado donde una pandemia ha causado dolor y desesperación entre la comunidad LGBTQ+.

Además, decidí dejar que las personas contaran sus historias usando un lenguaje con el que se sintieran más cómodas. Una vez que se alteró la transformación de la investigación, decidí no escribir este ensayo en el estilo monótono académico en tercera persona que tiende a ser distanciador. Como afirman Bochner y Ellis (2016) sobre el uso de la escritura en tercera persona, “niega a los lectores la oportunidad de entablar un diálogo con la existencia del escritor y con la suya propia” (p. 82). Ciertamente no quería escribir usando un “estilo de escritura opaco” (Clayton, 2015) con disposición “elitist” o pretensión. Afortunadamente, mi escritura sigue siendo personal, incluye la objetividad, neutralidad, y la modestia, es honesta, creativa, y universal. Mi escritura se transforma constantemente para adaptarse a las necesidades de un proyecto específico y una audiencia sencilla pero instruida. Considero que la autoetnografía es el instrumento adecuado para cualquiera que busque escribir una historia genuinamente desde el punto de vista de quienes actualmente viven en el periférico, en medio de la pobreza y las penurias que la sociedad les inflige.

Espero que mi ensayo refleje cómo un investigador puede producir un relato autoetnográfico evocador y sanador a través de un estilo de escritura personal que exprese el desarrollo de la experiencia vivida de quienes sufren vergüenza, estigmatización, trauma, violencia, y discriminación de formas que probablemente no se logren en las formas tradicionales de escritura de investigación. La autoetnografía es un estilo de escritura donde la vulnerabilidad, la emoción, la defensa y la realidad se combinan a la perfección. El estilo es subjetivo, honesto, creativo y se transforma constantemente para adaptarse a las necesidades de un proyecto y un público específico. Dentro de este trabajo están los sentimientos, frustraciones, alegrías y agonías de un grupo diverso de personas LGBTQ+ intrépidas y algunos aliados. Personas que, a pesar de las amenazas de muerte, el acoso político, los encierros obligatorios, la pobreza, la discriminación social, la periferia, la violencia, la falta

de protección, y el silencio presionaron más allá de sus silencios forzados o autoimpuestos.

EL POPULISMO Y SUS ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Cada mañana, cuando el sol se asomaba entre las enredaderas de flores moradas que colgaban de una pérgola, cualquier sonido humano se silenciaba. Los únicos humanos que había eran uno de los empleados del hotel y yo. Mientras tomaba un trago del café recién hecho –un plato con unas rodajas de plátanos fritos, una pequeña porción de casamiento-mezcla de frijoles y arroz y dos huevos revueltos me miraban fijamente. Sin embargo, en esta mañana en particular, mi mente está desconcertada por el espectáculo que, desde el 1 de junio de 2019, pone a la democracia y a la democratización en El Salvador en peligro de colapsar o desmayarse si los poderes Ejecutivo y Legislativo continúan abusando de sus poderes.

El Salvador y su agrietado pasado violento son sinónimos de abusos a los derechos humanos y al terror político extremo décadas antes y años después de la Guerra Civil. Durante los años de la Guerra Civil, los salvadoreños denunciaron abiertamente y sin miedo todas las violaciones y abusos de los derechos humanos. El investigador y experto en sistemas políticos y [dis]funciones salvadoreñas Ladutke (2004) afirma que “la libertad de expresión y la libertad siguieron siendo un privilegio (después de 1992) más que un derecho universal en El Salvador de posguerra” (p. 2). Lamentablemente, en 2021 El Salvador sigue siendo sinónimo de abusos contra los derechos humanos y la violencia extrema. Human Rights Watch (HRW) lo confirma en su Informe Anual de 2019; El Salvador se ganó el dudoso título de tener “una de las tasas de homicidio más altas del mundo” (HRW, 2019). El Salvador es peligroso y “la impunidad por los abusos del gobierno es la norma” (HRW, 2021). Hoy en El Salvador, la libertad de expresión, movimiento, reunión y el derecho a ser uno mismo se pueden circunscribir fácilmente con solo presionar un botón en una plataforma de redes sociales, principalmente Twitter. Al inicio de su presidencia, Bukele anunció el establecimiento de Twitter como un instrumento de difusión de información del Poder Ejecutivo, siendo más ejecutivo incluso que el diario oficial.

Recientemente la Federación Internacional de Derechos Humanos (IFHR) publicó un comunicado donde 60 organizaciones de la sociedad civil denunciaron y condenaron las agresiones a los derechos humanos por parte del gobierno de El Salvador,

El deterioro de la situación de los derechos humanos se debió al abuso de poder del presidente Nayib Bukele y su partido y al desmantelamiento en curso de las entidades públicas y los controles nacionales que estarían en condiciones de prevenir los abusos de poder internos (IFHR, 2021).

El deterioro de los derechos humanos (IFHR, 2021) en El Salvador es el resultado de las batallas políticas internas que tienen lugar en los pasillos de las instituciones gubernamentales entre las tres ramas del gobierno y un presidente histriónico. El deterioro de los derechos humanos resultante del poder ejecutivo autoritario no necesita de expertos en economía, intervención extranjera o titiriteros externos para medir las malas condiciones humanas que enfrentan hoy los salvadoreños mientras el COVID-19 devasta la diminuta nación centroamericana.

El párrafo 2 del artículo 2 de la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH, 1948) sienta las bases para que los Estados sigan: “Los estándares normativos de los derechos humanos internacionales obligan a todos los gobiernos a respetar, proteger y cumplir los derechos humanos de todas las personas en su territorio”. Moravcsik (1995) reafirma que para abogar por la democratización y esperar resultados realistas en el ámbito de la protección de los derechos humanos por parte de un Estado, “acciones internacionales para aumentar el éxito nacional en la protección de los derechos humanos solo cuando alteren los cálculos nacionales de los gobiernos” (p. 160).

“El presidente más cool del mundo” (Meléndez-Sánchez, 2021)¹¹ parece ignorar el peligro que corren las personas LGBTIQ⁺ por la falta de protección contra ataques violentos, asesinatos y la discriminación persistente que comienza en la oficina presidencial y se filtra hasta llegar a los jóvenes groseros que se burlan de un hombre gay cuando este camina por la calle. De 1993 a 2018, más de 700 casos de asesinatos de personas LGBTIQ⁺ y las autoridades no han investigado, ni resuelto un par y cuyos responsables han quedado impunes. Estos no son números oficiales, ya que los registros de muertes violentas de personas LGBTIQ⁺ comenzaron a ser registrados de forma más sistemática hasta la década de 2010. Bukele, como el primer ministro húngaro, Viktor Orbán, avanzó en la acumulación de poder antes de que el coronavirus llegara a la pequeña nación. El presidente y su administración establecieron un tono de miedo, terror, pánico y confusión al declarar rápidamente el aplazamiento inmediato de todas las actividades relacionadas con el empleo, la educación y los sectores industriales que no se consideran esenciales. Independientemente de

11 Etiqueta asignada por Manuel Meléndez-Sánchez, editor de Slate Magazine. Meléndez-Sánchez también acuñó el término “*autoritario milenarismo*” para describir las formas de gobierno del presidente Nayib Bukele en El Salvador. Para leer más: <https://slate.com/news-and-politics/2021/08/nayib-bukele-salvador-millennial-dictator-authoritarianism.html>

sostener la existencia de procesos que deben contar con la aprobación final de la Asamblea Nacional, la Constitución Nacional y el sistema de justicia, comenzó a gestarse la acumulación de su poder. Ha hecho afirmaciones de que sus políticas draconianas y sus decisiones son solo para proteger el bienestar de los salvadoreños.

Algunos críticos comparan los enfoques de gobierno draconianos de Bukele con los utilizados por el primer ministro húngaro, Viktor Orbán, quien ha discutido abiertamente los futuros objetivos autocráticos que pretende cultivar en su país. Yasmeeen Serhan reportera de la revista *The Atlantic* informó que Orbán había justificado sus planes invocando la soberanía nacional y la seguridad nacional (2020). Orbán ha utilizado la crisis de COVID-19 para aumentar su control político al marginar al parlamento y gobernar por decreto (Hopkins y Hall, 2020 como aparece en Bieber, 2020). El poder político de Orbán aumentó, como informó Guasti (2020), el 30 de marzo de 2020, la Asamblea Nacional de Hungría aprobó una ley que permite a Orbán gobernar por decreto. No pueden ocurrir elecciones, elecciones parciales o referendos durante un estado de emergencia (pp. 51-53). Desde 2010, cuando comenzó su segunda etapa como primer ministro de Hungría, Orbán ha impuesto políticas consecuentes y hostiles a las personas LGBT+ y a los inmigrantes, y ha aumentado constantemente su control del soborno público húngaro tomando medidas drásticas contra la prensa, la academia y el poder judicial.

Bukele parece estar adoptando los fallos antidemocráticos instituidos y ejecutados por sus homólogos Daniel Ortega en Nicaragua y Manuel Maduro en Venezuela. Según Moisés Rendon del Centro de Estudios Estratégicos e Internacionales (CSIS), el régimen de Maduro en Venezuela tiene la peor capacidad de prueba de COVID-19 en América Latina, capaz de realizar al momento de redactar este ensayo solo alrededor de 264 pruebas por semana –con grandes retrasos en la recepción de resultados (CSIS, 2020). Desde que COVID-19 fue declarado una pandemia global, la respuesta del gobierno de Nicaragua a la pandemia de COVID-19 ha sido quizás la más errática de cualquier país del mundo hasta la fecha (Mather et al., 2020). Los nicaragüenses saben que la verdad de la crisis del coronavirus seguirá siendo desconocida.

En 2021, la migración forzosa para escapar de las dificultades económicas, la desigualdad, la pobreza, la discriminación, la violencia policial, la extorsión de las maras, la corrupción endémica, la violencia impugnada al Estado y las maras nacidas en Estados Unidos, siguen siendo una alarmante pandemia nacional.

TRATANDO DE ASFIXIAR LA DEMOCRACIA

Según muchos críticos políticos y un gran número de ciudadanos desde su elección como presidente de la república Bukele ha hecho más por tratar de asfixiar la democracia del país que por dar aliento para reconstruirla, como prometió hacer durante su campaña presidencial. Una de las escenas de actuación política más impactantes tuvo lugar el 9 de febrero de 2020, cuando Bukele entró en los pasillos de la Asamblea Legislativa flanqueado por tropas de las fuerzas militares de El Salvador provistas de chalecos antibalas y armas automáticas listas para la guerra. Estas dramáticas escenas fueron una actuación con el único fin de intimidar a los diputados y diputadas para que emitieran un voto favorable a sus planes de gobierno mientras su gobierno avanza sin causas ni repercusiones. Entre otros hechos, Bukele ha expulsado a los jueces independientes del más alto tribunal del país. Después de un aumento en los asesinatos en abril de 2020, Bukele otorgó poder formalmente a las fuerzas militares para que ejercieran la fuerza letal contra los miembros de las maras a los que se culpa por el aumento en los asesinatos. Las imágenes de prisioneros semidesnudos sentados en filas sobre un piso de concreto en medio de una pandemia enviaron mensajes urgentes de acción a gobiernos extranjeros, organizaciones de derechos humanos y activistas de todo el mundo. Para un país con un historial crónico de violencia, conflicto interno y muerte, entender a la oposición como una amenaza es extremadamente preocupante.

La primera sorpresa, en referencia a la pandemia de COVID-19, del gobierno de Bukele fue instituir una cuarentena domiciliar obligatoria a nivel nacional el 17 de marzo de 2020. Para muchas personas, la cuarentena fue un desafío porque una persona por hogar podía salir a comprar alimentos y medicamentos. Algunos que vivieron los años de la guerra civil admiten que las políticas estaban entre las más estrictas que habían experimentado anteriormente. Los salvadoreños tuvieron que vivir un largo confinamiento, muchos no pudieron ver a sus familiares y, en muchos casos, no pudieron dar el último adiós a quienes perdieron la vida por esta enfermedad altamente transmisible. Luego, Bukele ordenó por decreto presidencial el confinamiento obligatorio de 30 días o más en centros de contención para quienes lograron regresar al país antes de que entrara en vigor el cierre.

Pero esto no sería todo, Bukele procedió y extendió el poder y la autoridad a las fuerzas de seguridad y la policía para hacer cumplir la orden nacional de permanecer en el hogar y detener a las personas acusadas de violar la cuarentena domiciliar. Los detenidos fueron transportados a cualquiera de los pocos “centros de contención” de cuarentena que se encontraban superpoblados desde el inicio de la cuarentena domiciliar. Las estrictas medidas de confinamiento y enci-

erro provocaron el cierre de empresas y la pérdida de miles de puestos de trabajo, exponiendo a muchos salvadoreños por primera vez a la vulnerabilidad y a cruzar el umbral de la pobreza, lo que obligó a muchos de ellos a abandonar sus hogares y vivir en la calle.

Los centros de contención se convirtieron en centros de transmisión de la enfermedad por la falta de protocolos de cualquier tipo, y no se disponía de espacio para el distanciamiento físico. Más allá de la ilegalidad del procedimiento, la mala gestión de los centros de contención también producía la escasez de alimentos, y el hacinamiento también provocó la falta de productos sanitarios, creando así una situación caótica dentro de los centros de contención. La falta de accesibilidad higiénica causó graves problemas médicos a los detenidos y sus familias e incluso provocó la muerte de algunas personas mientras estaban en “cuarentena”. La Sala Constitucional recordó al Poder Ejecutivo que no puede restringir la libertad de circulación sin la previa promulgación de una ley por parte de la Asamblea Legislativa. Además, la custodia forzosa de personas durante un mes en centros de contención era/es inconstitucional.

Al 28 de abril de 2020, había 2.323 personas detenidas por violar la cuarentena. Información recopilada por el diario El Faro muestra que la cantidad de personas que han sufrido limitaciones a las libertades personales es casi siete veces mayor que la cantidad de casos confirmados de COVID-19 (Guevara, 2020). El resumen ejecutivo (2020) del Observatorio Universitario de Derechos Humanos de la UCA (OUDH) indica que el gobierno reconoció oficialmente la detención de 2.424 personas al 9 de mayo (Gobierno de El Salvador, como aparece en el Resumen Ejecutivo, p. 4) durante el período de cuarentena domiciliar obligatoria. Sin embargo, hay indicios de detenciones adicionales que el gobierno no informó en la suma final.

Con base en el registro histórico reciente, las fuerzas militares tienden a ignorar la existencia de los derechos humanos, lo que genera especulaciones sobre oficiales que cometen violaciones de derechos humanos. Como se resume en la información del “Informe de Derechos Humanos” (2020, p. 4) recopilada por IDHUCA, algunas de las violaciones de derechos por parte del régimen de Bukele incluyen:

El derecho a la libertad personal fue el más vulnerado, con 406 denuncias, seguido de la vulneración del derecho a la salud, con 287 denuncias. En cuanto al derecho al trabajo, se presentaron 196 denuncias y 160 denuncias acusaron al gobierno de violar el derecho de acceso a la información.¹²

12 Artículo VI de la Constitución de El Salvador. Ley Especial Transitoria para

A lo largo de la pandemia y el 2020, el presidente declaró numerosos decretos para mantener cierto control de la información sobre la enfermedad, afirmar que la enfermedad está bajo control e influir en las opiniones de los ciudadanos. Amaral Arévalo (2021) en su monumental obra “Doblar Muñecas” De medidas sanitarias a la supresión inconstitucional de derechos ciudadanos en la gestión del COVID-19 en El Salvador, cita al menos 31 decretos emitidos por el Poder Ejecutivo (p. 210). Evidencia de un gobierno en desorden y tratando de aprender a gobernar una nación democrática mediante ensayo y error.

Para el actual gobierno salvadoreño, criticado internacionalmente por gobernar con tendencias autoritarias durante la pandemia del coronavirus, la protección y validación de los derechos humanos de toda la población debe ser fundamental. En general y sin desigualdad, todas las personas tienen derecho a la protección en ejercicio y goce de sus derechos. Sin embargo, y no exclusivamente en El Salvador, sino en todo el mundo, existen grupos específicos que, por encontrarse sometidos a formas de discriminación, el estigma y la violencia, se encuentran en una situación de especial vulnerabilidad. Para El Salvador, un país en transición después de un largo conflicto armado y donde la democracia todavía permanece en proceso de (re)construcción, promover, proteger, difundir, respetar y garantizar los derechos humanos de las personas lesbianas, gays, bisexuales y transexuales es vital y, en definitiva, necesario de respetar, representar, y valorar. Para un país que intenta curar las cicatrices de un pasado violento, respetar la dignidad de cada persona es, en última instancia, necesario para avanzar. El gobierno de Nayib Bukele necesita tener en cuenta que el reconocimiento de las necesidades especiales para la protección de los derechos universales de las personas LGBTIQ+ se apoya en los principios de igualdad y de no discriminación, columnas fundamentales a la fundación del derecho internacional de los derechos humanos.

Para que el gobierno de Nayib Bukele triunfe, es necesario y crucial desarrollar procesos inclusivos y acciones humanitarias que permitan a la sociedad salvadoreña contemporánea valorar, asumir

contener la pandemia por la enfermedad COVID-19. El 29 de octubre de 2020, la Asamblea Legislativa aprobó la referida ley para establecer las disposiciones para la atención, manejo y control integral de la pandemia. Entre los aspectos regidos por el marco normativo, se encuentra la intensificación de las medidas sanitarias en los lugares de trabajo y el transporte público de pasajeros, la garantía de ingreso al país para los nacionales que se quedaron en el extranjero en un período pandémico, el establecimiento de lineamientos que aseguren la transparencia en el uso de fondos públicos, y el desarrollo de campañas de sensibilización sobre las medidas sanitarias a seguir para contener la propagación del coronavirus. Ver, <https://www.blplegal.com/en/Normative-provisions-based-on-Covid19-Coronavirus-El-Salvador>

y respetar la diversidad social derivada de las distintas orientaciones sexuales, identidades y expresiones de género. Esta plena satisfacción de los derechos humanos debe responder, según Pérez Luño (1979), a la consecución de tres valores: dignidad, libertad e igualdad de las personas (p. 238). El gobierno de Bukele podría realizar actividades enfocadas en visibilizar las cuestiones y demandas de derechos humanos. Crear espacios de formación y sensibilización en derechos humanos para los servidores públicos y generar un currículo escolar para construir una educación moderna sin la influencia de las diversas iglesias de religión. Historicamente, y no solo en El Salvador, pero por todo el continente la Iglesia Católica, y en amplio grado las instituciones evangélicas, son en parte responsables de inculcar varios de los prejuicios, que incluyen un complejo régimen moralsexual basado en la heterosexualidad y la conyugalidad; la discriminación legal y social que ha pesado sobre las personas LGBTIQ⁺ en El Salvador. Pese a la separación formal entre el Estado y las religiones, estas siguen teniendo hoy en día una gran influencia en la definición y fomentación de las leyes y las políticas públicas.

En 2014, mientras realizaba una investigación para un proyecto de etnografía, permanecí en El Salvador por once meses –en dos ocasiones diferentes, viviendo, socializando y trabajando con personas LGBTIQ⁺– y fue entonces cuando me familiaricé con las luchas y los retos a los que se enfrentan a diario los ciudadanos LGBTIQ⁺ de El Salvador. Y específicamente las ciudadanas y los ciudadanos trans. Las mujeres trans y otras personas que desafían las normas de género suelen ser perseguidas por los agentes de la policía y de las fuerzas de seguridad, que actúan con un prejuicio machista asumiendo que son delincuentes, y a menudo son discriminadas en el sistema judicial. Los ciudadanos LGBTIQ⁺ son objeto de un trato inhumano no solo por parte de las fuerzas de seguridad, sino de otras fuerzas sociales y culturales como las maras, una sociedad patriarcal¹³ heteronormativa estructurada en un sistema binario: hombres y mujeres y una iglesia e instituciones educativas y de salud pública injustificables y homófobas. Estas cualidades y rasgos sociales negativos y peligrosos no son nuevos, pero deben ser cuestionados y buscar una reforma que

13 El orden social patriarcal en el que actualmente viven los salvadoreños establece categorías de humanidad posibles muy limitadas, las personas LGBTIQ⁺ y hasta las mujeres deben alinearse al modelo de vida que impone dicho orden. Así es como se establecen los mecanismos de disciplina y represión, que incluyen un complejo régimen moralsexual basado en la heterosexualidad y la conyugalidad; sobre este régimen se sostiene el orden económico, político y cultural. El patriarcal cuyas características son la heteronormatividad, el sexismo, la misoginia, el racismo y el capitalismo.

incluya la diversa composición de su sociedad. Estas características sociales negativas y peligrosas salieron a la superficie para hacerse evidentes durante y a lo largo de la pandemia de coronavirus en El Salvador. Los ciudadanos LGBTIQ⁺ de El Salvador, tal y como se relata en esta autoetnografía a través de los testimonios de los testigos, detallan el sufrimiento y el dolor que padeció uno de los grupos más vulnerables durante una larga temporada de miedo, caos, confusión y adaptación a nuevas formas de vida.

Lo más escalofriante de la actitud del mandatario es su comportamiento desquiciado y su actitud narcisista, afirmando en un tweet el 6 de junio de 2019: “Soy el presidente más cool del mundo”.¹⁴ Como se mencionó anteriormente, la misión aquí es iluminar el impacto que tuvo COVID-19 en los derechos humanos de las personas LGBTIQ⁺, incluso antes de que se reportara un solo caso del virus en El Salvador. Recientemente, el miércoles 15 de septiembre de 2021, en el 200 aniversario de la independencia de Centroamérica de España, miles de manifestantes tomaron las calles de San Salvador para reclamar sus derechos y expresar su desaprobación al gobierno de Bukele. Carlos Barrera (2021) de El Faro informó que los manifestantes expresaron su disgusto por “temas que van desde el desmantelamiento de la democracia por parte de este gobierno hasta la imposición del *bitcoin* como moneda legal, a los ataques sistémicos a periodistas, a los obstáculos en el juicio de la masacre de El Mozote”. Esta protesta fue un desafío legítimo al status quo y rechazó las leyes discriminatorias y represivas y la fuerza bruta que utiliza el nuevo gobierno para construir una nación de exclusión. Unos días después, el lunes 20 de septiembre de 2021, un informe publicado por El Faro detalla cómo un alto funcionario de la administración de Bukele “defraudó \$1.6 millones en alimentos” (Lemus y Martínez, 2021), aparentemente destinados a alimentar a las personas de bajos recursos durante la pandemia.

Nayib Bukele, el líder obsesionado con las plataformas de redes sociales como Facebook, Instagram y Twitter, ha sido escudriñado, criticado y acusado por expertos en economía y políticos nacionales e internacionales, defensores de los derechos humanos y condenado agresivamente por los salvadoreños en el extranjero y en el país por colocar en peligro la subsistencia de una democracia que todavía respira usando un respirador desde el final de la Guerra Civil en 1992. Ernesto Valle del South Florida Gay News (SFGN) informa que en reunión con Ciudades y Gobiernos Locales Unidos (CGLU), la Alta

14 El Tweet del 6 de junio de 2019, en español, decía: “Oficialmente soy el presidente más cool del mundo”. 11:34 p. m. Twitter: @nayibbukele.

Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Michelle Bachelet, abordó la importancia de los gobiernos locales y regionales para proteger los derechos humanos y la democracia. Valle relata que Bachelet expresó su preocupación por posibles violaciones de derechos humanos en El Salvador cometidas en cumplimiento de las medidas impuestas para frenar la pandemia del COVID-19.

El presidente Bukele debería tener presente lo que Jacques Maritain dijo tan elocuentemente:

El Estado no es una especie de superhombre colectivo; el Estado no es más que un organismo habilitado para ejercer el poder y la coacción y formado por expertos o especialistas en el orden público y el bienestar, un instrumento al servicio del hombre [sic]. Poner al hombre al servicio de ese instrumento es una perversión política (Maritain, 1951, p. 13, tal como aparece en la primavera de 2021).

Bukele parece estar utilizando algunas de las estrategias de poder delineadas por la teoría estándar. Las ambiciones teóricas fundamentales son explicadas por Turner (2005).

El poder es la capacidad de influir en otras personas. Es conferido por el control de los recursos (resultados positivos y negativos, recompensas y costos, información) que son un deseo, un valor o una necesidad de otros. Además, lo que los hace dependientes del agente influyente para satisfacer sus necesidades o alcanzar sus objetivos. Los diferentes tipos de recursos confieren diferentes tipos de poder, lo que lleva a diferentes tipos de influencia. La teoría estándar asume que el poder es la capacidad de persuasión y es un centro para controlar los recursos valorados o deseados por otros. (p. 2)

Los Estados deberían ser para los derechos, pero los derechos no son para los Estados (Maritain, 1951, p. 13 como aparece en la primavera de 2021). El poder es control y la capacidad de lograr que los jóvenes hagan lo que Bukele quiere que hagan –él ha podido usar el control como coacción y la coacción es autoridad. A través de los mensajes de las redes sociales publicados por el propio presidente, su foro de propaganda, que Bukele ha manipulado a sus funcionarios y a sus fanáticos y, mediante esta forma, ha intentado coaccionar el control y deslegitimar la idea de la oposición política.

Los Estados tienen la obligación de proteger a las personas LGBT+ contra la violencia homofóbica y transfóbica. La violencia

contra estos grupos generalmente es cometida por agentes estatales y no estatales, incluyendo a particulares, grupos organizados como las maras o agrupaciones extremistas en este caso los carteles de drogas. Lastimosamente, la falta de investigación y sanción de estas formas de violencia por parte de las autoridades estatales constituye un incumplimiento de la obligación de los Estados de proteger el derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de todas las personas y en especial las personas perseguidas por la orientación sexual y la identidad de género.

Chaffee y Thompson (2011), de la Unión Americana de Libertades Civiles (ACLU), indican por primera vez, el viernes 17 de junio de 2011, que el Consejo de Derechos Humanos de la ONU dio un gran paso adelante en favor de los derechos humanos. Reconocieron que las personas lesbianas, gays, bisexuales y transgénero (LGBT+) en todo el mundo luchan contra la violencia y la discriminación todos los días y merecen protección contra tales abusos (Chaffee y Thompson, 2011). Sorprendentemente, es la primera resolución de la ONU que se centra únicamente en las personas LGBT+. Utilizar los derechos humanos como un acto político, empoderar a la comunidad LGBT+ global y honrar las contribuciones hechas por las personas LGBT+ a su sociedad en cualquier lugar del mundo.

Por su parte, Mayra Gómez (2003) explica que la violencia estatal se ha convertido en algo más que una mera novedad teórica y mucho más que una ingeniosa transgresión moral. Una vez que se pensó que eran puramente nacionales, las violaciones de derechos humanos ahora están sujetas a la condena y el seguimiento internacionales (p. 3). Desde el inicio de la pandemia en El Salvador; activistas, organizaciones de derechos humanos y funcionarios médicos han visto cómo la deshumanización, el estigma, los prejuicios, el odio, la homofobia, la transfobia y la discriminación afectan negativamente el bienestar físico y mental de las personas. La pandemia trajo consigo la discriminación laboral y los prejuicios para contribuir a la marginación económica, lo que puso a las personas LGBT+ en mayor riesgo de violencia y para agravar su experiencia a más pobreza. Asimismo, la homofobia, la transfobia y la discriminación pueden conducir a importantes violaciones y abusos de los derechos humanos, dejando más atrás a los más vulnerables e indefensos. Las regulaciones relacionadas con COVID-19 violaron los derechos fundamentales de cientos de personas en El Salvador; Van Aardt (2021) afirma el derecho a la libertad personal, la libertad de reunión y asociación, la libertad de movimiento, la libertad de religión, el derecho a trabajar y ganarse la vida, y el derecho a la educación, por nombrar algunos (p. 14). Los derechos humanos son valores universales, compromisos que todos los Estados deben valorar, respetar y garantizar.

En El Salvador, los altos niveles de violencia, amenazas de abuso, las extorsiones de las maras y muerte hacia las personas LGBTIQ+ son continuos y generalizados. En la última década, cientos de personas LGBTIQ+ huyeron del país por temor a la violencia y la falta de oportunidades laborales. Estas circunstancias sociales, económicas y políticas impiden e imponen limitaciones a los derechos de las personas LGBTIQ+ salvadoreñas. El presidente, quien Meléndez-Sánchez (2021) insiste, se está “convirtiendo rápidamente en el primer dictador milenial de América Latina” (Slate, 2021) ha publicado más de 75.000 rabietas en Twitter¹⁵ y hace caso omiso de la tensión innecesaria que crea entre la Corte Suprema de Justicia y el Poder Ejecutivo. Cuantas más críticas Bukele recibe, más desafiante se vuelve el presidente. Pero lo que está claro es que “Bukele tiene hambre de más poder”. Un comentario hecho por un amigo de Bukele a la escritora del diario Los Angeles Times, Kate Linticum, en mayo de 2021.

Muchos salvadoreños en la diáspora y adentro del territorio desaprueban la retórica que usa Bukele para alegar falsedades, el uso de acciones temerarias autocráticas populistas y su obsesión por los ideales de liderazgo autoritario populista. Estos atributos rectores han establecido un tono de miedo entre la población, particularmente entre la generación que vivió y sobrevivió a los años de la Guerra Civil. Un aspecto fundamental de la pandemia mundial ha sido la propagación de miedos innecesarios entre la población. Como señaló acertadamente el corresponsal del New York Times, Steven Erlanger (2020), “El coronavirus ha creado su forma de terror. Ha trastornado la vida diaria, ha paralizado la economía y ha dividido a las personas unas de otras. Ha engendrado miedo al extraño. Y lo desconocido y lo invisible”. El miedo también es un motivador potente y peligroso en las elecciones políticas (Bieber, 2020), ya que puede activar un conflicto interno latente.

Reyna (27) es una mujer trans que trabaja como voluntaria en la organización COMCAVIS Trans, y me sentí agradecido de conocerla en persona en el mes de junio de 2021 en San Salvador. En el momento de nuestra conversación, se levantaron las reglas de encierro. Reyna fue elocuente y describió la situación actual que viven las personas LGBT+ en El Salvador y los riesgos

15 El presidente Nayib Bukele anuncia un mandato nacional a través de Tweeter. “Las personas que violen la cuarentena, así como las que no usen máscaras, y las que conduzcan vehículos sin justificación, también serán llevadas a Centros de Cuarentena Controlada, donde permanecerán 30 días”. 12:49 am, 12 de abril de 2020..

que enfrenta actualmente la comunidad debido al COVID-19. La siguiente es una pequeña parte del testimonio de Reyna que es honesto y crudo:

La situación en El Salvador es un desafío para todos, pero especialmente para las mujeres trans. Somos constantemente atacadas y abusadas por hombres e incluso por la policía, y somos estigmatizadas y discriminadas por nuestra identidad de género u orientación sexual. Hay pocas oportunidades profesionales decentes en este país, y las opciones para desarrollar plenamente nuestro potencial son imposibles. Somos discriminadas para recibir una vivienda digna, y las perspectivas de estudiar en una universidad no son fácilmente accesibles para mí ni para ningún hombre gay o lesbiana. Nuestra sociedad es despiadada y crítica.

Esta agresión siempre ha sido así durante mucho tiempo. Desde 2017-2019, ha habido un aumento en el número de asesinatos de mujeres transgénero. Estos asesinatos son despiadados y dejan los cuerpos sin identificar. Vivo con miedo y la policía no nos protege, también nos maltrata. La epidemia de COVID-19 [su palabra, mi énfasis] ha sido problemática y me siento mal por las personas LGBT+ que viven de forma independiente. Debido a que no tienen empleo, no pueden pagar el alquiler y eventualmente son desalojadas y obligadas a quedarse sin hogar o vivir en cualquier lugar donde puedan encontrar un lugar seguro. Estos seres humanos no tienen dinero para comprar comida. Mucha gente LGBT+ se va a la cama con hambre.

Desde que comenzó la pandemia, cuatro hombres homosexuales se han suicidado debido a la relación abusiva de su familia. Además, dado que las medidas de cuarentena al principio eran estrictas, la fuerza armada arrestaba a la gente. Cuando las personas LGBT+ intentaban comunicarse con sus padres, los padres los ignoraban. No pueden escapar e ir a algún lugar donde puedan estar más seguros. Lamentablemente, en nuestro país, no tenemos refugios para personas LGBT+ maltratadas. Me rompe el corazón saber que muchos jóvenes están atrapados en casa y sufriendo solos, en la oscuridad y en el silencio. (Comunicación personal, Reyna, 12 de junio de 2021).¹⁶

16 Se utilizó un seudónimo para proteger su privacidad y evitar amenazas potencialmente peligrosas. La entrevista se realizó en inglés.

El poder de este descriptivo y evocador testimonio narrado por Reyna ve a través de uno de los propósitos de la autoetnografía, que afirma que “el texto narrativo se niega a abstraer y explicar. Y la fidelidad narrativa y la descripción convincente de experiencias emocionales subjetivas crean una resonancia emocional con el lector” (Anderson, 2015, p. 377). Los testimonios incluidos en este ensayo son ejemplos reales del papel de testificar en nuestros tiempos turbulentos en los Estados Unidos o El Salvador. Estos testimonios, o historias orales personales si lo prefiere, ayudan a transformar la realidad del mundo en el que Reyna, Orlando Francisco y millones de salvadoreños viven.

A nivel nacional existe una estructura legal que garantiza estos derechos humanos a todos los salvadoreños. Las violaciones y abusos de derechos humanos perpetrados por autoridades estatales continúan siendo generalizados en todo el mundo (Gómez, 2003, p. 3), y El Salvador no es una excepción. En realidad, en El Salvador, las violaciones y abusos a los derechos humanos son casi innatos, existiendo en la pequeña nación antes de que el coronavirus y su letal manifestación clínica COVID-19 hicieran su estreno. “Los estándares normativos en derechos humanos internacionales obligan a todos los gobiernos a respetar, proteger y cumplir los derechos humanos de todas las personas en su territorio” (Van Aardt, 2021, p. 01). Mayra Gómez escribe, “los derechos humanos se han convertido en un foco para la construcción de instituciones internacionales, la base de nuevos marcos legales y normativos, y una preocupación central de incidencia para los movimientos sociales en todo el mundo” (Gómez, 2003, p. 3). La garantía de derechos a una sociedad no homogénea se convirtió en un referente teórico en la historia salvadoreña durante mucho tiempo.

La Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas establece que todas las personas son iguales ante la ley, sin distinción de origen nacional o condición política, que todos tienen, entre sus derechos naturales, acceso a la salud, la vivienda y la alimentación (ONU, 1948, artículo 2; ONU, 1966, artículo 11). Años antes de que Nayib Bukele se convirtiera en presidente milenario, El Salvador, como miembro activo tanto de la Organización de Estados Americanos (OEA) como de las Naciones Unidas, se comprometió internacionalmente a proteger los derechos humanos de todos los salvadoreños al ratificar una serie de leyes de derechos humanos de la ONU, tratados de derechos, incluido el derecho al acceso a la atención médica, la alimentación, la vivienda, a la libertad de movimiento y la expresión. Estos derechos continúan existiendo a pesar del actual liderazgo populista que gobierna la nación, y el establecimiento de

restricciones y limitaciones está comenzando a hacer que los derechos humanos se deterioren lentamente. Los salvadoreños deben responsabilizar al gobierno de adherirse a los compromisos ratificados de proteger, defender y respetar los derechos de todos los salvadoreños.

Como académico y estadounidense originario de El Salvador, es difícil para mí no mirar hacia atrás a todos los gobiernos antidemocráticos del siglo XX que gobernaron El Salvador y no colocarlos retrospectivamente en el presente. Los altos niveles de pobreza, la explotación laboral, el desempleo, las restricciones obligatorias ineficaces, la falta de acceso a la atención médica, las condiciones de vida sombrías, la negación de la educación gratuita, la exacerbación de las batallas políticas internas por el poder y el miedo a repetir la historia existían entonces y existen hoy entre un número significativo de la población.

La retórica política y los desafíos económicos de la pandemia son internos: desafíos nacionales que el presidente Nayib Bukele tendrá que abordar pronto. Tendrá que darles a los salvadoreños un plan integral sobre cómo su gobierno resolverá el estado de una economía frágil al borde del colapso total. ¿Cómo su gobierno y otros partidos políticos reestructurarán y reconstruirán un sistema de salud público inexistente, sacarán una democracia frágil de este torbellino y apoyarán las estructuras sociales, políticas y culturales mientras enfrentan un futuro desastroso?

EFFECTOS ADVERSOS DE LA CUARENTENA OBLIGATORIA

Era una mañana extremadamente calurosa, húmeda y atenuada el miércoles 23 de septiembre de 2020 en San Salvador. En el hotel, detrás de un divisor de plexiglás, una amigable recepcionista que vestía su polo amarillo pálido y su máscara pandémica de tela negra que cubría una parte significativa de su rostro, me advirtió: “Hoy va a ser un día caluroso y, por la tarde, la lluvia caerá a cántaros. Asegúrate de llevar un paraguas y beber mucha agua. Agua embotellada está bien”. Agradecí, incliné mi cabeza hacia adelante, casi inclinandome ante ella, y le dije: “Gracias por el consejo. Tengo un paraguas en mi bolso por si llueve”. Y despegué.

El bloqueo nacional obligatorio por estancia en casa que entró en vigencia del 21 de marzo al 14 de junio de 2020 ya era historia; sin embargo, para muchos salvadoreños, las medidas excesivas y extremas establecidas por el gobierno hicieron que se mantuvieran cautelosos, ansiosos, hambrientos e incluso sin hogar. Para ayudar a las familias y aliviar la tensión y la frustración nacional, el gobierno se comprometió a otorgar una bonificación monetaria de \$300 a aproximadamente 1.5 millones

de “hogares” de bajos ingresos en una nación de casi 7 millones de habitantes. Junto con el bono de \$300, también se llevaría a cabo la distribución de canastas de alimentos en las áreas empobrecidas del país.

Vale la pena mencionar que, incluso cuando el gobierno y las organizaciones humanitarias ponen a disposición los esfuerzos de socorro, con demasiada frecuencia excluyen a las personas LGBTIQ+ cuando adoptan un enfoque binario de género, eligiendo espacios inseguros (como comisarías o establecimientos gubernamentales) para la distribución, utilizando definiciones no inclusivas de “familia”, o “hogar” e incluso “individuo/persona” o debido a trabajadores de socorro homofóbicos o transfóbicos. Debido a la naturaleza de la pandemia del COVID-19, a las estrictas medidas de bloqueo y distanciamiento que mantienen a las personas aisladas de sus familias elegidas y de las organizaciones que atienden a la comunidad LGBTIQ+, y debido a las inmensas repercusiones económicas, los efectos sobre la población LGBTIQ+ han sido, y siguen siendo, especialmente devastadores.

La ayuda financiera se dirigió a “hogares”, “familias”, personas desempleadas cuyo sustento depende de trabajos en el sector informal de la economía. La distribución del cheque de \$300 creó escenas caóticas alrededor de las oficinas gubernamentales por parte de personas que buscaban la ayuda financiera prometida. La oficina del gobierno a cargo de la distribución de la ayuda carecía de organización e hizo que los ciudadanos ignoraran la regla del distanciamiento físico, exponiéndolos al coronavirus.

Este bono de \$300 se convirtió en un tema polémico al decidir quién calificaba y quién no. El doctor Amaral Arévalo, especialista en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo de la Universitat Jaume I, ofrece su análisis al respecto:

En cuanto a la implementación de medidas económicas paliativas para compensar mínimamente los efectos de la restricción de la movilidad física y el incremento en el precio de las canastas básicas de alimentos, hubo dos caras visibles: la primera fue la entrega de efectivo por parte del Estado (\$300) y la segunda, la entrega de canastas de alimentos básicos. Las unidades de medida elegibles para estos beneficios fueron el “hogar” y la “familia”. En este punto, comenzaron los problemas para las personas LGBTIQ+. Estas unidades de medida se conciben a partir del patrón binario heterosexual de trabajadores profesionales que constituyen núcleos familiares tradicionales de entre tres y cinco

miembros por unidad de vivienda denominada “hogar”. Es aquí donde se visibilizan los procesos de discriminación y exclusión contra las personas LGBTIQ+ (Amaral Arévalo, comunicación personal, 17 de septiembre de 2021).

Muchas personas LGBTIQ+ que intentaron acceder a la bonificación monetaria de \$300 soportaron numerosos obstáculos y un trato humillante por parte de los funcionarios gubernamentales y el público. Las cláusulas del mandato estipulaban que “hogares” o “familias” podrían recibir ayuda y recolectar una canasta de alimentos gratuita distribuida en áreas pobres de todo el país. La población LGBTIQ+ se quedó atrás ya que, en El Salvador, los hogares del mismo sexo no son reconocidos legalmente por el Estado. Muchas naciones de habla hispana en las Américas han dado grandes pasos hacia la igualdad de derechos para las parejas del mismo sexo; sin embargo, El Salvador es una excepción a este movimiento inclusivo y progresista. En 2010, el país reconoció el derecho a la no discriminación y estigma a personas LGBTIQ+ a través del Decreto Presidencial 56. El decreto prohibió la discriminación por orientación sexual e identidad de género en el sector público (Decreto 56). A pesar de la reciente elección histórica de Nuevas Ideas-New Ideas, un partido populista fundado por Nayib Bukele, y cuando estaba compitiendo por la silla municipal de San Salvador, se comprometió a estar “en el lado correcto de la historia” de los derechos LGBTIQ+ (Ghoshal, 2019). Sus promesas se fueron rápidamente por la ventana cuando hizo campaña para la presidencia. El profesor Arévalo continuó explicando este orden discriminatorio:

El beneficio de \$300.00 era beneficiado un miembro de cada grupo familiar. Además, el gobierno otorgó a los grupos familiares una canasta de alimentos solidaria. En cuanto a las personas LGBTIQ+, especialmente a las mujeres trans, estas medidas se han determinado para excluirlas institucional y socialmente. Según información brindada por el Colectivo Alejandría, el 64% de las mujeres trans que vivían en su núcleo familiar aseguró que el bono de \$ 300.00 fue entregado a un miembro de su familia, frente al 21% que viven solas (Amaral Arévalo, comunicación personal, 17 de septiembre de 2021).

Parece que, en tiempos de crisis, las comunidades más empobrecidas y periféricas económicamente sufren de manera desproporcionada en comparación con el resto de la población. Y la comunidad LGBTIQ+ no es una excepción. Alrededor del mundo las personas LGBTIQ+ sufren altos niveles de discriminación, estigma, violencia,

exclusión y hasta privación, especialmente cuando relaciones del mismo sexo o identidades de transgénero son criminalizadas. Es importante mencionar que en tiempos de crisis todas estas vulnerabilidades son amplificadas. Y estas amplificaciones se han realizado en El Salvador. La negligencia del gobierno salvadoreño de incluir a estas poblaciones desfavorecidas como beneficiarias de este incentivo muestra una negación explícita de los derechos “humanos”, la discriminación y la homofobia.

El Salvador se está transformando de manera inesperada a medida que este documento toma forma. La transformación y transfiguración más aparentes son políticas. Para el gobierno salvadoreño es fundamental la difusión, la promoción, el respeto, la protección y la garantía de los derechos humanos de las personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero en la construcción de la democracia en un país moderno y no en guerra. Para lograrlo es preciso desarrollar procesos y acciones que permitan que la sociedad valore, asuma y respete la diversidad social que deriva de las distintas orientaciones sexuales, identidades y expresiones de género. La pandemia ha sido reveladora, dice Miller (2020), particularmente perniciosa, exponiendo vulnerabilidades que a menudo burbujean debajo de la superficie. Las violaciones a sus derechos fundamentales son dilemas sociales y una batalla interminable en un país con cicatrices profundas y sin cicatrizar que, en última instancia, definen su identidad nacional.

En los últimos dos años, la reacción tiende a ser la misma para muchos salvadoreños que entrevisté en El Salvador y Estados Unidos. Sin embargo, no exclusivamente, “el presidente Bukele representa una seria amenaza para la democracia. Es una amenaza para el estado de derecho, la economía y la vital protección de los derechos humanos de todos los ciudadanos de nuestro país” (José Leiva, comunicación personal, 25 de marzo de 2021). Palabras del autor salvadoreño residente en el área de la Bahía de San Francisco. Toda esta coerción está allanando el camino para que Bukele tenga dominio e influencia completa en todos los poderes del Estado. Un poder de autoentrega que ha perseguido y ganado activamente al cambiar la legislación y las leyes establecidas en la Constitución nacional, estableciendo el camino para que Bukele se convierta en el primer dictador millennial en América Latina. Críticas de otras personas y no del autor.

Los efectos adversos del encierro obligatorio empezaron a sentirse y manifestarse en algunos ciudadanos, según (Pedrosa et al., 2020), respuesta emocional y conductual negativa al confinamiento de la pandemia de COVID-19 (p. 3). El estrés emocional asociado con el escenario actual puede haber agravado condiciones psiquiátricas previas o haber precipitado su sintomatología

(Yao et al., 2020). El desmoronado sistema de salud pública no asignó protocolos adecuados para tratar explícitamente el trauma psicológico que se desarrolla como parte de las reacciones emocionales relacionadas con la pandemia, como el miedo, la ansiedad, la depresión y la angustia. Además, las poblaciones vulnerables como la comunidad LGBTIQ+ comenzaron a desarrollar otros problemas de comportamiento, incluidos la culpa, la evitación y el regreso a viejas adicciones.

Steven Taylor (2019) indica que “aunque muchas personas LGBTIQ+ afrontan bien las amenazas, muchas otras experimentan altos niveles de angustia o un empeoramiento de problemas psicológicos preexistentes, como trastornos de ansiedad y otras condiciones mentales clínicas” (p. 16). Sin embargo, para hacer frente a sus situaciones personales inestables, algunas personas tienden a regresar y entregarse a comportamientos negativos anteriores. El regreso a comportamientos poco saludables (Salerno et al., 2020) afirma que “las poblaciones de minorías sexuales y de género entienden el uso de sustancias como una forma de manejar la aprensión, el estrés, el aislamiento y la tristeza durante el brote de COVID-19” (p. 724). Este comportamiento peligroso no es inusual de ver en tiempos de crisis.

Sentir y vivir los factores estresantes mentales y físicos durante todo el encierro (Byerly et al., 2019) es un desafío para la comunidad LGBTIQ+, que constantemente es testigo de la denigración y el estrés de las minorías (Tomar et al., 2021). La opresión histórica, profundamente arraigada, la discriminación de larga data y las inequidades construidas socialmente impactan significativamente en la salud y el bienestar de una población desatendida y discriminada como la comunidad LGBTIQ+.

El impacto de los problemas de salud mental y de comportamiento relacionados con COVID-19 es más severo en la comunidad LGBTIQ+ que en el resto de la población. En circunstancias normales en la sociedad salvadoreña, donde persisten las actitudes heterobinarias, patriarcales, hipermasculinas y religiosas, las personas LGBTIQ+ enfrentan la estigmatización y la violencia generalizada. Sin embargo, debido a la pandemia de COVID-19, enfrentan un mayor estigma, exclusión y discriminación y abusos físicos.

En El Salvador, los altos grados de pobreza son un dilema sin fin, y la violencia es el principal. La desigualdad y el escaso acceso a un sistema educativo mediocre no son los únicos derechos humanos que se espera tener. Es importante recalcar la igualdad y la no discriminación son principios básicos para el desarrollo de la personalidad de quienes integran la población LGBTIQ+, y de otras personas históricamente discriminadas. Los estereotipos, las ideas o los prejuicios

comúnmente aceptados por la sociedad salvadoreña –con los que se atribuyen características o valores negativos o “anormales”– colocan a ciertas poblaciones en una situación de desventaja, lo que afecta o impide la igualdad y, por lo tanto, el ejercicio de sus derechos humanos. Sin embargo, en última instancia, son necesarios para el bienestar de la nación y la supervivencia de su gente. Estas emergencias requieren la máxima atención y no represalias. La inquebrantable falta de respeto y la falta de protección de los derechos son razones históricas para la formación de un posible conflicto interno. En El Salvador, el autoritarismo todavía arde del más reciente violento pasado.

DERECHO A LA SALUD Y VULNERABILIDAD DURANTE LA PANDEMIA

Como ya es obvio, el COVID-19 puede ser contraído tanto por los pobres como por los ricos, sin importar si son heterosexuales u homosexuales también. Por muy caros que sean los servicios sanitarios que alguien pueda pagar ante la falta de sanidad pública, todos pueden sufrir la infección. La pandemia de COVID-19 también transforma nuestra noción de salud pública y da forma a nuestro concepto del derecho a la salud para todos. No es exclusivo de El Salvador; sin embargo, bajo el debate económico neoliberal, el apoyo financiero para el enfoque y la infraestructura de la salud pública ha disminuido significativamente, incluso en algunas de las naciones más ricas del mundo. La relevancia del derecho a la salud, sin embargo, ha sido reconocida por la Corte Interamericana de Derechos Humanos que lo considera no solo como un derecho de bienestar social aislado sino como un derecho humano patrimonial. Franklin Delano Roosevelt, el 32º presidente de los Estados Unidos una vez dijo:

El éxito o el fracaso de cualquier gobierno, en el análisis final, debe medirse por el bienestar de sus ciudadanos. Nada puede ser más importante para un Estado que su salud pública; la principal preocupación del Estado debe ser la salud de su pueblo (Board, 2002).¹⁷

En este momento, más que nunca, los gobiernos internacionales están bajo un gran foco de atención mientras el resto del mundo mantiene controles y equilibrios sobre sus roles y prácticas en relación con el respeto, la protección y las violaciones de los derechos humanos.

17 “The success or failure of any government in the final analysis must be measured by the well-being of its citizens. Nothing can be more important to a state than its public health; the state’s paramount concern should be the health of its people.” Véase, *Board on Health Promotion and Disease Prevention*. (2002).

El organismo rector que garantiza esos derechos, “la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) alienta a todos los Estados miembros de la ONU a proteger esos derechos” (Yecies, 2011, p. 790) o enfrentar sanciones. Sanciones que Moravcsik (1995) explica buscan promover la democracia y el respeto por los derechos humanos, vinculando estos objetivos a acuerdos económicos internacionales preferenciales. Las sanciones explotan el poder material al negar a los grupos nacionales el acceso a bienes y servicios extranjeros, mercados o capital deseados (p. 160).

Según la Comisión de Determinantes Sociales de la Salud, de la Organización Mundial de la Salud, “la justicia social es una cuestión de vida o muerte. Afecta la forma de vida de las personas, la posibilidad consiguiente de enfermedad y el riesgo de muerte prematura” (CSDH, 2008; Marmot, 2002, p. 1661). La salud desempeña un papel importante en el ejercicio de casi todo tipo de derechos políticos civiles, incluyendo también otros derechos de bienestar social y el derecho a la vida. La pandemia de COVID-19 demuestra que la atención sanitaria merece más fuentes gubernamentales y públicas. Si una persona no tiene acceso a la atención sanitaria o a la información relacionada con esta, posteriormente no puede proteger su derecho básico a la vida y a la salud. Además, esto da lugar a que se violen también otros derechos. Si alguien está atado a una cama de hospital y tiene dificultades para participar en la vida social debido a su mala salud, entonces no puede ejercer plenamente sus otros derechos.

El Salvador tiene una larga historia de intolerancia y discriminación contra la comunidad LGBTIQ+ y otros grupos minoritarios, y la comunidad LGBTIQ+ se ha visto significativamente afectada durante la pandemia de COVID-19. En la comunidad LGBTIQ+, los derechos más afectados por COVID-19 son el derecho a la salud, la no discriminación, la libertad de movimiento, asociación y reunión. Jubilut (2020) también incluye acceso a la información, derechos laborales, derecho a la privacidad, intimidad, propiedad privada, seguridad alimentaria y asistencia humanitaria (pp. 8 y 74). El refuerzo de los derechos humanos es un componente crucial y decisivo del bienestar personal. Parece que la pandemia será un fenómeno de salud pública duradero, que gobiernos populistas como los de Hungría, Brasil, Bulgaria y El Salvador pueden utilizar como justificación para restringir los derechos humanos.

Un trabajador de la Agencia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) destacado en El Salvador insistió en una de nuestras conversaciones:

Innumerables personas LGBT+ en la ciudad capital y los municipios fuera del área metropolitana ya están pasando hambre, y algunos están muriendo por falta de comida. Entre las personas LGBT+, existe la extrema desigualdad social, restricciones a los derechos civiles, humanos y de libertad. Son la población con mayor posibilidad de vulnerabilidad y condiciones de vida desastrosas, que son peligrosas y generan deterioro emocional. El movimiento LGBT en El Salvador avanzaba a pasos agigantados; pero luego, comenzó a debilitar sus estrategias para ganar más terreno política, social y culturalmente (Antonio Castro, comunicación personal, 22 de junio de 2020).¹⁸

Organizaciones nacionales e internacionales de derechos humanos manifiestan una profunda preocupación por el debilitamiento de la situación de los derechos humanos, la consolidación del régimen autoritario populista, el discurso de odio ofensivo dirigido contra defensores de derechos humanos, organizaciones de la sociedad civil y la prensa en El Salvador. El estado de deterioro de la situación de los derechos humanos es el resultado del abuso de poder del presidente Bukele y su partido y del continuo desmantelamiento de las organizaciones públicas y las hegemónicas nacionales que estarían en filas para evitar que Bukele cometiera abusos de poder internos.

En los últimos veinte meses, los salvadoreños LGBTIQ+ han tenido que luchar contra el letal COVID-19 y todos los falsos pronunciamientos autocráticos y populistas engañosos y equivocados que están casi poniendo en peligro la democracia nacional, y la provisión de respeto y protección de los derechos humanos. Estos desafíos de la sociedad moderna exigen elementos de referencia teórico-metodológicos democráticos para comprender sus impactos y construir métodos y sistemas para enfrentar esta y futuras pandemias.

Esta comunidad vulnerable no siempre es bienvenida en un sistema de atención médica disfuncional, y es víctima de discriminación manifiesta cuando busca la atención médica necesaria que merece. La comunidad LGBTIQ+ en El Salvador tiene un riesgo significativo de sufrir complicaciones por el virus. Estos factores de riesgo pueden incluir fumar, una dependencia prevalente entre la comunidad, que podría ser peligroso al contraer una enfermedad respiratoria como COVID-19. Hay tasas más altas de VIH/SIDA y cáncer, lo que significa que muchas personas LGBTIQ+

18 Se utilizó un seudónimo para proteger su privacidad y su trabajo.

pueden ser más vulnerables al virus ya que tienen sistemas inmunológicos comprometidos.

No es un secreto que la discriminación y la homofobia en la atención médica en El Salvador incluyen una denegación ilegal de atención, una actitud hostil o poco acogedora, la falta de respeto y comprensión por parte de los miembros del personal, lo que significa que las personas LGBTIQ+ tienden a ser reacias a buscar atención médica. El último detalle es más prominente entre las mujeres trans que entre otras poblaciones vulnerables. Este no es el momento para que las inacciones intencionales del gobierno y los proveedores de atención médica jueguen juegos arriesgados con un retraso en el acceso a la atención médica. Las políticas discriminatorias afectan profundamente la vida, el estado de salud y el acceso a la atención médica de las personas transgénero de muchas maneras (Du Bois et al., 2018, p. 223). Por ejemplo, el reconocimiento legal de la propia identidad de género no solo es esencial para la dignidad de una persona, sino que también es necesario para garantizar el acceso a los servicios más básicos, incluida la identificación legal, educación formal, empleo, seguridad social, servicios de salud, seguridad pública y protección legal (Gruskin, 2018). Una clara violación de un derecho fundamental al acceso a la atención médica y una falta de consideración de las disparidades en la equidad en salud para una comunidad necesitada.

Además, los actuales funcionarios del gobierno salvadoreño son culpables de persecución y hostigamiento contra defensores de derechos humanos y periodistas que han planteado preocupaciones ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH). Sara Leila Margaret Davis (2020, p. 6) nos advierte que los derechos humanos pueden estar en riesgo bajo COVID-19, pero las normas y movimientos inspirados en el pasado también ofrecen pautas para navegar nuestra salida de esta crisis. De repente, el impacto de la pandemia de COVID-19 en los derechos humanos, El Salvador no se encuentra en el siglo XXI tecnológicamente avanzado, sino a fines del siglo XIX, particularmente en el derecho a la salud de los salvadoreños LGBTIQ+.

Imagen N° 1. Personas Salvadoreñas LGBTIQ+ en resistencia



Un manifestante sostiene un cartel contra la ley de bitc oin del gobierno durante la marcha del orgullo de la comunidad LGBT+ el 26 de junio de 2021 en San Salvador, El Salvador. Fuente: APFOTOGRAFIA/Getty Images

PENSAMIENTOS FINALES: ESPERANZA PARA EL FUTURO

Nayib Bukele hizo historia en El Salvador cuando fue elegido 43^o Presidente de El Salvador. Su elección presidencial del 3 de febrero puso fin al r egimen bipartidista y cambió el equilibrio y el poder al sistema tras d ecadas. Nayib Bukele, inicialmente, apoy  los derechos LGBTIQ+, pero su postura de oposición al matrimonio entre personas del mismo sexo, los derechos LGBTIQ+ y la identificación legal de género son ahora falsas promesas que sirvieron únicamente para ganar votos. La responsabilidad de los gobiernos nacionales es defender e implementar las normas internacionales de derechos humanos para todos sus ciudadanos y extender los mismos derechos a todas las comunidades vulnerabilizadas, incluidas las personas lesbianas, gay, bisexuales y transgénero. Durante la pandemia de COVID-19, las personas LGBTIQ+ en El Salvador enfrentaron una discriminación convergente: tanto como una comunidad desfavorecida basada en su identidad de género y orientación sexual.

Las organizaciones de derechos humanos de todo el mundo y a nivel local han expresado su preocupación por el empeoramiento de la situación de los derechos humanos, el discurso de odio dirigido contra los defensores de los derechos humanos, los defensores de la justicia social y el acoso hacia las organizaciones de minorías sexuales y los medios de comunicación en El Salvador. Los defensores locales

de LGBTIQ+ y las organizaciones de derechos humanos están ansiosos por ver el futuro de los derechos LGBTIQ+.

Este deterioro de la situación de los derechos humanos se debe en parte al abuso de poder de Bukele y su partido y al desmantelamiento en curso de las instituciones públicas y nacionales y los acuerdos que podrían prevenir los abusos de poder internos. En esta autoetnografía, pretendía darles a los lectores narraciones descriptivas de la experiencia humana mientras el COVID-19 transforma una pequeña nación con cambios rotundos. La insistencia en utilizar la pandemia para controlar y restringir derechos y libertades ha mantenido a miles de personas detenidas o en centros de contención, lo que generó serias preocupaciones por el trato y los abusos denunciados por diversas personas LGBTIQ+. Además, las denuncias de persecución y hostigamiento personal existentes por parte de funcionarios gubernamentales contra opositores y defensores de derechos humanos.

Según la Comisión de Determinantes Sociales de la Salud de la Organización Mundial de la Salud, “la justicia social es una cuestión de vida o muerte. Afecta la forma de vida de las personas, la posibilidad consiguiente de enfermedad y el riesgo de muerte prematura” (Marmot, 2005, p. 1099; OMS, 2008). En El Salvador, la falta de justicia social y las frecuentes presiones sociales como la victimización y la discriminación, la homofobia, la transfobia y el estigma afectaron las inequidades en salud identificadas con frecuencia entre las minorías sexuales y de género. Esta autoetnografía intentó ser justa, subjetiva, respetuosa con las declaraciones de los participantes y consciente de no exponerlos a más traumas. En El Salvador, la legislación parece exacerbar la discriminación hacia los pobres y las personas LGBTIQ+ dentro de un contexto social y cultural de intenso sexismo, machismo, estereotipos de género y altos índices de violencia. Este entorno impulsa a cientos de LGBTIQ+ de El Salvador a abandonar su tierra natal, generalmente en busca de refugio en México, Estados Unidos u otros países.

Los derechos humanos están ahora bajo una vigilancia internacional estricta y precisa que recuerda a las personas y los gobiernos que se centren en (re)construir instituciones nacionales, la base de nuevas estructuras legales e inclusivas y permitir que los movimientos sociales en todo El Salvador disputen y depongan viejas legislaturas influenciadas por una Iglesia católica estricta e inflexible y la oligarquía. Nuevas voces y una nueva generación que heredará las transgresiones de los poderosos y la miseria de los pobres, atribuyéndoles la responsabilidad de registrar una historia nueva, esperanzadora e inclusiva. La pandemia del COVID-19 es una

crisis de salud pública que ha convertido el respeto del derecho a la salud de las personas en una situación individual y colectiva difícil. En El Salvador y en el mundo, las respuestas a la pandemia han planteado serios desafíos a una amplia gama de derechos humanos que son la base de la salud física y mental y del bienestar social de cualquier individuo, sea homosexual o heterosexual.

Hoy, El Salvador ha recorrido un largo camino desde las rebeliones alimentadas espontáneamente por la represión, la pobreza y los gobiernos autoritarios que siempre estuvieron en el poder. El Salvador ha evolucionado desde los sangrientos días de la guerra civil. Hizo avances cuando la paz, la justicia, la corrupción y la inclusión eran términos estándar utilizados por los líderes gubernamentales corruptos, los líderes de la iglesia y los campesinos hambrientos cansados de romperse la espalda por 50 centavos de un día de trabajo duro, pero que darían sus vidas por vivir en paz y tener voz para reclamar sus quejas. La reforma legislativa, la acción institucional y la rendición de cuentas, y el currículo nacional de capacitación y concientización pública son necesarios para hacer realidad la búsqueda de la igualdad para todos los salvadoreños LGBTIQ⁺. Bukele se postuló para presidente prometiendo nuevas oportunidades y protecciones para todos, incluida la comunidad LGBTIQ⁺; en cambio, ha creado polarización, división y ha infundido miedo en muchas personas. Muchos salvadoreños en el extranjero y en el país creen que no hay esperanzas de ningún cambio social, político y cultural en El Salvador porque siempre está lleno de promesas incumplidas, como lo ha estado durante mucho tiempo. Concluyo esta evocadora autoetnografía el 13 de noviembre del 2021 con , 117.772 casos confirmados, 3.721 muertes, 13.577 casos positivos y 8.850.980 personas totalmente vacunadas.¹⁹ Según Kejal Vyas, del periódico Wall Street Journal, para el 1 de diciembre, casi dos tercios de los 6,5 millones de habitantes de El Salvador han recibido dos dosis, el segundo país de Centroamérica, solo por detrás de la más próspera Costa Rica (2021). Curiosamente, la paz, la justicia, la igualdad, las reparaciones, la reconciliación con el pasado, la inclusión, la representación y el cambio son aspiraciones humanas que todos los salvadoreños todavía esperan urgentemente obtener. Al igual que la paz, los cambios sociales que benefician a toda una población son inciertos, sin embargo, el cambio, incluso sin la paz, nunca es una imposibilidad.

19 Todas las estadísticas recopiladas fueron obtenidas de : <https://covid19.gob.sv/>

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Tony E. (2012). The Joys of Autoethnography Possibilities for Communication Research. *Qualitative Communication Research*. 1(2), 181–194. <https://doi.org/10.1525/qcr.2012.1.2.181>

Anderson, León (2006). Analytic Autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(3), 373-395. <http://jce.sagepub.com>

American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (5th ed.). Arlington, VA: American Psychiatric Publishing.

Americas Watch and the American Civil Liberties Union, *Report on Human Rights in El Salvador* (1982) 102-103. El Salvador - hrw.org. <https://www.hrw.org/legacy/reports/pdfs/e/elsalvdr/elsalv909.pdf>

Amnesty International. (1982, septiembre). *Assigning responsibility for Human Rights Abuses: El Salvador's Military and Security Units*. London, UK: Amnesty International.

Arévalo, Amaral (2020). Identidades LGBTI+ frente a la pandemia: ni descartables ni pasadas por alto. *El Faro*. Published online. <https://elfaro.net/es/202004/columnas/24331/Identidades-LGBTI-frente-a-la-pandemia-ni-descartables-ni-pasadas-por-alto.htm>

Barnet, Miguel (1966). *Biografía de un cimarrón*. La Habana: Editorial de Ciencias.

Barrera, Carlos (2021, septiembre 15). The Day Bukele Lost the Streets. *El Faro*. Published online. https://elfaro.net/en/202109/ef_photo/25727/The-Day-Bukele-Lost-the-Streets.htm?utm_source=DB+El+Faro_English&utm_campaign=43f4c39213-EMAIL_CAMPAIGN_2020_04_22_01_08_COPY_01&utm_medium=email&utm_term=0_3ec9190c89-43f4c39213-192620367

Beverly, John (2004). *Testimonio: On the Politics of Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bieber, Florian (2020). Global Nationalism in Times of the COVID-19 Pandemic. *Nationalities Papers*, 1-13. <https://doi.org/10.1017/nps.2020.35>

BLP (Business Law Partners). (2020, diciembre 16). *Normative Provisions Based on COVID-19 in El Salvador*, <https://www.blplegal.com/en/Normative-provisions-based-on-Covid19-Coronavirus-El-Salvador>

Blanco, Mercedes (2012). ¿Autobiografía o autoetnografía? *Desacatos*. Revista de Antropología Social, 38. 169-178. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S187000632012000200004&lng=es&nrm=iso

Blanco, Mercedes (2017). Investigación narrativa y autoetnografía: Semejanzas y Diferencias. *Investigación Cualitativa*, 2(1),

66-80. <http://dx.doi.org/10.23935/2016/01037>

Board on Health Promotion and Disease Prevention. Institute of Medicine. (2002). *The Future of the Public's Health in the 21st Century*. (p. 96). Washington, DC: National Academies Press.

Bochner, Arthur P. y Ellis, Carolyn (2016). *Evocative Autoethnography: Writing Lives and Telling Stories*. New York and London: Routledge.

Bukele, Nayib [@nayibbukele]. (2019, junio 6), "Oficialmente soy el Presidente más cool del mundo." [Tweet]. *Twitter*. <https://twitter.com/nayibbukele>

Bukele, Nayib [@nayibbukele]. (2020, abril 12), "Tanto los que violen la cuarentena, como los que no porten mascarilla, como los que conduzcan vehículos sin justificación, serán además conducidos a Centros de Cuarentena Controlada, donde permanecerán durante 30 días". [Tweet]. *Twitter*. <https://twitter.com/nayibbukele>

Burgos-Debray, Elisabeth (1985). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Vol. 3). México: Siglo XXI.

Burley, Anne-Marie. S. (1993). International Law and International Relations Theory: A Dual Agenda. *American Journal of International Law*, 87(2), 205–239. <https://doi.org/10.2307/2203817>

Byerly, Kirsten; Vagner, Ladislav; Grecu, Iulia; Grecu, Gheorghe y L z roiu, George (2019). Real-Time Big Data Processing and Wearable Internet of Medical Things Sensor Devices for Health Monitoring. *American Journal of Medical Research*, 6(2): 67–72. <https://doi.org/10.22381/AJMR62201910>.

Cabezas, Omar Lacayo (1982). *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*. Nicaragua: Nueva Nicaragua.

Capehart, Jonathan (2011, diciembre 11), Clinton's Geneva accord: "Gay rights are human rights". Opinions. *The Washington Post*. Published online. https://www.washingtonpost.com/blogs/post-partisan/post/clintons-geneva-accord-gay-rights-are-human-rights/2011/03/04/gIQAPUipcO_blog.html

CDC. (1981, June 5). Epidemiologic Notes and Reports. Pneumocystis Pneumonia. *Morbidity and Mortality Weekly Report* (MMWR), 30(21), 1-3. Published online. https://www.cdc.gov/mmwr/preview/mmwrhtml/june_5.htm

CDC. (2019). Novel Coronavirus. How COVID-19 Spreads. Wuhan, China. *CDC*. Available at <https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/about/index.html>. January 26, 2020. Updated July 14, 2021.

CDC. (2021, mayo). Estimated HIV incidence and prevalence in the United States, 2015–2019. *HIV Surveillance Supplemental Report* 2021, 26(1). <http://www.cdc.gov/hiv/library/reports/hiv-surveillance.html>.

CDC. (2021, abril 19). *Guidance for Wearing Masks: Help Slow the Spread of COVID-19*. National Center for Immunization and Respiratory Diseases (NCIRD), Division of Viral Diseases. Published online. Last Updated, 2021. <https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/prevent-getting-sick/diy-cloth-face-coverings.html>

Chaffee, Devon y Thompson, Ian S. (2011, junio 20). *U.N. Human Rights Council: LGBT Rights Are Human Rights*. American Civil Liberties Union ACLU. Legislative Policy Counsel, Washington Legislative Office. Published online. <https://www.aclu.org/blog/human-rights/un-human-rights-council-lgbt-rights-are-human-rights>

Charmaz, Kathy (2006). *Constructing grounded theory: A practical guide through qualitative analysis*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Clayton, Victoria (2015, octubre 24). The Needless Complexity of Academic Writing: A new movement strives for simplicity. *The Atlantic*. 24. Published online. <https://www.theatlantic.com/education/archive/2015/10/complex-academic-writing/412255/>

Creswell, John W. (2009), *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approach* (3rd ed). Thousand Oaks, CA: Sage Publications

Cruz, Taylor M. (2014). Assessing access to care for transgender and gender-nonconforming people: a consideration of diversity in combating discrimination. *Social Science y Medicine* 110: 65-73. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2014.03.032>

CSDH (2008). *Closing the gap in a generation: health equity through action on the social determinants of health*. Final Report of the Commission on Social Determinants of Health. ("Launch of the final report of the Commission on Social Determinants of Health") Geneva, World Health Organization. Published online. <https://www.who.int/publications/i/item/WHO-IER-CSDH-08.1>.

David, Eric John Ramos (2013). *Internalized Oppression: The Psychology of Marginalized Groups*. New York: Springer Publishing Company.

Davis, Sara Leila Margaret (2020, julio 10). Human Rights and COVID-19. Graduate Institute of International and Development Studies, *Global Challenges*. 1-6. <https://www.graduateinstitute.ch/communications/news/human-rights-and-covid-19>

Decreto N.º 56, (2010, mayo 12). Diario Oficial, 86(387).

Denzin, Norman K. (1997). *Interpretive ethnography: ethnographic practices for the twenty-first century*. Newbury Park, CA: Sage.

Denzin, Norman K. y Lincoln, Yvonna S. (2005). Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research. En N. K. Denzin y Y. S. Lincoln (Eds.), *The Sage handbook of qualitative research* (pp.

1–32). Thousand Oaks: Sage Publications Ltd.

Dey, Ian (1999). *Grounding grounded theory: Guidelines for qualitative inquiry*. San Diego: Academic Press.

Du Bois, Steve N et al. (2018). Examining associations between state-level transgender policies and transgender health. *Transgender Health*. 3(1): 220–224. <https://doi.org/10.1089/trgh.2018.0031>

El Salvador, Agenda 2030 (2020). *Sustainable Development Goal 3: Health and Well-being*. Blog publication. Published online. <https://blog.primemarket.es/salud-y-bienestar-objetivo-3-de-desarrollo-sostenible/>

El Salvador COVID-19 Statistics. (2021, octubre 13), *Gobierno de El Salvador Situación Nacional COVID-19*. <https://covid19.gob.sv>

Ellis, Carolyn (2004). *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Ellis, Carolyn y Bochner, Arthur P (2000). Autoethnography, personal narrative, reflexivity: Researcher as subject. En Denzin, N. K. y Lincoln, Y. S. (Eds.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 733-68). Thousand Oaks, CA: Sage.

Ellis, Carolyn y Arthur Bochner (eds.) (1996). *Composing Ehtnography: Alternative Forms of Qualitative Writing*. California: Altamira Press.

Erlanger, Steven (2020, April 6). “The Coronavirus Inflicts Its Own Kind of Terror.” New York Times. Published online. <https://www.nytimes.com/2020/04/06/world/europe/coronavirus-terrorism-threat-response.html>.

Executive Summary (2020, March-August). *Special report on the human rights situation in the context of the COVID-19 emergency in El Salvador*. Observatorio Universitario de Derechos Humanos, UCA (OUDH). <https://uca.edu.sv/wp-content/uploads/2020/11/informe-especial-derechos-humanos-covid-19-el-salvador.pdf>

Ferraroti, Franco (1983). *Biografía y ciencias sociales. Cuadernos de Ciencias Sociales*. San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Gaborit, Mauricio (2007). Recordar para vivir: el papel de la memoria histórica en la reparación del tejido social. *Estudios Centroamericanos*, 62(701-702), 203-218. 5000-Texto del artículo-16571-1-10-20210429.pdf <https://doi.org/10.51378/eca.v62i701-702.5000>

Gallegos Alicia (2020, enero 30). WHO Declares Public Health Emergency for Novel Coronavirus. *Medscape Medical News*. <https://www.medscape.com/viewarticle/924596>.

Glaser, Barney G. & Strauss, Anselm L. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. New York: Aldine

De Gruyer.

Gómez, Mayra (2003). *Human Rights in Cuba, El Salvador, and Nicaragua: A Sociological Perspective on Human Rights Abuse* (pp. 1-4). New York y London: Routledge.

Gobierno de El Salvador. (2020, mayo 7). “Situación Nacional COVID-19.” Actualizado, mayo 9, 2020. Published online. <https://covid19.gob.sv/>

Gruskin, Sofia et al. (2018). In transition: ensuring the sexual and reproductive health and rights of transgender populations. A roundtable discussion. *Reproductive Health Matters*. 26(52). <https://doi.org/10.1080/09688080.2018.1490624>

Guasti, Petra (2020). The Impact of the COVID-19 Pandemic in Central and Eastern Europe. *Democratic Theory*, 7(2), 47-60. <https://doi.org/10.3167/dt.2020.070207>

<https://www.berghahnjournals.com/view/journals/democratic-theory/7/2/dt070207.xml>

Guevara, Erika Rosas (2020, abril 30). El falso dilema entre los derechos humanos y el control del COVID-19. *El Faro*. Published online. <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2020/04/falso-dilema-entre-derechoshumanos-y-control-covid19/>

Harries, Karsten (1974). Hegel on the Future of Art. *The Review of Metaphysics*, 27(4), 677-696. <http://www.jstor.org/stable/20126528>

Hesse-Biber, Sharlene Nagy y Yaiser, Michelle L. (2004). *Feminist Perspectives on Social Research*. New York: Oxford University Press.

Hopkins, Valery y Hall, Ben (2020, abril 3). Chill Descends Upon Hungary After Viktor Orban’s Power-Grab. *Financial Times*. <https://doi.org/10.1017/nps.2020.35> <https://www.ft.com/content/27243d36-bf9d-411f-89ed-1d118ae639f8>. (Accessed April 9, 2020.)

Human Rights Report (2020). *Human Rights in El Salvador*. Instituto de Derechos Humanos, UCA, (IDHUCA). Published online. <https://www.uca.edu.sv/idhuca/wp-content/uploads/Informe-de-DDHH-2020-.pdf>

Human Rights Watch (2019). *El Salvador Annual Report*. World Report 2019. <https://www.hrw.org/world-report/2019/country-chapters/el-salvador>

Human Rights Watch (2021). *El Salvador Annual Report*. World Report 2021. <https://www.hrw.org/world-report/2021/country-chapters/el-salvador>

Iniesta, Montserrat y Carles Feixa (2006). Historia de vida y ciencias sociales. Entrevista a Franco Ferraroti. *Perifèria: Revista de Recerca i Formació en Antropologia*, 5.

International Federation for Human Rights (2021, agosto 20).

Statement. El Salvador: Over 60 civil society organizations denounce the alarming deterioration of human rights situation. *IFHR.org*. 1-2. Published online. <https://www.fidh.org/en/region/americas/el-salvador/more-than-60-civil-society-organisations-denounce-the-alarming>

Johnson, Niall & Mueller, Juergen (2002). Updating the accounts: global mortality of the 1918-1920 “Spanish” influenza pandemic. In Taylor, S. *The Psychology of Pandemics: Preparing for the Next Global Outbreak of Infectious Disease*. *Bulletin of the History of Medicine*, (76), 105-115. <https://www.jstor.org/stable/44446153> <https://doi.org/10.1353/bhm.2002.0022>

Jubilut, Liliana et al. (2020). *Direitos Humanos e COVID-19 – Impactos em Direitos e para Grupos Vulneráveis*. Santos: Grupo de Pesquisa. Direitos Humanos e Vulnerabilidades da Universidade Católica de Santos. <https://www.unisantos.br/wp-content/uploads/2020/06/Direitos-Humanos-e-Covid-19-Impactos-em-Direitos-e-para-Grupos-Vulner%C3%A1veis.pdf>

Krotz, Esteban (1991). Travel, field work and anthropological knowledge. *Alteridades* 1(1), 50-57. Published online. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades>

Kushner, Antony (2006). Holocaust testimony, ethics and the problem of representation. *Poetics Today*, 27(2), 275-296. <http://dx.doi.org/10.1215/03335372-2005-004>

Ladutke, Lawrence Michael (2004). *Freedom of Expression in El Salvador: The Struggle for Human Rights and Democracy*. (p. 1-18). London: McFarland & Company: Inc. <https://www.du.edu/korbel/hrhw/researchdigest/latinamerica/elsalvador.pdf>

Langlois, Anthony J. (2019). Making LGBT Rights into Human Rights. *The Oxford Handbook of Global LGBT and Sexual Diversity Politics*. 1-15. Published online. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190673741.013.21>.

Lara, Alí y Giazú Enciso Domínguez (2013). El Giro Afectivo. *Athenea Digital*, 13(3). 101- 119. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>

Lemus, Efrén y Martínez, Carlos (2021, septiembre 19). Top Bukele Official Embezzled \$1.6 Million in COVID-19 Emergency Food Supplies. *El Faro*. Published online. [https://elfaro.net/en/202109/el_salvador/25736/Top-Bukele-Official-Embezzled-\\$16-Million-in-Covid-19-Emergency-Food-Supplies.htm](https://elfaro.net/en/202109/el_salvador/25736/Top-Bukele-Official-Embezzled-$16-Million-in-Covid-19-Emergency-Food-Supplies.htm)

Linthicum, Kate. (2021, mayo 16). El Salvador’s millennial-president is a man with one vision: Power. *Los Angeles Times*. Published online. <https://www.latimes.com/world-nation/story/2021-05-16/nayib-bukele-the-most-popular-president-in-the-world-is-a-man-with-one-ideology-power>

Malta, Mónica et al. (2019). Sexual and gender minorities rights in Latin America and the Caribbean: a multi-country evaluation. *BMC International Health and Human Rights*, 19(31): 1-16. <https://doi.org/10.1186/s12914-019-0217-3>

Maritain, Jacques (1951). *Man, and the State*. Chicago: The University of Chicago Press.

Marmot, Michael (2005). Social determinants of health inequalities. *Lancet Global Health*, 365(9464):1099–1104. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(05\)71146-6](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(05)71146-6)

Mather, Salazar Thais. P. et al. (2020). Love in the time of COVID-19: Negligence in the Nicaraguan Response. *The Lancet Global Health*, 8(6). [https://doi.org/10.1016/S2214-109X\(20\)30131-5](https://doi.org/10.1016/S2214-109X(20)30131-5)

McGranahan, Carole (2018). What is Ethnography? Teaching Ethnographic Sensibilities without Fieldwork. *The International Encyclopedia of Anthropology*, (4), 23-36. <https://doi.org/10.22582/ta.v4i1.421>

Mendoza, J. (2021, julio 2). *El Salvador: number of people living with HIV from 2013-2019*. <https://www.statista.com/statistics/1065423/el-salvador-hiv-infected-people/>

Meléndez-Sánchez, Manuel (2021). Latin America Erupts: Millennial Authoritarianism in El Salvador. *Journal of Democracy*, 32(3): 19-32. <https://doi.org/10.1353/jod.2021.0031>.

Miller, Susan (2020, diciembre 16). COVID-19 devastating the LGBTQ community. USA Today, 01D. *Gale Academic OneFile*. Published online. link.gale.com/apps/doc/A645221734/AONE?u=miami_richter&sid=bookmark-AONE&xid=cea5e73c. Accessed 26 Aug. 2021.

Mitchell, Kimberly (2021). COVID-19 Sentiments, Attitudes, Habits, and Behaviors in LGBTQ+ Populations. *Journal of Research in Gender Studies*, 11(1), 20–30. <https://doi.org/10.22381/JRGS11120212>.

Moravcsik, Andrew (1992). Liberalism and International Relations Theory. Harvard University. *CFIA Working Paper*, 92(6): 7-9.

Moravcsik, Andrew (1995). Explaining International Human Rights Regimes: Liberal Theory and Western Europe. *European Journal of International Relations*, 1(157): 1-34. <https://doi.org/10.1177/1354066195001002002>.

National LGBT Health Education Center (2018). Glosario de términos LGBT. *The Fenway Institute*. Disponible en: <https://www.lgbtqiahealtheducation.org/wp-content/uploads/2018/03/National-LGBT-Health-Education-Center-Glossary.SPANISH-2018.pdf>

National Security Archive (1989). El Salvador: The Making of U.S. Policy, 1977-1984. *The SHAFR Guide Online*, General Editor Alan McPherson. http://dx.doi.org/10.1163/2468-1733_shafr_SIM190140164>

Oakeshott, Michael J. (2006). Lectures in the History of Political Thought. En Nardin, Terry y O'Sullivan, Luke (Eds.) *Exeter*: Imprint Academic.

Orellana, Ligia (2020, marzo 27). Enfrentando la pandemia en un sistema social virulento. *El Faro*. Published online. <https://elfaro.net/es/202003/columnas/24194/Enfrentando-la-pandemia-en-un-sistema-social-virulento.htm>

Pace, Steven (2012). Writing the self into research: using grounded theory analytic strategies in Autoethnography. En N. McLoughlin y D. L. Brien (Eds.), *TEXT* April. Special Issue: *Creativity: Cognitive, Social and Cultural Perspectives*. <http://www.textjournal.com.au/speciss/issue13/Pace.pdf>

Paz, Mario Enrique (2020, marzo 19). El Salvador confirma primer caso de COVID-19. La Prensa Gráfica. <https://www.laprensagrafica.com/elsalvador/El-Salvador-confirma-primer-caso-de-COVID-19-20200319-0018.html>

Pedrosa, Ana Luisa et al. (2020), Emotional, Behavioral, and Psychological Impact of the COVID-19 Pandemic. *Frontiers in Psychology*, (11), 1-18. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.56621>

Pelias, Ronald J. (2016). Writing Autoethnography: The Personal, Poetic, and Performative as Compositional Strategies. *Handbook of Autoethnography*, 384-405. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429431760>

Pérez Luño, Antonio Enrique (1979). *El proceso de positivación de los derechos fundamentales en Varios: Los derechos humanos. Significación, estatuto jurídico y sistema*. Madrid: Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Poniatowska, Elena (1969). *Hasta no verte Jesús mío*. México: Ediciones Era.

Rendon, Moises (2020, septiembre 23). COVID-19 in Venezuela: How the Pandemic Deepened a Humanitarian Crisis. *The Center for Strategic and International Studies* (CSIS). Published online. <https://www.csis.org/analysis/covid-19-venezuela-how-pandemic-deepened-humanitarian-crisis>

Report of the Truth Commission, From Madness to Hope: The 12-Year War in El Salvador; Report of the Truth Commission for El Salvador. San Salvador and New York: United Nations, 1992–1993. Published online. <https://www.usip.org/sites/default/files/file/ElSalvador-Report.pdf>

Richardson, Laurel (2003). Writing. A Method of Inquiry. En Norman Denzin e Yvonne Lincoln (eds.), *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*. California: SAGE.

Roth, Kenneth (2017). *The dangerous rise of populism: global attacks on human rights values*. New York: Human Rights Watch.

Roth, Kenneth (2020). Coronavirus Is the “New Terrorism”: *Daily Brief*, *Human Rights Watch*. <https://www.hrw.org/the-day-in-human-rights/2020/04/07>

Salerno, John P. et al. (2020). Sexual and Gender Minority Stress Amid the COVID-19 Pandemic: Implications for LGBTQ Young Persons. *Public Health Reports*, 135(6):

721–727. <https://doi.org/10.1177/0033354920954511>.

Sándor, Judit (2020). Rebalancing Human Rights at the Time of COVID-19 Pandemic. *Pravni zapisi*, (2), 385-412. <https://doi.org/10.5937/pravzap0-29359>.

Seco, Manuel (2011). *Nuevo diccionario de dudas y dificultades de la lengua española*. Madrid: Editorial Esparsa.

Sekalala, Sharifah et al. (2020). Health and human rights are inextricably linked in the COVID-19 response. *BMJ Global Health*, 5(9):1-7. <https://doi.org/10.1136/bmjgh-2020-003359>

Scholten, Hernán et al. (2020). Abordaje psicológico del COVID-19: una revisión narrativa de la experiencia latinoamericana. *Revista Interamericana de Psicología*, 54(1): 179-190. <https://doi.org/10.30849/ripijp.v54i1.1287>

Serhan, Yasmeen (2020, abril 2). The EU Watches as Hungary Destroys Democracy. *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/international/archive/2020/04/europe-hungary-viktor-orban-coronavirus-covid19-democracy/609313/>

Sibrián, Walter (2020, marzo 15). Estado de Excepción en El Salvador por coronavirus: ¿qué puedo y no puedo hacer bajo esta medida? *La Prensa Gráfica*. Published online. <https://bit.ly/2XhioK9>

Spring, John (2021). Human Rights for the State and the State for Human Rights. *Academia Letters*, Article 2122. 1-6. <https://doi.org/10.20935/AL2122>.

Taylor, Steven (2019). *The Psychology of Pandemics: Preparing for the Next Global Outbreak of Infectious Disease*. 16-179. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Taubenberger, Jeffery K. y Morens, David M. (2006). 1918 influenza: The mother of all pandemics. *Emerging Infectious Diseases*, 12(1), 15-22. <https://doi.org/10.3201/eid1201.050979>

The Georgetown Law Human Rights Institute (2017). *El Estado tiene una deuda enorme con la población LGBT*. As it appears in *Uniformed Injustice: State Violence Against LGBT People in El Salvador*. The Georgetown Law Human Rights Institute—Fact-Finding Project. <https://www.law.georgetown.edu/human-rights-institute/wp-content/uploads/sites/7/2017/07/2017-HRI-Report-Uniformed-Injustice.pdf>,

The New York Times (2020, marzo 11). Coronavirus Live Updates: W.H.O. Declares Pandemic as Number of Infected Countries

Grows. *The New York Times*. Published online. <https://www.nytimes.com/2020/03/11/world/coronavirus-news.html#link-682e5b06>.

The United Nations Department of Public Information (1948). *The Universal Declaration of Human Rights*. New York: United Nations Department of Public Information. https://www.ohchr.org/en/udhr/documents/udhr_translations/eng.pdf

The United Nations (1948, diciembre 10). *Universal Declaration of Human Rights*. UN Human Rights: Office of the High Commissioner (OHCHR). Published online. https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf

The United Nations (1966, diciembre 16). *International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights*. UN Human Rights: Office of the High Commissioner (OHCHR). https://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/cescr_SP.pdf.

The United Nations (1993). Commission on the Truth for El Salvador. *De La Locura a La Esperanza: La Guerra De 12 Años En El Salvador: Informe De La Comisión De La Verdad Para El Salvador (1992-1993)*. San Salvador, El Salvador: Editorial Arcoíris. <https://www.usip.org/publications/1992/07/truth-commission-el-salvador>

The United Nations Security Council (1993). *Report of the UN Truth Commission on El Salvador*, Equipo Nizkor. <http://www.derechos.org/nizkor/salvador/informes/truth.html>

The United Nations Department of Public Information (2012, abril 12). Culture, Religion, Tradition Can Never Justify Denial of Rights. Secretary-General Address to Conference on Sexual Orientation, Gender Identity, *Department of Public Information*. www.un.org/News/Press/docs/2013/sgsm14944.doc.htm

The United Nations Population Division of the Department of Economic and Social Affairs (2019). *Revision of World Population Prospects*. New York: United Nations Department of Economic and Social Affairs. <https://population.un.org/wpp/>

The United States Department of State (2017). *El Salvador 2017 Human Rights Report*. Country Reports on Human Rights Practices for 2017. Bureau of Democracy, Human Rights and Labor. 2-27. <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/01/El-Salvador.pdf>

Tomar, Aditi et al. (2021). COVID-19 among LGBTQ+ Individuals Living with HIV/AIDS: Psycho-Social Challenges and Care Options. *AIMS Public Health*, 8(2): 303–308. <https://doi.org/10.3934/publichealth.2021023>.

Turner, John C. (2005). Explaining the nature of power: A three-process theory. *European Journal of Social Psychology*, (35), 1–22. <https://doi.org/10.1002/ejsp.244>

United Cities and Local Governments (2021, abril 26). *The*

Office of the High Commissioner for Human Rights addresses the importance of local and regional governments in protecting human rights. Published online. <https://www.uclg.org/en/media/news/uclg-and-office-high-commissioner-human-rights-address-importance-local-and-regional>

Valle, Ernesto (2020, junio 22). *Coronavirus lockdown leaves LGBT Salvadorans even more vulnerable.* Published online. <https://southfloridagaynews.com/National/covid-19-lockdown-leaves-lgbt-salvadorans-even-more-vulnerable.html>

Vyas, Kejal (2021, diciembre 25). Latin America Is Now a World Leader in Vaccinations. *The Wall Street Journal*. Published online. <https://www.wsj.com/articles/latin-america-is-now-a-world-leader-in-vaccinations-11640428207>

Wallerstein, Immanuel (1974). *The modern world system I: capitalist agriculture and the origins of the european world-economy in the sixteenth century.* New York: Academic Press.

Wee, Sui Lee; McNeil Donald G. y Hernández, Javier C. (2020, enero 30). W.H.O. Declares Global Emergency as Wuhan Coronavirus Spreads. *The New York Times*. Published online. <https://nyti.ms/2RER70M>.

Wieviorka, Annette (2006). The witness in history. *Poetics Today*, 27(2): 385-397. <https://doi.org/10.1215/03335372-2005-009>

Woodward, Ralph Lee (1985). *Central American Nation Divided.* New York: Oxford University Press.

World Health Organization, Joint United Nations Programme on HIV/AIDS (UNAIDS) (2006). Progress on global access to HIV antiretroviral therapy: a report on “3 by 5” and beyond. Geneva, Switzerland: *World Health Organization, Joint United Nations Programme on HIV/AIDS (UNAIDS)*. Published online. http://www.who.int/hiv/fullreport_en_highres.pdf.

Worldometers.info. (2021, noviembre 13). *COVID-19 Corona Virus Pandemic.* Dover, Delaware, U.S.A. Published online. <https://www.worldometers.info/coronavirus/country/el-salvador/>

Yao, Hao; Chen, Jian-Hua y Xu, Yi-Fen (2020). Patients with mental health disorders in the COVID-19 epidemic. *Lancet Psychiatry*, 7(4), 21. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30090-0](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30090-0)

Yecies, Sharon (2011). Sexual Orientation, Discrimination, and the Universal Declaration of Human Rights, Article 28. *Chicago Journal of International Law*, 11(2), 790. <https://chicagounbound.uchicago.edu/cjil/vol11/iss2/28>

Yúdice, George (1991). Voices of the Voiceless in Testimonial Literature, Part I. *Latin American Perspectives*, 18(3), 15-31. <http://www.jstor.org/stable/2633737>

Zelaya, Oscar (2020, diciembre 22). Economic Impact of COVID-19 on El Salvador's GDP. *Central Law Firm, Blog*.

<https://central-law.com/en/the-impact-of-covid-19-on-el-salvador-honduras-and-nicaraguas-gdp/>

Zúñiga, María Paz; González, Vilma y Fierro, Emilia (2020). Danzar el plural: hacia una experiencia afectiva y colaborativa de la danza como disciplina. *Revista Actos*, 2(3), 14-28. <https://doi.org/10.25074/actos.v2i3.1607>

SOBRE LOS AUTORES, AUTORAS Y EDITORES

Amaral Arévalo. Investigador asociado del Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos (CLAM/UERJ). Postdoctorado en Salud Colectiva y Especialista en Género y Sexualidad por el Instituto de Medicina Social de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doctor y Máster en Estudios Internacionales en Paz, Conflictos y Desarrollo por la Universitat Jaume I; y Licenciado en Ciencias de la Educación por la Universidad de El Salvador. Sus líneas principales de investigación son Estudios para la Paz, Violencias y Estudios LGBTI+ en Centroamérica. Consultor internacional en temáticas de crímenes de odio, género, masculinidades, emergencias en salud, sexualidad, fundamentalismos, derechos sexuales y reproductivos. Perito experto en casos de petición de asilo sobre orientación sexual, expresión de género, VIH, maras y violencias en El Salvador. Autor del libro *Dialogando con el silencio: disidencias sexuales y de género en El Salvador (1765-2020)*. Analista del proyecto comunicacional O Istmo e investigador internacional del Grupo de Trabajo CLACSO “El Istmo Centroamericano: repensando los centros”. Correo electrónico: amaral.palevi@gmail.com

Carlo Brando Zepeda. Osher Lifelong Learning Institute, Universidad de Miami. Sus intereses de investigación se inspiran en gran parte en sus propias experiencias como inmigrante centroamericano. Está interesado en métodos de investigación interdisciplinarios, justicia social, etnografía, testimonio, las desigualdades creadas por género y orientación sexual, sexualidad, derechos LGBTI+, memoria cultural, derechos humanos, estudios de paz y memoria; y la formación de identidades, especialmente entre varones centroamericanos viviendo en los EE. UU. miembros de la comunidad LGBT+. Actualmente está trabajando en el manuscrito de un libro. Su trabajo ha aparecido en varias publicaciones académicas y actualmente participa en un grupo de sobrevivientes de la guerra en El Salvador para recopilar y registrar historias orales y testimonios de sobrevivientes de la Guerra Civil. Correo electrónico: c.zepeda1@umiami.edu

David J. Rocha Cortez. Catedrático del Dpto. de Comunicaciones y Cultura de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, coordinador de la Escuela de Espectadores de Teatro Luis Poma. Máster en Estudios Culturales por el IHNCA/UCA (Managua, 2016) y Licenciado en Teatología por el Instituto Superior de Arte de La Habana, Cuba (2013). Desde el año 2013 explora las memorias homosexuales de Managua a partir de su trabajo escénico en el Teatro de Títeres Guachipilín. Como académico ha producido diversos ensayos sobre memorias, ciudad, sexualidad, estética, representaciones, arte y homoerotismo en Nicaragua. Sus textos han sido publicados en medios impresos y digitales de Cuba, Nicaragua, El Salvador, Costa Rica, México y Argentina. Ha publicado los libros *Crónicas de la Ciudad: Cochones, lirismos, memorias* por SOMA Fondo Editorial (2019) y *Convergencias: una mirada a la poética teatral* de Roberto Salomón por Índole editores (2021). Correo electrónico: davidrocha26@gmail.com y drocha@uca.edu.sv

José Pablo Rojas González nació en Costa Rica en 1979. En 2007 obtuvo –en la Universidad de Costa Rica– el título de Licenciatura en Filología Española; en 2012, el de Maestría Académica en Literatura Latinoamericana y, en 2020 –en la Universidad Goethe de Fráncfort del Meno, Alemania–, el doctorado en Romanística, con énfasis en Estudios Latinoamericanos. Algunos de sus trabajos publicados son: *La representabilidad imposible: Un análisis sociocrítico de Cuentos ticos, de Ricardo Fernández Guardia* (2018), “«Por el cuerpo hasta la memoria»: emociones y subjetividad en *Mar Caníbal* de Uriel Quesada” (2018), “Las anécdotas de un «paria con voz»: el hombre gay en una selección de relatos de *Cartas a hombres*” (2020), “El VIH/sida, los homosexuales y el cuerpo de la ciudad: La intervención higienista en San José, Costa Rica, en 1987” (2020). Actualmente, Rojas trabaja como profesor e investigador en la Sección de Comunicación y Lenguaje, de la Escuela de Estudios Generales, de la Universidad de Costa Rica. El autor forma parte del Grupo de Trabajo CLACSO: “El istmo centroamericano: repensando los centros”, desde 2019.

Correo electrónico: josepablo.rojasgonzalez@ucr.ac.cr

Juan Ríos Vega. Doctor en Filosofía de la Educación con Énfasis en Estudios Culturales y Certificación en Estudios de la Mujer y Género. El Dr. Ríos Vega ha publicado ensayos en revistas académicas y capítulos de libros *Ni Latino, Ni Hispano: A Journal of Resiliency and Social Justice* (2015) and *From Panama to Academia: A Testimonial of Struggle and Resiliency* (2016). Utilizando la epistemología de la mariposa transnacional, Dr. Ríos Vega se autoidentifica como una persona cuir/queer. En el 2017, el Dr. Ríos Vega publicó *La conciencia de la mariposa transnacional para entender la homosexualidad en Panamá* en la revista académica *Convivencia* y *An unhealed wound: Growing up gay in Panamá (Una herida que no sana: Creciendo gay en Panamá)* *The Bilingual Review/La Revista Bilingüe*. En el 2018 publicó el libro de 10 cuentos basados en historias homoeróticas en Panamá titulado *Historias desde el Sexilio*. En el 2020, el Dr. Ríos Vega publicó el ensayo *Una Mariposa Transnacional: Memorias desde el Sexilio* en la revista *Cuadernos Nacionales (Panamá)*. En 2020, el Dr. Ríos Vega publicó *Stories from Sexile* and su primer libro infantil bilingüe *Carlos, The Fairy Boy/Carlos El Niño Hada*. Actualmente, el Dr. Ríos Vega se encuentra culminando dos libros académicos, *Testimonios LGBTIQ+ de Panamá* y *Narratives of Gay Men from Panama*. En la actualidad, se desempeña como profesor para el Departamento de Educación, Liderazgo y Consejería en Bradley University en Peoria, Illinois. <https://www.jariosvega.com/>

Jules Falquet. Nacida en Francia en 1968, es doctora en socióloga y profesora en la Universidad de Paris 8. Ha vivido, viajado y trabajado extensamente en México, El Salvador, Brasil y otros países del Abya Yala. Analiza, desde una perspectiva materialista y decolonial, los movimientos sociales de resistencia a la globalización neoliberal; los feminicidios y la recomposición neoliberal de la violencia; la epistemología y la imbricación de las relaciones sociales de sexo, raza y clase. Entre sus publicaciones en francés, español, portugués e inglés se encuentran: *Imbricación. Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales* (por salir en español, 2020 en francés); *Pax Neoliberalia. Perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia*. Buenos Aires: Madreselva (2017, 2016 en francés); *Por las buenas o por las malas. Las mujeres en la globalización*. Bogotá: Universidad Nacional (2011, 2008 en francés); *De la cama a la calle: perspectivas teóricas lésbico-feministas*. Bogotá: Brecha Lésbica, 2006. Página personal: <http://julesfalquet.com/>

Keller Araya Molina. Bachiller en Antropología por la Universidad de Costa Rica. Licenciado en Antropología con énfasis en Antropología Social por la Universidad de Costa Rica. Y candidato a la Maestría Académica en Antropología por la Universidad de Costa

Rica. Tiene experiencia en la gestión de proyectos sociales, culturales y de investigación social, asistencia en la docencia universitaria y divulgación de conocimiento científico. Sus intereses de investigación se relacionan con el género, la sexualidad y la religión. Correo electrónico: kelleraraya@gmail.com

Luis R. Herra. Trabaja como Investigador del Centro de Investigación Cultura y Desarrollo (CICDE) de la Universidad Estatal a Distancia de Costa Rica (UNED) y como profesional independiente en consultoría de diseño arquitectónico e investigación del paisaje social en LARH donde ha publicado varios artículos sobre teoría cuir y urbanismo. Licenciado en Arquitectura de Universidad Veritas, Master en (Msc) en Paisajismo y Diseño de Sitio de la Universidad de Costa Rica (UCR). También labora como docente universitario en varios centros educativos privados del país desde hace más de 5 años. Ganador del segundo lugar en la categoría investigación de la Bial Centralamericana de Paisaje. Reside en San José, Costa Rica. Correo electrónico: lrojash@uned.ac.cr

Marga Sequeira Cabrera. Investigadora independiente. Se tituló en historia del arte en la Universidad de Costa Rica donde también tomó cursos de Filosofía e Historia y de especialización en género, sexualidad y teoría feminista. Cuenta con un diplomado en Antropología del Arte y es Máster en Artes visuales y estudios culturales (perspectiva feminista y cuir) por la Universitas Miguel Hernández. De manera independiente investiga a cerca de la performance, las corporalidades, la disidencia sexual y la diversidad funcional. Sus líneas de investigación se enfocan en la revisión y la creación de archivos o memorias secundarias a partir de los estudios o los artes visuales. Trabaja en proyectos curatoriales de forma independiente y autogestiva. Durante el 2020-2021 ha desarrollado el proyecto Encuentro con el Ombligo Amorfo, una investigación sobre la búsqueda de una genealogía de la disidencia sexual en el Centro de América que derivó en una exposición en el Centro Cultural de España en Costa Rica. Correo electrónico: sequeiramarga@gmail.com

Nelva Marissa Araúz-Reyes. Doctora en Derecho y maestra en Política Criminal por la Universidad Nacional Autónoma de México. Cuenta con diplomados en Derechos Humanos y Enfoque de Género y con especializaciones en Políticas Públicas con Perspectiva de Género, Docencia Superior y Derecho Procesal. Desde el 2013, ha sido docente universitaria tanto en su país Panamá como en otros países de Latinoamérica. Actualmente es investigadora del Centro Internacional de Estudios Políticos y Sociales (CIEPS-AIP) en las líneas de investigación de Políticas públicas con enfoque de género en Panamá y América Latina y Situación de la población LGBTQ+ en Panamá, de

la que tiene varias publicaciones ubicables en <https://orcid.org/0000-0001-5929-8524>. Es columnista en *Latinoamérica 21*, integrante de la Red de Politólogas y de Ciencia en Panamá. Correo electrónico: nelmar_ar@yahoo.com

Nicola Chávez Courtright. Estudiante de doctorado en Antropología Psicocultural y médica en la Universidad de California, Los Ángeles. Tiene una maestría en estudios americanos y etnicidad de la University of Southern California. Su trabajo examina la vida política queer y trans en El Salvador, siguiendo temas de afecto, homonacionalismo y experiencias de precariedad. Sus escritos han aparecido en *GLQ*, *Cultural Anthropology* y *Revista Identidades*. Nicola es una de las fundadoras de AMATE El Salvador, un centro de estudios de la diversidad sexual y de género en San Salvador. nicolachavezc@ucla.edu

Patricia Alvarenga Venutolo. Académica de la Universidad Nacional de Costa Rica. Es Ph.D. en Historia por la Universidad de Wisconsin, Madison, EE.UU. Es estudiosa de las construcciones identitarias desde perspectivas tales como la violencia de clase, las relaciones interétnicas, los movimientos sociales, el género y la sexualidad. Correo electrónico: patriciaalvarengavenutolo@gmail.com

Ronald Campos López. Doctor en español: Lingüística, Literatura y Comunicación, por la Universidad de Valladolid (2016). Es profesor e investigador de la Escuela de Filología, Lingüística y Literatura, de la Universidad de Costa Rica. Es miembro de la Asociación de Jóvenes Doctores en Hispanismo (BETA). Se ha dedicado al estudio de la poesía latinoamericana y española contemporáneas; de ahí sus colaboraciones en revistas sobre literatura, lingüística y didáctica, tanto de Costa Rica, como de América Latina, España y Europa. Como poeta, ha trazado una carrera literaria con sus poemarios *Deshabitado augurio* (2004), *Hormigas en el pecho* (2007), *Navaja de luciérnagas* (2010), *Varonaria* (2012), *Mendigo entre la tarde* (2013), *La invicta soledad* (2014), *Quince claridades para mi padre* (2015), *Respuestas de la tierra* (2016), *Poemas de Gante* (2018), *Mortaja para mil ruiseñores* (Crónicas poéticas) (2019) y *Depravación de la luz* (2020). Su producción poética abarca numerosas temáticas (existencial, metafísica, homoerótica, social, surrealista, mística, ecocrítica). Aunque parte de su poesía destaca como una de las primeras voces jóvenes en poetizar abiertamente la homosexualidad, en darle un espacio de visibilidad y enunciación en la sociedad y poesía nacionales, su constante búsqueda de registros expresivos y temas continúa ampliando el repertorio de su creación. Correo electrónico: ronald.camposlopez@ucr.ac.cr

Suyapa G. Portillo Villeda. Catedrática en el Departamento de Estudios Chicana/o Latina/o y Transnacionales en Pitzer College y miembro del Departamento Intercolegial de Estudios Chicanos/as y Latinos/as. Sus intereses de investigación incluyen género y trabajo en

América Latina, historia Centroamericana, migración centroamericana a Estado Unidos, comunidades LGTTI y la migración y salud en las Américas. Su proyecto de libro trata la historia de la huelga de 1954 en la costa Norte de Honduras, centrándose en las historias orales de trabajadores/as de los campos bananeros (2021). Dada su experiencia como niña migrante a EEUU, Portillo Villeda ha trabajado en una variedad de campañas y proyectos para mejorar la vida de trabajadores migrantes. Es cofundadora de la coalición May Day Trans Queer Contingent, para levantar la conciencia sobre la justicia para migrantes LGBTI en Estados Unidos adentro y fuera de detención abogando por su inclusión en los debates de reforma migratoria. Correo electrónico: Suyapa_Portillo@pitzer.edu

Thierry Maire. Thiery trabaja "la politización de las iglesias evangélicas en guatemala", también investiga el movimiento LGBTI Salvadoreño así como la democracia en este país. Ha publicado varios artículos o capítulos, entre los cuales: "La marcha del Orgullo en el El Salvador: (Re) construcción de la memoria, entre el mito fundador y la realidad histórica", (Revista Controversias, n215, 2020) y "El Salvador: entre regresión democrática y deriva autoritaria", CERI, Sciences Po Paris, 2022. (y después solamente mi correo electrónico). Investigador asociado del Centro de Estudios Franco-Mexicano Centroamericano, estudiante de doctorado en el Centro Maurice Halbwachs, magíster en Historia por la Universidad de Lorena (Francia) y egresado del Instituto de Ciencias Políticas de París, con un magíster en Ciencias Políticas. Profesor invitado de la Escuela Superior de Economía y Negocios de San Salvador, El Salvador. Correo electrónico: thierrymaire477@gmail.com

Como investigadores y personas que nos identificamos como cuir, LGBTI+, disidentes o alteridades sexuales, queremos dejar por sentado y claramente que es de suma importancia que personas como nosotres: les editores, les autores que participaron en el envío de textos, los revisores académicos y los lectores a los cuales llegue este libro, podamos/puedan documentar y publicar sus propias historias basadas en experiencias y testimonios, para que los Estudios LGBTI+ tengan una mayor expansión en la región, y con ello, desafiar los estereotipos y prejuicios contruidos contra nosotres.

¿Qué futuro existe para los estudios LGBTI+ en Centroamérica? El futuro es luminoso y siempre heterogéneo. Si pensamos el camino recorrido desde los años 80 donde se comienzan a vislumbrar caminos, ideas, producciones con relación a estos temas hoy tenemos muchas más posibilidades. Además, hay un diálogo intergeneracional que posibilita el crecimiento investigativo. Sumado a esto, una generación de jóvenes y no tan jóvenes investigadores han continuado el legado heredado por otros. Y como dice un reconocido estribillo de una canción: “caminante no hay camino, se hace camino al andar”. Seguimos caminando, seguimos construyendo.

De la Presentación

Patrocinado por



Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais



9 789973 113189 4