

**Travestis de un friso arcaico  
en la modernidad de Apolo marmóreo.  
Sobre “La noche de los visones” de Pedro Lemebel.**

Helen Turpaud Barnes

*“Si yo quisiera podría transformar mi historia en olvido, mi cuerpo en cita,  
mi felicidad en el grado de concordancia que me devuelve el espejo.  
Podría dejar de ser trans y convertirme en un hombre, tan solo un hombre,  
parte del mismo mundo donde hombres y mujeres reinan.  
Por supuesto que podría, si yo quisiera. Pero no quiero.”*  
Mauro Cabral, militante intersex

*“Pasada la borrasca humana, ni gitanos, ni judíos, ni militantes, ni políticos,  
no hubo hombre o mujer que nos recuerde a las maricas desaparecidas.  
Ellos/as, víctimas también, nos han desaparecido de sus testimonios,  
sus palabras, su memoria.”*  
Marlene Wayar, militante trans, directora de la revista *El teje*

- I -

### **Abriendo el campo sexual de la política**

Visibilizarse es entrar en un discurso y ocuparlo. Ahora bien, qué discurso, dónde, cuándo, para quiénes, según quiénes, para qué: eso será materia de una ardua disputa. Plantearse qué puede valer como discurso político significativo implica preguntar qué resulta inteligible hoy, pero a su vez implica forzar los límites de esa inteligibilidad. Y realizar elecciones en función de ese discurso es una tarea ética.

En 2007, Ediciones Ají de Pollo (del grupo activista feminista homónimo) publicó en su colección “Conversaciones Feministas” un libro titulado *Parentesco*[1]. La modalidad que estructura esta colección es la selección de un texto disparador que es leído y discutido por distintos colectivos o individuos que son convocados para el libro. En *Parentesco*, se eligió como punto de partida el artículo de la filósofa y activista *queer* norteamericana Judith Butler “¿El parentesco es siempre de antemano heterosexual?”.

Si bien el texto de Butler tiene que ver originalmente con una discusión entre ella y la filósofa francesa Sylviane Agacinski, la publicación de Ají de Pollo se realizó en el contexto de los debates de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires de la primera década del siglo XXI por una legislación de unión civil y con la perspectiva del matrimonio entre “personas del mismo sexo”[2].

En un planteo que comienza definiendo lo que se entiende por “prácticas de parentesco” y retomando o discutiendo textos clásicos de los estudios antropológicos sobre el tema, Butler avanza sobre lo que entiende como los problemas cruciales del candente debate en Estados Unidos y Europa sobre el “matrimonio gay”. Para ella, lo que está en juego son: la viabilidad de “acuerdos de parentesco alternativos” (Butler, 2007: 23), las políticas de reproducción racista del Estado, las prácticas de nominación – siempre inestable- de qué es validado como discurso político significativo.

Butler señala:

Dado que la política se constituye a través de ese discurso de inteligibilidad, exige que tomemos partido a favor o en contra del matrimonio gay. Pero la reflexión crítica, que sin duda forma parte de cualquier práctica y filosofía política normativa, exige que preguntemos por qué y cómo esa pasó a ser la cuestión, la cuestión que define qué valdrá y qué no valdrá como discurso político significativo. ¿Por qué, en la situación actual, la perspectiva de “pasar a ser políticos” depende de nuestra capacidad para operar en ese binario instituido discursivamente sin preguntar, y tratando de no saber, que el campo sexual queda muy reducido como consecuencia de la aceptación de dichos términos? Esa dinámica de fuerza es tanto más poderosa porque limita el campo contemporáneo de lo político, lo limita por medio de la fuerte exclusión de ese campo sexual de lo político. Sin embargo, la acción de esa fuerza de exclusión se ubica fuera del ámbito en disputa, como si no formara parte del poder, como si no fuera un punto para la reflexión política. Así, ser políticos, actuar y hablar de formas que resulten reconocibles como políticas, es aceptar una limitación del mismo campo político que no está sujeta a análisis político. (...) Una acción crítica es analizar la acción de la propia delimitación (26-27).

Efectivamente, ciertos debates sobre cuestiones actuales como el matrimonio gay quizás tengan vicios de planteo desde su misma raíz. Y si extendemos la cuestión a temas relacionados, es ineludible el desafío que plantea Butler a todas las luchas y reclamos de los colectivos LGTTTBI tanto en su país como en otros países. Y lo mismo podríamos decir de casi cualquier reclamo de otros colectivos sociales que se dirija al Estado. Cierta sector más alerta y radical del activismo gay-lésbico y *queer* ha advertido siempre sobre el peligro de pretender una “integración” al Estado, de querer obtener visibilidad en los términos que impone lo estatal, de “entrar en el sistema”:

La falta de reconocimiento estatal de los propios acuerdos íntimos sólo puede experimentarse como una forma de desrealización, si los términos de la legitimación estatal mantienen el control hegemónico sobre las normas de reconocimiento; en otras palabras, si el Estado monopoliza los medios de reconocimiento. ¿No hay otras formas de sentirse posibles, inteligibles, hasta reales, además de la esfera del reconocimiento estatal? (...) El impulso que se le da en la actualidad al matrimonio gay es en cierta medida una respuesta al Sida y, en particular, una respuesta avergonzada, por la que la comunidad gay busca repudiar su llamada promiscuidad, por la que aparecemos como saludables, normales y capaces de sostener relaciones monógamas en el tiempo (37).

En verdad, el problema del nucleamiento de la “comunidad LGTTTBI” y la idea de “diversidad sexual” está en los marcos mismos que generan las condiciones para que se constituyan tales ideas. Como explica Leticia Sabsay en *Fronteras sexuales* (2011):

En cuanto a la diversidad, considero que el hecho de que los debates se limiten a la pluralización de las variantes sexuales y de género, reforzando la multiplicación de identidades discretas, sin cuestionar los marcos que hacen posible que aparezcan ciertas diferencias como tales, o los modos que deben asumir ciertas diferencias para ser incluidas en el mapa de las identidades políticamente representables, reinscribe, en última instancia, nociones reificadas de la diferencia en cada una de esas definiciones, extendiendo de este modo la normativa que la lógica de la identidad supone (75).

Butler por su parte se pregunta qué sentidos convoca el desear el reconocimiento del Estado: “la cuestión no es sólo qué relaciones de deseo debería legitimar el Estado, sino también quién puede desear al Estado, *quién puede desear el deseo del Estado*” (31, cursiva en el original). Y no debemos olvidar ciertas ansiedades presentes:

De hecho, los debates sobre el matrimonio gay y el parentesco gay (...) se convirtieron en ámbitos de intenso desplazamiento de otros temores políticos. Temores respecto de la tecnología, de la nueva demografía y también de la propia unidad y transmisibilidad de la nación, así como temores de que el feminismo (...) haya, en efecto, abierto el parentesco fuera de la familia (30).

Más adelante, Butler puntualiza: “las relaciones de parentesco llegan a puntos que cuestionan la diferencialidad de parentesco y comunidad” (55). Si las luchas se centran en la in-corporación al Estado, “¿qué pasa con el proyecto radical de articular e impulsar la proliferación de prácticas sexuales fuera del matrimonio y las obligaciones del parentesco?” (23).

Las posibilidades y modos de representación son la materia en disputa cuando hablamos de reconocimiento, además de todo el aparato teórico hegeliano que esgrime Butler, para quien:

Es más específicamente una lucha respecto de si determinadas prácticas de nominación mantienen las presuposiciones sobre los límites de lo que es reconocible en términos humanos. El argumento se basa en cierta paradoja, sin embargo, que sería difícil negar, ya que si *no* se quiere reconocer ciertas relaciones como parte de lo humanamente reconocible, entonces *ya* se las reconoció (34, cursiva en el original).

Lo dicho se complementa con el señalamiento de que hay zonas de lo sexual que mantienen aún cierta sombra de ininteligibilidad, y entonces, “¿cómo se piensa la política sin considerar esos lugares de irrepresentabilidad?” (25).

Las condiciones de discusión de y en lo político -o por fuera de él- son abordadas por Giorgio Agamben, por ejemplo, en *Medios sin fin*:

Una vida política, es decir orientada según la idea de felicidad y que se aglutina en una forma-de-vida, sólo es pensable a partir (...) del éxodo irrevocable de toda soberanía. La pregunta sobre la posibilidad de una política no estatal reviste, pues, necesariamente esta forma: ¿Es posible hoy, se da hoy algo como una forma de vida, es decir como una vida a la que en su vivir, le va el vivir mismo, *una vida de la potencia?* (2001: 17-18, cursiva en el original).

Este tema, entre otros varios, así como la idea de “nuda vida” que Agamben utiliza para referirse a la ausencia total de protección legal que padecen en especial los sujetos refugiados, es discutido por Judith Butler y Gayatri Chakravorty Spivak en el libro *¿Quién le canta al estado-nación?* (2009).

En el contexto de la discusión sobre un libro de Hannah Arendt, Judith Butler aborda el tema de las personas que sufren un abandono legal absoluto, y puntualiza que “de ninguna manera están relegadas a una nuda vida: se trata de una vida saturada de poder” (49).

### **Las ilusiones del multiculturalismo y del consenso: hacia una ética radical**

Una vez señaladas estas cuestiones, intentando aprehender la ampliación de los límites del campo político de lo sexual y el campo sexual de lo político, queda una cuestión no menor que tiene que ver con el *modo* en que estas problemáticas se discuten socialmente y qué tipo de relaciones e intercambios se pueden dar entre los individuos y colectivos que asuman discutirlos.

Uno de los “modos ideales” que se proponen para dirimir estas problemáticas es el contexto de la democracia participativa, donde se presupone de antemano la posibilidad de que se construyan consensos y acuerdos. Los reclamos sociales y sus articulaciones con las políticas del Estado siempre han sido sumamente complejas, pero en cierta medida se han visto complejizados aun más por la gran circulación de sujetos y bienes que se ha dado en las últimas décadas del capitalismo global[3]. Los modos de opresión se multiplican a la vez que las posiciones relativas de sexo, género, religión, etnia, etc., atraviesan nuevos modos de confrontación. La llegada de inmigrantes de origen africano, latinoamericano o árabe a los países del autodenominado “Primer Mundo”, así como los desplazamientos internos de la población dentro de los países considerados como menos desarrollados presentan el desafío, para estos sujetos, de articular nuevos discursos[4].

Por un lado, tenemos los planteos antiesencialistas que cuestionan la idea de identidad, y por el otro, tenemos muchos grupos religiosos, étnicos o sexuales recurren a políticas de la identidad para adquirir inteligibilidad y visibilidad en sus contextos particulares de vida. O al menos, pueden llegar a recurrir a lo que María Luisa Femenías llama “esencialismo estratégico”, es decir un posicionamiento que piensa las identidades como estrategias que se articulan a fin de lograr aglutinar a sujetos y comunidades que de otro

modo no podrían reconocer modos de lucha con los cuales identificarse (cfr. 2007: 112-114). Femenías estaría adhiriendo a la propuesta de:

*Una ontología ficcional* con el propósito de constituir un sujeto autoafirmado, estratégico, revalorizado que, a partir de la construcción de una identidad colectiva, se proponga un *horizonte emancipatorio* que potencie las “diferencias” en una lucha por la *igualdad efectiva*; es decir, para poder llevar adelante un programa político reivindicativo (2007: 113, cursiva en el original).

No pareciera estar demasiado lejos de apoyar las políticas de la identidad, es decir, aquellas basadas en presupuestos y reivindicaciones de identidad, pero con una vuelta de tuerca. De hecho, todo el libro de Femenías está permeado de la idea de que el multiculturalismo y la conjunción de las subjetividades pueden llegar a consensos. Me permito disentir con la postura de Femenías, en tanto considero que está basada en una idea de lo político que piensa el acuerdo como modo ideal y horizonte deseados. Como se verá más adelante, es necesario replantear cuál es el modo de relación que adquieren las fuerzas sociales en lo político, es decir si este ideal consensual es tan posible –y deseable– como se presenta.

En cuanto a las identidades, viene al caso mencionar brevemente lo planteado por Remo Bodei en su artículo “Memoria histórica, olvido e identidad colectiva”. El autor se pregunta sobre los mecanismos que inducen a imprimir en la memoria de los pueblos unos hechos y procesos, mientras que tienden a borrar otros:

La distinción entre amigos y enemigos ya no es tan nítida ni representable a través de un *limes*, como los romanos en Britania o en Alemania, la muralla china o el muro de Berlín. Tales distinciones pasan ahora a través de líneas confusas y discontinuas, encierran enclaves, por lo que se asiste a una fragmentación y dispersión de los frentes o aumento de conflictos.

¿Por qué, entonces, el concepto de identidad colectiva se ha vuelto tan problemático como el de identidad personal? Ciertamente puede decirse que ambos obtienen su legitimidad de una historia común, de tradiciones consolidadas que lentamente han construido su relativa unidad.

Sin embargo, podría objetarse –como demuestra Hobsbawm– que la mayor parte de las tradiciones es inventada y mucho más reciente de lo que se quiere hacer creer. (...) La identidad misma no es espontánea, en tanto que siempre la sostiene una actividad tendiente a consolidar la memoria colectiva que vuelve solemnes acontecimientos y creencias; y que el debilitamiento de la identidad provoca, a su vez, las turbaciones y confusiones de la memoria y sus peculiares nexos con el olvido (1995: 108, cursiva en el original).

Lo observado por Remo Bodei permite suponer que la inestabilidad de

tradiciones e identidades es en sí misma generadora de relatos, relatos que entran en colisión con los otros relatos, los de cada ficción de tradición e identidad.

En su análisis de los conflictos contemporáneos, la politóloga Chantal Mouffe decide abordar:

Nuestra actual incapacidad para percibir de un modo *político* los problemas que enfrentan nuestras sociedades. (...) Las cuestiones políticas no son meros asuntos técnicos destinados a ser resueltos por expertos. Las cuestiones propiamente políticas siempre implican decisiones que requieren que optemos entre alternativas en conflicto (2007: 16-17, cursiva en el original).

Mouffe considera que la responsabilidad de la despolitización de lo político, por decirlo así, es de la hegemonía del liberalismo, cuyo ideal de sociedad es una sociedad sin conflictos. Tal figuración llevaría a la negación de los conflictos, pero en modo alguno a su eliminación:

Esta cuestión, a diferencia de lo que opinan los teóricos liberales, no consiste en cómo negociar un compromiso entre intereses en conflicto, ni tampoco en cómo alcanzar un consenso “racional”, es decir, totalmente inclusivo, sin ninguna exclusión. A pesar de lo que muchos liberales desean que creamos, *la especificidad de la política democrática no es la superación de la oposición nosotros/ellos, sino el modo diferente en el que ella se establece*. Lo que requiere la democracia es trazar la distinción nosotros/ellos de modo que sea compatible con el reconocimiento del pluralismo, que es constitutivo de la democracia moderna (2007: 21, cursiva mía).

La superación del conflicto no es solamente imposible, sino que tampoco es deseable en tanto implica el sueño de una omniinclusión que solo puede operarse por mecanismos de negación de los conflictos. Chantal Mouffe aclara que la manifestación de los conflictos debe ser “agonista” y no “antagonista”. Este último modo requiere de la supresión de la postura contraria y del sujeto que la sostiene, mientras que la manifestación agonista de los conflictos implica una coexistencia que, si bien por un lado reconoce la imposibilidad de la solución total, por el otro lado permite la convivencia de los diferentes actores y posturas:

Lo que está en juego en la lucha agonista, por el contrario, es la configuración misma de las relaciones de poder en torno a las cuales se estructura una determinada sociedad: es una lucha entre proyectos hegemónicos opuestos que nunca pueden reconciliarse de un modo racional (2007: 28).<sup>[5]</sup>

Esta paradoja de la conflictividad necesaria y de la acechanza permanente de la exclusión como elemento constitutivo de toda sociedad, pareciera adquirir toda la fuerza de su contradicción en una constatación semántica muy simple que apunta Agamben:

Cualquier interpretación del significado político del término *pueblo* debe partir del hecho singular de que, en las lenguas europeas modernas, éste también incluye siempre a los pobres, los desheredados y los excluidos. *Un mismo término designa, pues, tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, de hecho si no de derecho, está excluida de la política* (2001: 31, cursiva en el original).

El término 'pueblo' parece el sustrato inconsciente del modo específico en que se presenta la política democrática contemporánea, así como su otro excluido.

Como corolario de estos planteos, cito el texto *El viraje ético de la estética y la política*, donde Jacques Rancière lee la baja viabilidad de lo consensual en términos de "intensidad de lo ético":

Si la ética *soft* del consenso y del arte de la proximidad es la acomodación de la radicalidad de ayer a las condiciones actuales, la ética *hard* del mal infinito y de un arte dedicado al duelo interminable aparece como el estricto vuelco de esta radicalidad. Lo que permite este vuelco es la concepción del tiempo, que la radicalidad ética de hoy ha heredado de la radicalidad moderna de ayer, quiero decir, la idea de un tiempo cortado en dos por un acontecimiento radical.

Durante largo tiempo, este acontecimiento radical fue el de la revolución por venir. En el viraje ético esta orientación del tiempo se ha revertido estrictamente: ella ordena la historia en un acontecimiento radical, que ya no la corta más por delante, sino por detrás de nosotros. (...) Lo que llamo viraje ético, no es el simple apaciguamiento de los disensos de la política y del arte en el orden consensual. Es más bien la forma extrema que toma la voluntad de absolutizar esos disensos (2005: 49-50, cursiva en el original).

## - II -

### **Levantar la voz**

La política, la multiplicidad de voces y el lugar que ocupan las sexualidades son temas que ciertamente abundan en la literatura. Hasta aquí he realizado un recorrido por algunos planteos teóricos vinculados con los marcos en los cuales se estatuye qué se debatirá dentro del campo político y qué no, la identidad, el conflicto y la estética. A partir de aquí, en cambio, abordaré un texto de Pedro Lemebel, "La noche de los visones (o la última fiesta de la Unidad Popular)", incluido en el libro *Loco afán. Crónicas de sidario*.<sup>[6]</sup> En este relato, la confluencia de política, subjetividades sexuales y elección ética de la voz narrativa tejen un texto que condensa una postura radical respecto de las corporalidades y su significancia política.

Margarita Sánchez, en un artículo publicado en la revista *Espéculo*, dice

respecto de *Loco afán*, de las travestis que protagonizan los cuentos allí reunidos y de la enfermedad del SIDA que diezma sus cuerpos:

Lemebel ofrece un texto único en su capacidad de mezclar la carcajada con la mueca post-mortis, el goce con el dolor. El virus ataca, fragmenta, mata a los personajes, pero no aniquila el deseo de vivir intensamente la celebración de un cuerpo construido para y por el goce (2008, sin página).

Ciertamente, el análisis de Sánchez se enfoca en los mecanismos de construcción del cuerpo travesti *en* la enfermedad. Es así que: “El motor de la escritura es, sin duda, una necesidad de expresar un dolor intenso, sin perder de vista el placer fundado en la enunciación de un discurso de resistencia, en la memoria de un cuerpo que existió o en la fantasía de lo que ya no puede ser”. El cuerpo de la travesti se construye con un doble esfuerzo: el esfuerzo de una construcción frente a una familia y a una sociedad pacatas, y el esfuerzo adicional que implica “sostenerlo” frente al SIDA que (cor)roe constantemente su materialidad.

¿Cuáles son las voces que la voz narrativa *decide asumir* en “La noche de los visones (o la última fiesta de la Unidad Popular)”? Considero que esta pregunta es una posible entrada al cuento de Lemebel. Efectivamente, hay varias asunciones que realizar en –y frente a- este relato que narra los acontecimientos de una fiesta de “colizas” o “travestis”[7] en casa de una “loca” muy pobre (“rota”) a quien llaman “la Palma”. La fiesta tiene lugar la noche de Año Nuevo entre 1972 y 1973, anticipando el golpe militar de Pinochet contra la Unidad Popular (con o sin mayúsculas) de Salvador Allende. A continuación, se relata lo que fue años después la agonía y muerte de tres de las asistentes a la fiesta, víctimas del SIDA. La conexión entre ambos relatos es una fotografía sacada durante el festejo, foto cuyos colores se han desvanecido y en cuyas imágenes se leen cifras del pasado que reenvían al presente. La voz narrativa parece estar mirando la instantánea mientras realiza su acción de narrar, parece estar tratando de dar cuenta de qué contienen las miradas y las luces de la imagen, instalada en un lugar desde donde observa el pasado de la fiesta y los visones que “se esfumaron en el aire de aquella noche de verano, como un sueño robado que siguió construyendo la anécdota más allá de la nostalgia” (24). Así también se esfumaron los colores de la foto y los cuerpos entre etéreos, inflados y sépticos de las travestis chilenas que murieron de SIDA. Se desvanecieron en el aire de la modernidad pétrea, aséptica y musculada de la “nova masculinidad homosexual” (23). Los visones que unas “colizas” ricas (la Pilola Alessandri) llevan a una fiesta pasan a ser cifra de lo esfumado y desaparecido, son la voluptuosidad travesti en estado de disolución.

La desmesura de usar pieles una sofocante noche de verano se entronca con la (aparente) desmesura de las pretensiones de todas las travestis aludidas en el cuento. Si bien la mayoría es pobre, buena cantidad de ellas desea dar la impresión de que se encuentra en una situación económico-social mucho más ventajosa. La voz que narra traiciona estas pretensiones al dejar al desnudo lo que realmente viven: “ninguna había probado bocado, menos la Pilola, que en el apuro por sacar los abrigos se había perdido la espléndida cena

familiar con langosta y caviar, por eso estaba muerta de hambre” (11). Sin ironía, el relato yuxtapone ambos hechos, la cena con langosta y caviar, y el estar (o ser una) muerta de hambre. Lo primero no es necesariamente irreal ya que la Pilola es una de las llamadas “pitucas” o “chupá de muelas”, pero la cuestión que se deja entrever es que algo de lo segundo la acecha[8]. La condición de travesti remite a un lugar que en el contexto esbozado por el relato imposibilita el uso de ciertos privilegios sociales. Ante un gesto que la Pilola considera irrespetuoso contra la bandera chilena, además de aprestarse para dejar la fiesta, amenaza con llamar a su tío comandante, pero nadie la toma en serio. Viene de una familia con poder pero no puede hacer uso de esa influencia y estatus por la clausura que le impone su corporalidad.

La otra desmesura, bien diferente, es la de la Chumilou, quien a duras penas mantiene a su madre y hermanos prostituyéndose. La voz del narrador asume el punto de vista de la Chumilou cuando expresa que “ella no era ambiciosa como decían los otros colas. La Chumilou se conformaba con poco, apenas una pilcha de la ropa americana, una blusita” (20). A pesar de esta modestia y despojo, cuando se relata su agonía, la ambición ya frustrada de la Chumilou llena el texto de un *crescendo de lujos y extravagancias* que van desde algunas joyas que supuestamente le estaría legando a su madre para arreglarse los dientes, hasta una “mansión de cincuenta habitaciones que me regaló el Sheik” (20). Ninguna se conforma con poco. Todas ambicionan todo: deseo personal y político que colisiona con sus menguadas posibilidades cotidianas. La Unidad Popular no ha podido darles lo que anhelan; su época no es una época de realización, sino de proyección:

Tal vez, la foto de la fiesta donde la Palma es quizás el único vestigio de aquella época de utopías sociales, donde las locas entrevieron aleteos de su futura emancipación. *Entretejidas en las muchedumbres*, participaron de aquella euforia. Tanto a la derecha como a la izquierda de Allende, tocaron cacerolas y protagonizaron, desde su *anonimato público*, tímidos destellos, *balbuceantes discursos* que irían conformando su historia minoritaria en pos de la legalización. Del grupo que aparece en la foto, casi no quedan sobrevivientes (22, cursiva mía).

La época de Allende era momento, no de cumplir utopías, sino de pensarlas/formularlas en un horizonte posible. La diferencia entre ambas cosas es sustancial y estriba en la posibilidad de sostener el deseo, como esa “última chispa” en los ojos de las tres travestis fallecidas que la voz narrativa convierte en la metonimia de “tres deseos que se quedaron esperando el visón perdido en esa fiesta” (24) y la borrosa imagen donde están “casi todas nubladas por la pose rápida y el ‘loco afán’ por saltar al futuro” (17). Por otra parte, esas “locas” no son un colectivo con nombre propio en esos albores de los setenta, sino que más bien están “entretejidas” en la multitud y hablan con destellos y balbuceos desde su “anonimato público”. Y quizás el mayor problema de ese lugar fue que hubo un futuro –el de la democracia– que se embanderó con la idea de la “legalización”, y a partir de lo cual las travestis empezaron a tener una “identidad” distintiva en tanto grupo, hecho que conllevaría el peligro de la normalización y la heterodesignación por parte de las

estructuras que enmarcan lo contenido por la llamada “diversidad sexual”, tal como advierte Leticia Sabsay (2011).

### **Cuerpos volatilizados**

La voz narrativa observa con cierta compasión las pretensiones de las travestis, mostrándolas en su cacofónica contigüidad. En la cena de la “rota”, la dueña pretende que comen pavo aunque es pollo, por lo que “en medio de la música la Pilola gritaba: ‘Se volaron los pavos niña’” (12). Pretensiones y veleidades de unas y otras, rotas y pitucas, que se vuelan y desaparecen. No obstante, el “show travesti” se inicia de todos modos, aunque habiendo corrido de la escena a la pituca sobrina del comandante. Y hasta los mismos cuerpos de las travestis padecen cierta volatilidad o intangibilidad, especialmente cuando mueren.

En el caso de la Pilola, se toma distancia, la voz narrativa no se identifica con la voz de esta pituca sobrina de militar, aun cuando esa muerte es tan parecida a las otras dos:

Ella se compró la epidemia en Nueva York, fue la primera que la trajo en exclusiva, la más auténtica, la recién estrenada moda gay para morir. La última moda fúnebre que la adelgazó como ninguna dieta lo había conseguido. La dejó tan flaca y pálida como una modelo del *Vogue*, tan estirada y chic como un suspiro de orquídea. El sida le estrujó el cuerpo y murió tan apretada, tan fruncida, tan estilizada y bella en la economía aristócrata de su mezquina muerte (15-16).

La Pilola, más adinerada que el resto, *compra* su final en Nueva York, lejos de casa, como si fuera una diva o una modelo de una revista extranjera. Delicada y etérea como un suspiro de orquídea, volando hacia la muerte. Significativamente, es la única de las tres protagonistas que aparece emparentada como lo gay y con lo importado de Estados Unidos.

En el caso de la Palma, la enfermedad la encuentra en el Brasil: “un sida ebrio de samba y partusa la fue hinchando como un globo descolorido, como un condón inflado por los resoplidos de su ano piadoso” (17). Y finalmente la muerte en su casucha, mirando aquella foto también descolorida: “luego relajó los párpados y se dejó ir, flotando en la seda de ese recuerdo” (17). La enfermedad como una segunda piel.

Mucho más extensa y detallada es la narración centrada en la muerte de la Chumilou. Su agonía la lleva a querer velas por todo Santiago para su funeral, por la necesidad de iluminar con “llamitas”, “lentejuelas de fuego”, “perlas”:

Tantas como una corona para iluminar la derrota... Necesito ese cálido resplandor para verme como recién dormida (...) casi irreal en la aureola temblorosa de las velas, casi sublime sumergida bajo el cristal. Que todos digan: Si parece que la Chumi está durmiendo, como la bella durmiente, como una virgen serena e intacta que el

milagro de la muerte le borró las cicatrices. Ni rastros de la enfermedad; ni hematomas, ni pústulas ni ojeras. Quiero un maquillaje níveo, aunque tengan que rehacerme la cara. Como la Ingrid Bergman en *Anastasia*, como la Betty Davis en *Jezabel*, casi una chiquilla que se durmió esperando (20).

La *derrota* de la Chumilou recibe iluminación solamente en el momento de su muerte, un Cristo travesti en el momento de su transfiguración. Su derrota es frente a la muerte, frente al secuestro del que esta la hace objeto. También la derrota a la que la relega la dictadura de Pinochet: “en la imagen ajada, se puede medir la gran distancia, los años de la dictadura que educaron virilmente los gestos” (22-23). La Chumilou muere resistiéndose a la “virilización” dictatorial.

Ella también es etérea, pero de un modo diferente a las otras dos protagonistas, iluminada ella y su rostro, identificada con la leyenda de la hija del zar Nicolás II o con la princesa fenicia. Se emparenta con la Palma, acompañada de su “*Orfeo Negro*”: ambas se identifican con personajes no occidentales, a diferencia de la Pilola. Y si bien las tres travestis mueren por la misma enfermedad, y en ese sentido comparten un “final común” (24), la única de las tres que no viaja al extranjero es la Chumilou. Aun así, lo foráneo la busca, la alcanza para infectarla: un “gringo” que tiene sexo con ella sin condón. El SIDA es para ella una “siniestra barca” que la secuestra y sumerge en “viscosas aguas” (19), mientras la moribunda pide imperativamente “que todos digan”, exige palabras que se articulen ante la visión de su cadáver.

El texto evidencia el paralelismo entre una barca que secuestra y el deseo de la Chumilou de tener para su funeral “tantas velas como el apagón, tantas como los desaparecidos” (20), esos mismos que también eran secuestrados siniestramente en las sombras. Y también tantos dólares, y tanto “gringo” trayendo a Chile una plaga que coloniza los cuerpos tercermundistas. El momento de la fotografía, ese primero de enero de 1973, es el tiempo en que “el territorio nativo aún no recibía el contagio de la plaga, como recolonización a través de los fluidos corporales” (23). La invasión operada sobre los cuerpos reduplica y confirma la connivencia de lo “gringo” con lo golpista.

Es importante observar una marca sintáctica que retuerce agónicamente la frase que da cuenta del modo en que la voz narrativa se hace cargo del esplendor mortuario de la Chumilou: quiere que la vean “como una virgen serena e intacta *que* el milagro de la muerte le borró las cicatrices” (20, cursiva mía). Ese pronombre relativo usado a contrapelo de la lengua estándar y en el contexto de lo que la Chumilou ansiaba que dijeran “todos”, en esa ceremonia fúnebre celebrando a la travesti como una virgen a adorar y a la muerte como un milagro que borra las cicatrices, dice de la subversión del lenguaje que se opera en el gesto de su despedida. La Chumilou retuerce el lenguaje y encuentra eco de esto en la voz narrativa que asume esa habla, la socializa y la extiende a ese “todos”. Cuando muere, no se pide “nada de misas, ni curas, ni prédicas latosas” (20-21); más bien, la Chumi preside por sí misma la ceremonia de religiosidad popular y autóctona que recuerda la foto. Al modo de una escena en una película de Emir Kusturica, y remedando escenificaciones heréticas o carnavalescas (donde la continuidad

del tiempo es confirmada precisamente por su alteración), quien lee asiste a una:

Última cena de apóstoles colizos donde lo único nítido es la pirámide de huesos en el centro de la mesa. Pareciera un friso bíblico, una acuarela del Jueves Santo atrapada en los vapores de la garrafa de vino que sujeta la Chumilou, como cáliz chileno. Ella se puso al centro, ocupó el lugar de Cristo a falta de luminarias (...) Su delicado suspiro de virgen nativa (17-18).

Hay una *voz de todos* que se espera que hable de ella, una *voz colectiva* que no reciben ni la Pilola ni la Palma, quienes mueren solas. La Chumilou es acompañada en el cortejo fúnebre no solamente por su madre y un grupo de “locas”: en un momento del trayecto, se cruzan con la multitud de jóvenes que festejan el retorno de la democracia (que coincide en el tiempo con el día de la muerte de la última travesti del relato, y también la última de un grupo del cual apenas habría sobrevivientes que por otro lado la voz narrativa ni siquiera nombra). Esa multitud festeja con banderas cruzadas de arco iris la retirada de Pinochet.[9] La descripción del hecho deja en claro los trayectos que sigue cada cual: el cuerpo muerto, la democracia y la voz narrativa. Siguiendo con las figuraciones religiosas, la carroza fúnebre de la Chumilou avanza en procesión, mientras la democracia personificada se festeja a sí misma. La voz narrativa debe tomar una decisión: ¿a quién unirse? Luego de unas líneas de confusión, decide acompañar el féretro hasta el cementerio:

La Chumilou murió el mismo día que llegó la democracia, el pobre cortejo se cruzó con las marchas que festejaban el *trunfo* del NO en la Alameda. Fue difícil atravesar esa multitud de *jóvenes pintados*, flameando las *banderas del arco iris*, gritando, cantando eufóricos, abrazando a las locas que acompañaban el funeral de la Chumi. *Y por un momento se confundió duelo con alegría, tristeza y carnaval.* Como si la muerte hiciera un alto en su camino y se bajara de la *carroza* a bailar un último pie de cueca. Como si aún se escuchara la *voz moribunda* de la Chumi, cuando supo el *trunfo* de la elección. Denle mis saludos a la democracia, dijo. Y parecía que la democracia en persona le devolvía el saludo, en los cientos de jóvenes descamisados que se encaramaron a la carroza (...) rayando todo el vehículo con graffitis que decían: Adiós Tirano. Hasta nunca Pinocho. Muerte al Chacal. (...) La carroza quedó convertida en un carro alegórico, en una murga revoltosa que acompañó el sepelio varias cuadras. Después retomó su marcha enlutada, su trote paquidermo por las desiertas calles hacia el cementerio. Entre las coronas de flores, alguien ensartó una bandera con el arco iris *vencedor*. Una bandera blanca cruzada de *colores* acompañó a la Chumi hasta su jardín de invierno (21-22, cursiva mía).

El final de la travesti infectada coincide con hechos de triunfo y colorido carnavalesco.

De hecho, lo que en un principio era un “pobre cortejo” pasó a ser una “carroza”, un “carro alegórico” propio más de un carnaval que de un funeral. Sin embargo, la bandera del triunfo acompaña, no a la alegre masa de jóvenes, sino a la fallecida que se dirige rumbo al cementerio. El arco iris del triunfo, y también el arco iris de la llamada “diversidad sexual”, va con flores al jardín de invierno donde/cuando las flores no crecen, y son símbolo y homenaje para los muertos. Es un camino cuyo trayecto definitorio es indefectiblemente solitario. Y final.

El viraje de la voz narrativa que opta por el camino a la sepultura de alguna manera recuerda otra opción sin grises: el suicidio de Allende. Esta fue una decisión ética radical, un no ceder a la tentación de permanecer. Es inimaginable –o mejor dicho, irrepresentable en el relato- un retorno democrático con Allende o una Concertación con las travestis. Ni Allende ni las travestis pueden coexistir con esa democracia que ha negociado con el pinochetismo. Ni la revolución socialista ni la revolución sexual son factibles en ese contexto. El escenario del consenso no es un escenario posible para ellas. Ni tampoco lo es el escenario de la identidad binaria y los “sujetos claros” en que tanto la izquierda ortodoxa, como la dictadura, como el liberalismo inclusivo conciben y construyen a los sujetos, puesto que, como postula la historiadora postfeminista chilena Francisca Barrientos refiriéndose a los *posibles* sujetos (¿nuevos?, ¿subversivos?, ¿aún irrepresentables?) de una *posible* revolución donde se desarticule totalmente el género como mecanismo de producción de sujetos:

Finalmente, hay que decirlo, a diferencia de lo que fue profetizado en el último discurso de Salvador Allende, no va a ser la izquierda tradicional la que va a abrir las grandes alamedas (...) Debemos seguir adelante, porque las alamedas se van a abrir, pero por ellas no pasarán jamás ni los hombres ni las mujeres (Barrientos, 2010: 37).

Y esta revolución ha de tener un anclaje en una *experiencia*, la experiencia de las travestis que vienen a hacer ruido en la sintonía cultural de la política de América Latina. Porque si el texto sugiere una muerte (la de Allende) y explicita otras muertes (las de las travestis) hay un decir por el que se está optando inconfundiblemente. La muerte de la Unidad Popular y su “experiencia” política es el trasfondo de la radicalidad de los cuerpos travestis.

Precisamente, en referencia al concepto de “experiencia”, Martin Jay en *Política y experiencia* señala:

El debate sobre la experiencia por parte de la izquierda no terminó, sino que se desplazó más bien a un nuevo terreno, el del naciente movimiento de estudios culturales en la academia, que acompañó el surgimiento de la llamada política identitaria en otras partes del mundo. El supuesto de una clase obrera unificada, cuya formación Thompson había descripto tan vívidamente, fue el blanco de los ataques de las feministas, quienes rechazaban su marginación de las mujeres y su énfasis en el trabajo productivo. La creencia de [Raymond] Williams en la cultura como “un estilo de vida general”

no sobrevivió fácilmente a la llegada del multiculturalismo étnico, donde la hibridez, la fragmentación y la desterritorialización diaspórica constituían los nuevos marcadores distintivos. Tampoco fue posible continuar soslayando la importancia de la dimensión imperial sumergida en la narrativa nacional, que explotaba su pretensión a una inmanencia encerrada en sí misma (2009: 242-43).

¿A qué experiencia nos referimos aquí? Según Jay, la noción hegeliana del término implica que:

La experiencia no procede a partir de los encuentros de un sujeto pasivo con los nuevos e inesperados objetos del mundo exterior; más bien es un proceso mutuo el que modifica a ambos a medida que se despliega. La conciencia es transformada por aquello que encuentro, y lo mismo ocurre con el objeto encontrado (...) Dicho de otra manera, la teoría y la experiencia no son términos antitéticos sino, en el nivel más profundo, sinónimos (219).

Sin embargo, nos enfrentamos a un concepto sumamente complejo que para Martin Jay es y ha sido objeto de disputa entre -y de- tanto la teoría política conservadora como la teoría política izquierdista.[10] La distinción de Williams entre una experiencia en tanto “vivencia” o “experiencia vivida” y la experiencia como “experiencia percibida” (241) es la clave de la comprensión de la dimensión de conocimiento y potencialidad que implica la experiencia. Si el proyecto de Thompson era el de dar cuenta de “historia vista desde abajo” (229) y, como explica Jay, “protesta contra la simple ecuación de experiencia e ideología, alegando que el hombre común posee la razón suficiente para dar sentido a su experiencia”, las preguntas que se nos plantearían en el caso concreto de la Unidad Popular y la vida de las travestis del texto de Lemebel serían: ¿cuál sería el concepto de experiencia que podríamos aplicar a los sujetos del texto?, ¿qué tensiones articulan estos sujetos en relación a un “desde abajo” que se sobrevive con el enemigo radical –la dictadura- pero sucumbe ante la negociación democrática?

Según Jay, abordar ciertas ideas de Hannah Arendt podría implicar riesgos a la hora de pensar en la política y la esfera pública. Para él, Arendt “no incurrió en la tentación de fusionar lo público y lo privado, una característica del movimiento feminista tardío que identificó lo personal con lo político, lo cual, pese a sus repercusiones positivas, abrió la puerta a una inclusión indiscriminada de todo como potencialmente político, llevando a privilegiar la experiencia subjetiva por sobre sus objetos y, en el peor de los casos, invirtiendo los términos, llegando a casi una apología no deliberada de toda abstención de la esfera pública” (213). Cierta misticismo de la experiencia grupal podía hacer creer que esto conducía a “tomar una posición política”; no obstante, “nada más ajeno a la comprensión de Arendt de la naturaleza autocreadora de la experiencia política en el ámbito público” (213).

Jay continúa el tema asumiendo de alguna manera el tono de quien dice parafrasear:

Tal como lo señala irónicamente Craig Ireland, en algunos aspectos la

creencia de Thompson en la función de la experiencia en cuanto formadora de identidad en la lucha vertical contra un enemigo clasista pudo migrar a una identidad política que oponía a un grupo contra el otro en una guerra horizontal por obtener el reconocimiento. En ambos casos, la experiencia podía convertirse en una herramienta para defender una pretensión exclusiva a la legitimidad política. Pero había también una versión antiesencialista de esa argumentación, que buscaba socavar las implicaciones tribales de este desplazamiento. Pues si bien la versión althusseriana del marxismo estructuralista se había eclipsado, los nuevos defensores postestructuralistas de la construcción discursiva de la cultura seguían desconfiando del empirismo y de la inmediatez de la vivencia (243).

Y sin embargo, en “La noche de los visones” aquello que sucumbe es el espacio de la política en la arena pública, identificado además con una corporalidad específica: el cuerpo apolíneo y masculino de la homosexualidad “admitida” erigido en símbolo. Y aquí no se trata de una disputa identitaria por cuál sería el “sujeto” de la revolución social, puesto que –esto hay que aclararlo– la voz narrativa no está denostando la corporalidad homosexual para elevar la corporalidad travesti.

Ciertamente no solo los cuerpos travestis, sino también los cuerpos gays en el Chile de la dictadura pinochetista (y hasta el día de hoy) sufrieron y siguen sufriendo en carne propia la violencia de un sistema que podemos denominar capitalista-heteropatriarcal. Sufren esta violencia por cuanto este sistema considera los cuerpos masculinos y productivos como superiores a los cuerpos que no lo son: aquellos cuerpos de los que se espera una manifestación masculina y productiva en función de una asignación centrada en la lectura social de sus marcas genitales pero que no cumplen con esa expectativa, han de sufrir la violencia disciplinadora y “correctora” del sistema. De lo que se trata no es de esgrimir un concepto de la experiencia travesti ni como “vivencia” ni como “experiencia percibida”. Se trata de que esos cuerpos en la escena del texto viven y relatan algo que es ofrecido para su lectura en tanto experiencia, y esto acarrea irrevocablemente un llamamiento a la redefinición de lo político. No es como diría Ireland, citado por Jay, que se pasa de una confrontación vertical clasista a una confrontación horizontal de unos grupos contra otros, ni es una fusión de cierto feminismo básico que mezcla el hogar con la plaza pública, sino que la definición misma de unos “grupos” y la definición misma de los sujetos que transitan el hogar o la plaza pública disputan el nivel de inteligibilidad de su “experiencia” (con resultados varios, que pueden incluir su propia disolución como grupo). La supuesta horizontalidad de la confrontación que las luchas feministas o la presencia travesti trae a la esfera pública de las visiones más ortodoxas de una izquierda clasista es una verticalidad “dada vuelta”. Cuando Lemebel, en su texto “Manifiesto” se mofa del marxismo ciego a las opresiones de otro tipo que no sean la de clase, dice “soy más subversivo que usted”, y que el capitalismo es injusto (como no puede ser de otro modo) pero “en Nueva York los maricas se besan en la calle”. Concesiones del sistema, alguien dirá; esa misma inclusión

que se critica en “La noche de los visones” se exalta en “Manifiesto”. Y sin embargo, no. No es al capitalismo al que se le habla: se le habla a esa izquierda que unifica experiencias y las petrifica, desconociendo el carácter dialéctico de las múltiples opresiones que constituyen los sujetos.

Y sí, el feminismo que criticaba teorías como las de Thompson por sostenerse sobre un modo de producción particular e invisibilizar a las mujeres ciertamente estaba dando en la tecla de un tema caro al marxismo: el modo de producción capitalista dependía –y depende– de una división del trabajo sexual que ya había observado Engels y que en el caso concreto de “La noche de los visones” está en el meollo de la enfermedad: el contagio del sida se da por medio de “transacciones” de cuerpos prostituidos. El cuerpo explotado para la teoría marxista es aquí el cuerpo negociado y contaminado en la economía residual del sexo. La enfermedad que todo lo transforma y transfigura es de algún modo una epifanía de lo abyecto, es una redefinición del cuerpo, pero de un cuerpo en tanto sujeto a una experiencia dada (la sexuación evadida, la enfermedad, la explotación y la muerte, todo a la vez). Por eso, como sugiere Judith Butler en *Marcos de guerra*, bueno será que tendamos a:

Reconsiderar la manera de conceptualizar el cuerpo en el ámbito de la política. Tenemos que considerar si el cuerpo está correctamente definido como un tipo de entidad circunscrita. Lo que hace que un cuerpo sea discreto no es una morfología definida (2010: 82).

Es por esto que cuando en “La noche de los visones” se opone lo travesti a lo gay, no se oponen cuerpos e identidades, sino que lo que se oponen son *políticas corporales*. Es así como las fronteras corporales son los cuerpos de frontera –las travestis, flotando en un texto que las identifica en femenino pero también en masculino, que da cuenta de su carácter difuso para el aparato represor pinochetista, para las familias de las implicadas y hasta para la democracia que no sabe cómo *decirlas*–; es ahí donde se disputan los espacios de las políticas. Son, como diría Diana Maffía, “los cuerpos como frontera”.

Esto no es la tentación de mezclar lo público y lo privado: es la condición misma de las políticas corporales de la modernidad.

### **“Todavía es subversivo el cristal obsceno de sus carcajadas”**

El destino de subjetividades como las de las travestis del cuento pareciera indicar un asumir (la voz de) la derrota, si reparamos en el lugar simbólico y los espacios públicos que ocupan a la vuelta de la democracia.

¿Dónde están las travestis en el presente del relato? Desde el día de la foto:

Los años se despeñaron como derrumbe de troncos que sepultaron la fiesta nacional. Vino el golpe y la nevazón de balas provocó la estampida de las locas, que nunca más volvieron a bailar por los patios floridos de la UNCTAD. Buscaron otros lugares, se reunieron en los paseos recién inaugurados de la dictadura. Siguieron las fiestas, más privadas, más silenciosas. (...) Algunas discotecas siguieron

funcionando, porque el régimen militar nunca reprimió tanto el coliseo como en Argentina o Brasil. Quizás, la homosexualidad acomodada nunca fue un problema subversivo que alterara su pulcra moral. Quizás, había demasiadas locas de derecha que apoyaban el régimen. Tal vez su hedor a cadáver era amortiguado por el perfume francés de los maricas del barrio alto. Pero aún así, el tufo mortuorio de la dictadura fue un adelanto del sida, que hizo su estreno a comienzos de los ochenta (14-15).

De aquellos años de plomo sólo quedó la UNCTAD, ocupada un tiempo por los militares: Luego la democracia fue recuperando las terrazas y patios, donde ya no quedan las esculturas que donaron los artistas de la Unidad Popular. También los enormes auditoriums y salas de conferencias, donde hoy se realizan foros y seminarios sobre homosexualidad, sida, utopías y tolerancias (15).

En esta ocasión, la ironía es menos sutil: se habla de homosexualidad, sida, utopías y tolerancia justamente cuando ya están ausentes los cuerpos a quienes en teoría atañen estas cuestiones. La descolorida, velada, borrosa y “deslucida” foto contrasta con todo el colorido de los patios de la UNCTAC, las banderas arco iris del triunfo de la democracia y de las militancias de los grupos LGTTTBI. El invierno del cementerio donde yace la Chumi, la “nevazón de balas”, los visones blanco y negro y “el algodón nevado de la epidemia [que] escarchó sus pies” (24) dan cuenta de esa “pose apurada” de las travestis que no puede ser sino en blanco y negro, la vida o la muerte. Esa es la pose/postura de las “locas” de la foto, porque “salta a la vista la militancia sexual del grupo que la compone” (15).

La rebelión coliza es inscripta una y otra vez: bien puede darse el lujo militante de despreciar las “regalías” (22) que la democracia liberal otorgó a la comunidad gay. Se insiste y sobre insiste en el hecho de que en esa foto vieja “se registra como algo que brilla en un mundo sumergido. Todavía es subversivo el cristal obscuro de sus carcajadas, desordenando el supuesto de los géneros” (23). Se remarca “la desfunción de la loca sarcomida [sic] por el sida, pero principalmente diezmada por el modelo importado del estatus gay, tan de moda, tan penetrativo en su tranza con el poder de la nova masculinidad homosexual” (23). Las “locas” de la foto son “aún torcidas, aún folclóricas en sus ademanes ilegales”, parecen “un friso arcaico” (23).

Esas carcajadas carnavalescas producían sentido cuando su mundo era aún un “mundo sumergido” (22), antes de la “intromisión del patrón gay” que vino con “la aséptica envoltura de esa piel blanca, tan higiénica (...), tan diferente del cuero opaco de la geografía local” (23). La asepsia del racismo colonialista llega en la imagen anticarnavalesca y antisubversiva del dios de la razón y esa justa medida tan cara a cierta ilusión de consenso multicultural: “En ese Apolo, en su imberbe mármol, venía cobijado el síndrome de inmunodeficiencia, como si fuera un viajante, un turista que llegó a Chile de paso” (24). Lo que ensucia, infecta y contamina es paradójicamente aquello que se

presenta como limpio, aséptico y ordenado.

El final de cada una de las travestis parece haber sido asumido casi como el destino de una heroína trágica, como la aceptación no resignada sino orgullosa de la Chumilou que al saberse infectada, no se lamenta en absoluto: “ya he vivido tanto, han sido tan largos mis veinticinco años” (19). La juventud como concentración explosiva de vida destinada a morir pronto.

### **Morir sin bandera: apátridas sexuales**

Las travestis del relato de Lemebel dan cuenta de las posiciones de las subjetividades subversivas frente a lo reconocible en política. No sobrevive casi ninguna travesti que pueda coexistir con las conferencias bienpensantes y la aséptica “moda gay”. El final del cuento no podría ser otro que el de la muerte de las colizas. La fiesta de la unidad popular no era tan homogénea, dada la heterogeneidad travesti “entretrejida” en la trama social, y la algarabía de la época de Allende no podía más que prometer emancipación a futuro, puesto que no era posible hacer todo en el *presente*. La muerte es una promesa que deja un vacío que no es llenado/cumplido.

Las travestis del texto no pueden asumir ninguna bandera, ni la del triunfo de la democracia ni la de la “diversidad sexual”, ni la de la nación chilena que corona una pila de cadáveres. No puede concertar ni con la democracia de la Concertación que pactó con la dictadura para hacer su entrada triunfal, ni con la homosexualidad institucionalizada que pacta con la heterosexualidad condescendiente de la “tolerancia”. Las travestis se instalaron en lo ininteligible de ciertos discursos de legitimación que prefirieron domesticar primero el imaginario gay. En y a través del texto, las travestis se constituyen en subjetividades y corporalidades que permiten entrever un replanteo de los límites del campo sexual.

La ética narrativa del relato de Lemebel es una “ética *hard*”, como diría Rancière. Las colizas presentadas en “La noche de los visones” son radicalmente éticas en volver extremas las diferencias que las habitan y entre las cuales se mueven. La voz narrativa también es radical, lo es en su opción por seguir el *camino del cuerpo* de la travesti fallecida, y no la carroza triunfal del festejo democrático, aunque por un momento se pensó que podían confundirse: la oscilación frente a los hechos y el cruce de cuerpos genera un momento de suspenso ante el cual la voz narrativa se ve en la necesidad de tomar una decisión. Se rechaza la victoria hasta el precio de la propia vida; la derrota absoluta es el punto al que los personajes del texto llevan las/sus contradicciones socio-sexuales. *Se consume una derrota total pero digna frente al acontecimiento radical que ha cortado en dos la historia de las travestis: la dictadura militar.*

Los cuerpos colizas no pueden trazar con la imagen apolínea de los “permisos” neoliberales a la comunidad gay, apolínea en todo sentido: bruñida, musculosa, bella, mesurada, racional, nítida, occidental, de “este tiempo”. Los cuerpos colizas son carnalescos, etéreos, pretenciosos, desmesurados, irracionales, borrosos, infectados,

nativos, arcaicos.

Contradicción del nombre y del lenguaje, son “locas dis-locadas”, son “locas” en tanto siempre desplazadas de lo monolítico e identitario. Permanecen en los bordes de lo decible con su lenguaje balbuceante, su retorcimiento de la sintaxis, su frustración de los supuestos del género.

Finalmente (y en el final), las colizas permanecen entonces en los límites de lo visible y legítimable, siempre proyectando su “loco afán” de futura emancipación, acechando los bordes de lo política y sexualmente representable.

Las travestis mueren desahuciadas de la soberanía de la protección estatal y su territorio. Mueren y se esfuman en el aire o sumergidas en aguas oscuras, lejos de tierra firme y sin territorio alguno. Son apátridas y refugiadas de los discursos que las rodean/acechan. En su permanente y radical dislocación es donde reside su subversión aún absoluta. Viven y mueren en las fisuras, y tal como señala Judith Butler en su prólogo al libro *Fronteras sexuales*, de Leticia Sabsay:

Las dinámicas antagónicas propias de la vida social hacen que sea imposible sostener un control regulatorio total sobre la producción de sujetos. Y es aquí donde puede encontrarse el potencial necesario para la resistencia, para una sexualidad que exceda la norma y un impulso democrático radical (2011: 14).

### - III -

#### **Cuerpos travestis entre sujeción y autonomía**

La propuesta ético-política de la voz narrativa en el cuento de Lemebel es una elección en todo sentido, hasta en el sentido de poder cuestionar la idea misma de “elección” que se suele poner en discusión respecto de la actividad de la prostitución. Morir en y a causa de la práctica de la prostitución en un texto puede ser releído a la luz de algunos planteos realizados por Leticia Sabsay quien, entre otras cosas, hace referencia a la idea de que la prostitución no sería una “elección” puesto que las prostitutas no *elegirían* serlo si tuvieran otras opciones. Al respecto, Sabsay objeta que:

La idea de autonomía entendida en términos de elección personal es engañosa porque parecería que solo ciertas elecciones figuran como tales, mientras que otras elecciones no pueden ser elecciones de ninguna manera, como es el caso de decidir dedicarse al trabajo sexual (...) Solo algunas clases de elecciones personales pueden ser entendidas como legítima expresión de la autonomía, mientras que cuando son otras elecciones que se realizan, estas son de pronto interpretadas “oximorónicamente” como “elecciones obligatorias” que sirven como evidencia de la falta de autonomía del sujeto que las toma (2011: 76-77).

¿Cuáles son las elecciones de las travestis en el cuento “La noche de los visones”? La voz narrativa es la que orienta en este sentido: las travestis eligen su destino, su muerte, disponen hasta de su funeral al llegar al final de sus largos veinticinco años. Las condiciones no son ideales para ninguna de ellas, si no es por cuestiones económicas, es por cuestiones de “pudor familiar” y orgullo; pero en todos los casos, disponen incluso la modalidad de su propio entierro. El que no todos sus deseos fueran cumplidos no impide que *elijan* completamente (en el sentido más ético del término) cada momento de sus vidas y muertes.

Sin embargo, no hay que confundir estas elecciones con la modalidad del sujeto liberal. Retomando las ideas de Chantal Mouffe, las travestis del cuento analizado no devienen actrices de un consenso, pero (ahora a contrapelo de la misma Mouffe), ni la modalidad agonista las contiene. Precisamente, las protagonistas de “La noche de los visones” mueren antes de la llegada del liberalismo democrático a Chile. Las travestis del cuento no son *ese tipo de sujeto*, puesto que, como señala Sabsay:

Sintomáticamente, la interpretación de la performatividad genérica ha dado lugar a una suerte de reedición de un sujeto liberal de voluntad y conciencia. Como si en cada caso se pudiera moldear estratégicamente la posición a asumir, estas lecturas resignifican la “performatividad” como una estrategia política emancipatoria, y abonan, de este modo, el terreno de una fuerte y sólida noción de autonomía que replica en los presupuestos liberales (2011: 53).

Es así que llegamos a un resultado tramposo:

Estas nuevas tecnologías del yo así como la aceptación del carácter construido de la identidad, más que desestructurar o descentrar la categoría de sujeto, tienden en cambio a reontologizarlo con un nuevo signo. La reontologización liberal del individuo, en efecto, antes que oponerse al giro semiótico que en las últimas décadas del siglo pasado operó en la teoría social –dando con lo que en algunos contextos se entiende (a veces despectivamente) como constructivismo- parecería más bien apoyarse en él (2011: 36).

Las travestis del relato de Lemebel, en cambio, no son ni el sujeto autónomo que se entiende como el individuo con un todo consciente y autoconstruido, ni el sujeto sobre el que “conferencia” el liberalismo de la Concertación que debate sobre cómo “incluir”. Son subjetividades “entretejidas” e interdependientes con y en la trama social, aunque esta las remita a lo abyecto. Su posición es una posición otra con respecto a, por un lado, la dictadura –durante la cual al menos sobreviven- y, por el otro, con respecto al advenimiento de la democracia de los noventa –ante la cual se retiran totalmente.

El *locus* que habitan las subjetividades travestis derrotadas de “La noche de los visones” es, aún, el *locus* de un deseo. Y el deseo es inderrotable.

## Sobrevivir al intento de salvación

Cuatro personajes que entretejen historias de militancia izquierdista, “liberación sexual” y devenir pasado conforman los actores de la novela *La mejor parte de los hombres* del francés Tristan Garcia publicada en 2008. Si la crónica de Pedro Lemebel narra la “infección” colonizadora de una democracia que negocia con agentes golpistas y la vida de travestis que sucumben a una “nueva economía” de transacciones corporales, Tristan Garcia escenifica qué ocurre cuando los individuos “sumergidos” salen a flote en el escenario de la legitimación, los cambios políticos y los nuevos modos de “protección paternalista” del Estado democrático (que ya no son los del “Estado de Bienestar”, sino los de la democracia “tolerante”).

Liz, la narradora de la novela, es una periodista de *Libération* que debe ir tras de las noticias “del momento”, las novedades. A pesar de su tarea de cronista del espectáculo y de la “cultura”, su yo aparece bastante difuso y la más de las veces es para declarar que desconoce de lo que está hablando: “yo no entendía nada de aquellas historias” (18). Jean-Michel Leibowitz, amante de Liz, es un filósofo del riñón de la izquierda, que poco a poco termina en las filas de la derecha francesa en virtud de una supuesta toma de posición “a contrapelo” de la “moda” de la tolerancia, en un “apoyo crítico” a la derecha, una postura que Slavoj Žižek diría que es el reverso indigerible del pluralismo.[11] Cuando la subversión es ley, según Leibowitz, tomar el partido del poder es casi un acto de resistencia a la imposición de los “buenos sentimientos”; es una rebelión:

“a la corrupción del lenguaje que se había introducido en todas las capas de la sociedad, a la ilusión plástica de la subversión, que se había impuesto bajo la presión combinada del izquierdismo y las vanguardias, y más tarde el activismo antirracista, feminista u homosexual.” (108)

Entre las cosas que critica Leibowitz, está el hecho de que “basta con hablar de uno mismo, y de representar a una ‘comunidad’ de personas para ser (...) inatacable (...) sí, puede ser una nulidad, o un gilipollas, pero *representa* algo” (91, cursiva en el original). Para el filósofo, este concepto de representación “es democrático, y antiinteligente, y choca con todas las leyes del juicio” (91).

Dominique Rossi, en cambio, es un activista LGTB y de campañas de protección del sida, en un momento pareja de William, y luego acérrimo enemigo suyo. Su preocupación es la “comunidad” y el cuerpo gay sano, libre de sida gracias al uso del preservativo, para cuyo uso se pedía a los gays que fueran “razonables” (111). William, por su parte, combate esta idea paternalista de la protección “razonable” y estatal del cuerpo homosexual que siempre se pretendía “incluir”. En un momento en que su dolor de muela le impide modular claramente, William explica en una entrevista televisiva que: “La gente quiere que eztemoz dentro de la zociedad, que tengamoz todoz loz derechoz (...) ¡Puez no! Loz maricaz no zon zeres humano z como vozotroz, zon como eztraterrestrez, zon diferentez” (191). El cuerpo de William se va deteriorando con el avance del sida y

además producto de una golpiza, “parecía un oso de ciencia ficción atrapado dentro de un cuerpo artificial” (190). Esto reproduce en el texto lo que a su vez escribe William en un libro que logra que le publiquen con un aceptable éxito: con metáforas al estilo de la bióloga feminista Donna Haraway, profetiza un tiempo en que no habrá mujeres y “el hombre llegará a ser posanimal el día que sea autótrofo y deje de comer animales” (135), “no seremos más que lo que somos, un cerebro y una polla” (134). Si Dominique busca resguardar el cuerpo tal cual se lo figura actualmente, como cuerpo sano que debe protegerse responsablemente, William en cambio propone un cuerpo diferente, infectado, irresponsable y fundamentalmente ajeno a la integración. No obstante, las desventajas de la protección estatal que invertía cuantiosos fondos en campañas de prevención no eran desconocidas para Dominique, quien “veía como efecto paradójico de su victoria [la de la comunidad homosexual] la disolución de dicha comunidad, su integración en la sociedad”, su “asimilación al cuerpo social” (226). Sin embargo, la resistencia de quienes sostenían la “diferencia absoluta” de los homosexuales, para Dominique “habían llegado después de la batalla y pudieron permitirse el lujo de inventarse una guerra” (226), arrogándose en esta declaración el lugar de héroe de la causa de la salud homosexual. Sintomáticamente, la desconexión de los intelectuales de izquierda con respecto a la realidad de los obreros en las fábricas (21) es varias veces replicada en la progresiva desconexión de los militantes de la “responsabilidad” en el uso del condón: “Los grupos antisida se habían quedado totalmente desconectados de la realidad del ambiente [gay], que se había convertido en una hidra incontrolable” (149), en la cual prolifera el sexo sin condón (‘bare back sex’) y se denomina al portador del virus ‘gift giver’. William denuncia que:

El sida es ante todo el nombre de un argumento moral, ¿no?, que sirve para intervenir policialmente en nuestra sexualidad. Todo este *sex panic*, cuando ya sabemos que el sida, más o menos, a día de hoy, se podrá curar, vemos claramente que ha tenido como función hacer la comunidad gay normal, aceptable, y así asimilarla, para castrarla.” (148)

Fiel a la agonía de un modo de vivir la sexualidad, William es el único protagonista que muere al final de la novela. Los demás personajes se “reciclan”, se reubican y se reescenifican en los medios, mientras que él cae en una espiral de fracaso, olvido mediático y muerte. No hay trascendencia en William: tanto Dominique como Leibowitz son militantes, pero William no se inscribe en ninguna esfera del activismo: su postura política es el sexo.

En definitiva, concluye William respecto de los moralistas, “quieren prohibir el placer, es algo totalmente político” (148).<sup>[12]</sup>

A principios de 2012 la legislatura del estado de Virginia en Estados Unidos propuso aprobar una ley que obligara a toda mujer que quisiera interrumpir un embarazo a realizarse una ecografía del feto a abortar y una “sonda transvaginal” (‘vaginal probe’). Este es solo un ejemplo de una ofensiva republicana a gran escala en distintas partes del país: entre otras ideas, se proponía que las empresas empleadoras dependientes de instituciones religiosas como la Iglesia Católica no se vieran obligadas a cubrir los costos

de salud sexual y reproductiva de sus empleadas. Al calor de los debates surgidos ante esta nueva embestida conservadora, una estudiante universitaria de Derecho llamada Sandra Fluke asistió a una audiencia del Partido Demócrata para defender el derecho de las mujeres a recibir cobertura para anticonceptivos, atención pre y posaborto, etc. En referencia al discurso de Fluke, el conductor radial conservador Rush Limbaugh dijo de ella que si quiere que le “paguen para que tenga sexo” eso la hace una “puta”, haciendo hincapié en la supuesta promiscuidad de ella y todas las “feminazis” que defendían los derechos reproductivos. Las discusiones que siguieron giraron en torno a lo inadecuado de la expresión de Limbaugh y llevó a un nivel de escándalo que obligó a que el conductor se disculpara (aunque bastante confusamente) por haber insultado a la estudiante.

Lo que me interesa remarcar de este tipo de escándalos mediáticos es el modo en que invisibiliza el lugar del sexo, el modo en que las demandas para recibir cobertura médica y anticonceptivos desplaza el lugar del placer a un planteo vinculado con la “responsabilidad” y los derechos civiles.[13] Se “moraliza” la cuestión a punto tal de que los derechos sexuales deben dejar de lado el placer y el sexo a fin de ganarse la respetabilidad necesaria para ser objeto de una discusión “seria”. Paradójicamente, para hablar de derechos sexuales se ha tenido que dejar de hablar de sexo.

## V

### Epígrafe

Tanto el texto de Lemebel como el de Garcia ponen en evidencia que hay un punto ciego en las actuales políticas identitarias y en las políticas estatales que intentan abordar las demandas de sectores hasta hace pocas décadas invisibilizados. Antes de las políticas estatales de inclusión, antes de la “razón tolerante” de la que habla Zizek[14], antes del “reconocimiento”, hubo un pasado de fiesta, sexo y diversión: el Año Nuevo travesti, o el pasado de la comunidad gay que en *La mejor parte de los hombres* se denomina “la Gran Alegría” de los años ochenta. Pero esa época era a su vez posterior a la militancia de izquierda. Rememorando los años de la alegría, Dominique reflexiona:

Habíamos abandonado los partidos, Troski, las discusiones y los “obreros”. Era lo sexy, ¿sabes? Follábamos y eso era hacer política. Besabas a un hombre y estabas haciendo la Revolución de Octubre. Era algo individual, privado; pero, como éramos maricas, lo privado era público. Ni siquiera teníamos necesidad de la excusa de las manifestaciones y las estrategias sindicales. Nos penetrábamos, nos amábamos incluso, y resultaba más político que la asamblea. Claro que todo aquello terminó en liberalismo económico, todo está privatizado, individualizado. Pero en aquellos tiempos... (37)

El pasado de militancia y sexo, el viraje de lo privado a ser público y de lo público

privatizado, la mediatización de todos los personajes, la aparición de sujetos étnicamente “otros” (los árabes y las referencias a los Hermanos Musulmanes) que fuerzan al replanteo del lugar de europeos, la constante referencia a la toma de partido o a la vacilación al hacerlo, *La mejor parte de los hombres* es de alguna manera el reverso de la historia de las travestis latinoamericanas. La claudicación de la izquierda (“como los imbéciles del 68, que han acabado en el Senado”, 153) y el desgaste de la “militancia gay” solo se ve contrarrestada por la muerte de William. De uno y otro lado, la toma de partido no puede ser otro que la disolución en una muerte desprendida del cuidado, antes que en los buenos sentimientos del amor y la tolerancia que pactan con el liberalismo. “El odio te hace existir, es superimportante. El verdadero odio, yo solo existo para eso, como dice Spinoza” (127).

Al fin y al cabo –desde Lemebel y desde García-, las travestis y los gays no son ni pueden ser sujetos éticos sino en tanto y en cuanto conserven su carácter de abyección en constante disputa consigo misma. Cualquier acto que les arranque este carácter debilitará indefectiblemente su potencia: “somos maricas porque damos por culo a la sociedad, porque no queremos colaborar, y porque sabemos que no vivimos, que morimos” (García, 153).

### Textos literarios utilizados

- GARCÍA, Tristan, *La mejor parte de los hombres*, Buenos Aires, Anagrama, 2011.
- LEMEBEL, Pedro, *Loco afán. Selección de Crónicas de sidario*, Buenos Aires, Editorial La Página, 2009, pp. 9-24.

### Sitio de internet consultado

- Blog A Paper Bird: HYPERLINK "<http://paper-bird.net/tag/sandra-fluke/>"

### Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- AMORÓS PUENTE, Celia, *Mujeres e imaginarios de la globalización. Reflexiones para una agenda global del feminismo*, Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 2008.
- AA.VV., *Parentesco*, Buenos Aires, Ediciones Ají de Pollo, 2007.

- BARRIENTOS, Francisca, “La mujer como piedra de tope: Una mirada frente al fracaso del feminismo”, en COORDINADORA UNIVERSITARIA POR LA DISIDENCIA SEXUAL (coordinación y edición), *Por un feminismo sin mujeres*, Santiago de Chile, Territorios Sexuales Ediciones, 2010, pp. 31-37.
- BODEI, Remo, “Memoria histórica, olvido e identidad colectiva”, en RABOTNIKOF, Nora, VELASCO, Ambrosio e YTURBE, Corina (coordinación), *La tenacidad de la política. Conceptos de la filosofía política: persistencia y reformulación a la vuelta del milenio*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 81-108.
- BURUMA, Ian, *New York Times Magazine*, fechada el 4 de febrero de 2007: HYPERLINK "<http://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html?pagewanted=all>"<http://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html?pagewanted=all> (consulta: agosto de 2011).
- BUTLER, Judith, “¿El parentesco es siempre de antemano heterosexual?”, en AA.VV., *Parentesco*, Buenos Aires, Ediciones Ají de Pollo, 2007, pp. 19-59.
- BUTLER, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- BUTLER, Judith y CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri, *¿Quién le canta al estado-nación?*, Buenos Aires, Paidós, 2009. El original en inglés fue publicado en Calcuta en 2007.
- FEMENÍAS, María Luisa, *El género del multiculturalismo*, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Bernal, 2007.
- JAY, Martin, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- MAFFIA, Diana, “Los cuerpos como frontera”, en *Feminaria*, año XVII, números 32/33, Buenos Aires, mayo de 2009, pp. 9-12.
- MOUFFE, Chantal, *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- RANCIÈRE, Jacques, *El viraje ético de la estética y de la política*, Santiago de Chile, Palinodia, 2005.
- SABSAY, Leticia, *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*, Buenos Aires, Paidós, Prólogo de Judith Butler, 2011.
- SÁNCHEZ, Margarita, “El SIDA en la ceremonia travesti de Pedro Lemebel”, en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, número 40, año 2008, en HYPERLINK "<http://www.ucm.es/info/especulo/numero40/lemebel.html>"[www.ucm.es/info/especulo/numero40/lemebel.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero40/lemebel.html) (consulta: noviembre de 2011).

[1] AA.VV., *Parentesco*, Buenos Aires, Ediciones Ají de Pollo, 2007. El resto de los textos reunidos en el libro plantean puntos importantes, y de hecho permiten cuestionar

algunos puntos de la filósofa estadounidense Judith Butler, pero están más vinculados con la cuestión específica del “matrimonio gay”. Respecto de este sintagma, por otra parte, hago la salvedad de que considero que es una expresión invisibilizadora de otras sexualidades de la comunidad lesbiana, gay, travesti, transexual, transgénero, bisexual e intersexual (LGTTTBI) que no se identifican como gays y tampoco como heterosexuales. Las integrantes del colectivo Ají de Pollo (Josefina Fernández, Mónica D’Uva y Paula Viturro) convocaron para discutir/disentir/acordar con el texto la coordinadora de Futuro Transgenérico, Marlene Wayar, el periodista e investigador colombiano Carlos Iván García Suárez, el psicólogo (también colombiano) Darío Muñoz Onofre, la jueza chilena Karen Atala Riffo y La Fulana (Centro Comunitario para Mujeres Lesbianas y Bisexuales de CABA) en las figuras de Laura Arnés y María Rachid. El artículo disparador de Judith Butler, que las editoras extrajeron de BUTLER, Judith, *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004, pp.102-130 se encuentra también en BUTLER, Judith, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 149-187.

[2] Cuestiones que, con diversos vaivenes, fueron discutidas desde principios de los noventa y tuvieron su mayor repercusión mediática luego de la publicación del citado libro de Ají de Pollo, con la aprobación en Argentina del llamado “matrimonio igualitario” en julio de 2010.

[3] Un excelente análisis de cómo opera este nuevo escenario mundial lo encontramos en el libro de la española Celia Amorós Puente, *Mujeres e imaginarios de la globalización. Reflexiones para una agenda global del feminismo*, Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 2008. Apoyándose en la noción de “paradigma informacionista” elaborada por Manuel Castells, las teorizaciones de la bióloga estadounidense Donna Haraway y algunos otros estudios, Amorós Puente realiza un recorrido de las figuraciones actuales de la explotación patriarcal y capitalista, y los modelos epistemológicos que la hacen posible. Toma los femicidios de Ciudad Juárez como el “desguace” extremo que el capitalismo actual y el “imaginario libertino” post Sade opera sobre los sujetos.

[4] Las discusiones académicas y en los medios que se producen en Europa o Estados Unidos respecto de la inmigración “musulmana” son cuantiosísimas. A modo de ejemplo, menciono tan solo los debates en que interviene el profesor suizo musulmán de la Universidad de Oxford, Tariq Ramadan. Ver artículo de Ian Buruma en la revista del *New York Times*, fechada el 4 de febrero de 2007: HYPERLINK "<http://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html?pagewanted=all>" <http://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html?pagewanted=all>

[5] A pesar de lo dicho por Mouffe, llama la atención la frase siguiente de su desarrollo teórico: “La dimensión antagónica está siempre presente, es una confrontación real, pero que se desarrolla bajo condiciones reguladas por un conjunto de procedimientos democráticos aceptados por los adversarios” (28). Es decir que al menos algún tipo de consenso se considera necesario, hecho que no siempre es tan posible cuando contienden grupos cuyas políticas proyectadas implican, no digamos la supresión de la parte adversaria, pero sí el retroceso significativo de los lugares que esta ocupa, por ejemplo. Quizás, según los criterios observados en el texto de Mouffe, podría entenderse que los mecanismos democráticos invocados pudieran implicar también *ciertos modos de*

*coerción estatal que impidieran salir de la modalidad agonista.*

[6] Me manejaré con la edición del cuento publicada por *Página/12* en 2009. En adelante, solamente indicaré los números de página.

[7] Respecto de la terminología a utilizar, no es fácil decidir entre el uso de “travesti”, “transgénero” y “transexual”. En su reciente libro sobre las “personas trans” y las discusiones mediáticas y legislativas sobre los intentos de regular la prostitución, Leticia Sabsay explicita la ambigüedad de los términos “transexuales”, “transgéneros” y “travestis”: “Si bien estas categorías mediante las que se clasifican ciertas variantes de género disidentes parecerían ser más claras pasada una década del nuevo siglo, no lo eran tanto a comienzos o mediados de los años noventa” (SABSAY 2011: 61). Dado que esta complejidad y ambigüedad persiste, adopto el término “travesti” puesto que es el término usado por Lemebel, quien directamente no utiliza la palabra “trans” en el cuento analizado.

[8] La Pilola Alessandri era una de las personas que hacía fila frente a la UNCTAD para poder acceder a su almuerzo en tiempos del bloqueo patronal pre-golpe, lo cual indicaría que no era de las adineradas que podía abastecerse sin mayores inconvenientes o que, si lo era, no podía “hacer uso” de esa condición.

[9] Recordamos que el arco iris era uno de los símbolos de la resistencia contra Pinochet.

[10] Citando una entrevista a Raymond Williams, Martin Jay advierte que “la fetichización de la experiencia dentro de una organización puede convertirse en una forma de conservadurismo: la experiencia obtenida ayer no necesariamente dicta las tácticas o estrategias de mañana (en parte, porque el enemigo mismo aprende de la experiencia)” (236).

[11] En *Sobre la violencia*, Slavoy Zizek analiza cómo Oriana Fallaci, “atea del liberalismo ilustrado, no una fundamentalista cristiana”, en un libro publicado por ella poco antes de morir, se muestra despiadada e intolerante frente a la inmigración árabe en Europa. Para Zizek, esto no era una “contradicción” de la periodista italiana, sino una marca de lo que no “funciona” del multiculturalismo: “el error de Fallaci era que se tomaba en serio el servil ‘respeto’ multicultural al otro musulmán. No fue capaz de ver que este ‘respeto’ es un fraude, un signo del racismo oculto y condescendiente” (140). Fallaci “era la mujer intolerante que actuaba como síntoma de los hombres tolerantes”(139), ya que “lo que está mal en la lucha políticamente correcta del multiculturalismo contra el racismo no es su excesivo antirracismo, sino su racismo encubierto” (141).

[12] En la novela, William despotrica contra toda la parafernalia de la campaña pro preservativo y denuncia que el HIV no es la verdadera causa del sida sino que esta teoría es todo un fraude y que “es el AZT lo que provoca el sida” (263). El texto está dando cuenta de un debate que ya había surgido en los años ochenta, cuando una creciente pero silenciada cantidad de especialistas de la comunidad científica internacional, sobre todo estadounidenses, encabezada por el Dr. Perter Deusberg, señalan que no hay pruebas de que el HIV cause el sida. Quienes destacan estas investigaciones suelen ser denominados “negacionistas del sida”, aunque un número cada vez mayor de científicos insisten en la inadecuación de los tratamientos e investigaciones actuales. El especialista Jon Cohen

analiza de modo algo irónico algunas de las conclusiones de Peter Duesberg en “The Duesberg Phenomenon”, en HYPERLINK "http://www.sciencemag.org/site/feature/data/cohen/266-5191-1642a.pdf"<http://www.sciencemag.org/site/feature/data/cohen/266-5191-1642a.pdf>, consultado el 26 de marzo de 2012. Lo que sospecha William, en definitiva, es de una doble intención tanto de disciplinar a la comunidad homosexual como de impulsar cierto sector de la industria farmacéutica que se beneficiaría de los actuales modos de tratamiento del sida. Para información desde la perspectiva de Duesberg, ver la página impulsada principalmente por seguidores del científico italiano **M a r c o R u g g i e r o**: **H Y P E R L I N K** " <http://www.rethinkingaids.com/>"[www.rethinkingaids.com](http://www.rethinkingaids.com/).

[13] En el blog A Paper Bird, un artículo titulado “Sexual rights and hold the sex: Sandra Fluke and the silence of the slut”, quien escribe (sin nombre propio) el planteo principal es justamente este: el placer ha quedado fuera de lugar. Sin defender la intención misógina de Limbaugh, no se deja de llamar la atención sobre la sintomática necesidad de evitar ser llamada “puta” como modo de legitimarse en la arena política donde se discuten temas de derechos sexuales. Ver: HYPERLINK "http://paper-bird.net/tag/sandra-fluke/"<http://paper-bird.net/tag/sandra-fluke/>, consultado el 15 de marzo de 2012.

[14] Ver el libro de Slavoj Zizek anteriormente citado, donde figura un capítulo titulado “Antinomias de la razón tolerante”.