



**CARTOGRAFIAR LA TRANSGRESIÓN:  
HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN *ETHOS* LÉSBICO  
EN LA OBRA DE GABRIELA MISTRAL  
A PARTIR DE “LA DICHOSA”**

Informe para optar al título de Licenciada en Lingüística y Literatura Hispánica  
con mención en Literatura.

Alumna: Valentina Macarena Matus Calderón

Profesora guía: Dra. María Soledad Falabella Luco

Santiago, diciembre de 2024

## DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS

*“Te cedo gustosamente la responsabilidad*

*como un escriba*

*ocupa mi lugar*

*goza si puedes con el relevo*

*serás mi descendencia*

*mi alternativa.*

***La que vivió para contarlo.”***

—Cristina Peri Rossi, “Vivir para contarlo”<sup>1</sup>

Para Lex. En tus labios reconozco esa lengua que solo nosotras sabemos leer.

Le otorgaste sentido a mis solitarios balbuceos.

Quiero agradecer a todas las personas que estuvieron junto a mí durante este proceso, aún si a veces fue a la distancia. A Isi, quien aguantó mis abandonos y desquicies universitarios, y me retó cuando fue necesario, siempre pendiente. A Marce, Ariel y Amira, por hacer de la experiencia universitaria un lugar lleno de risas, onces llenas de amor y conversaciones tan profundas como sinsentido, conocerlos fue uno de los regalos más bonitos. A Ángel y Bea; que me aceptaron sin necesidad de explicaciones. Gracias por estar ahí par apoyar a esa lesbiana caótica de 15 años, que solo sabía sufrir desamores y malas decisiones. Y finalmente, a mi grupo de lesbianas con quienes creamos ese espacio seguro que llevábamos tantos años

---

<sup>1</sup> en *Estrategias del deseo*. Lumen, 2004, pp. 9.

buscando, gracias por las juntas en chueca, los cahuines y por demostrarme lo importante que es tener representación.

Agradezco especialmente a mi profesora guía, Soledad Falabella, por introducirme al vasto y fascinante mundo del imaginario mistraliano. Su pasión, tiempo y, sobre todo, el cuidado con el que aborda la obra de Gabriela Mistral, lograron despertar en mí una profunda motivación, demostrando así que esa pasión no solo contagia, sino que también une. En esa misma línea, agradezco a mi neurólogo, Álvaro Romero, quien me brindó las herramientas para tratar mi TDAH, y redirigir esa pasión en la dirección correcta, sin caer en el autosabotaje. La influencia de ambos fue de gran ayuda para superar inseguridades respecto a mi desempeño académico y valorar mi propio potencial.

A mi madre, a quien extraño todos los días de mi vida, en especial en esos momentos cuando me siento débil, insuficiente y pequeña, y anhelo ese calor de mamá —sobre todo en noches frías en el escritorio, cuando habría llegado con esa sopa que solo ella sabía hacer. Me has hecho una falta inmensa, pero siempre te siento conmigo: como madre, me heredaste tu carácter, tus mañas y tu pelo; como mujer, me heredaste tu fuerza, tu resiliencia, y tu capacidad de convertir todos los dolores del alma y el cuerpo en algo significativo.

Finalmente quiero agradecer a mi prometida, Lex, simplemente por existir. Por su paciencia, por sus ganas de escucharme hablar de mi investigación —aun si luchaba contra el sueño después de haber trabajado 40 horas a la semana—, por amarme de la forma más hermosa que existe, con un amor que si se atrevió a luchar contra un enemigo constante. Ya te lo he dicho todo, tienes mi corazón para siempre.

## Índice

<b>RESUMEN .....</b>	<b>5</b>
<b>CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>6</b>
Estado del arte: Sobre Mistral y lo lésbico. ....	10
1.1. Dificultades en el proceso investigativo .....	21
1.2. Estructura del informe .....	22
<b>CAPÍTULO II: MARCO TEÓRICO .....</b>	<b>24</b>
Palabra, poder y dominación masculina: .....	26
Dogma religioso, heterosexualidad obligatoria y canon literario: .....	29
Prohibición: degradación y censura de la amenaza. ....	33
El abyecto: resignificación y encuentro para liberar(nos) .....	37
<b>CAPÍTULO III: ANÁLISIS DE “LA DICHOSA” .....</b>	<b>42</b>
Las fronteras: entre pérdida y liberación de un deseo proscrito .....	44
Un “callar atribulado”: La lengua inefable .....	51
Utopía mistraliana y legado: las abejas son lesbianas y las lesbianas son dichosas. ....	56
<b>CAPÍTULO IV: CONCLUSIÓN Y REFLEXIONES FINALES .....</b>	<b>60</b>
Índice de obras citadas.....	65

**RESUMEN**

La obra literaria de Gabriela Mistral es un espacio de gran valor para explorar la transgresión. En el presente informe, vincularé este espacio con las subjetividades femeninas transgresoras a la heteronorma (lésbicas) y la problemática del cómo nombrar “ese amor que no se atreve a pronunciar su nombre” o sin lenguaje para hacerlo. La entrada de las mujeres a la esfera pública resulta un antecedente fundamental para comprender las estrategias y desafíos por validar la voz propia, deseo e identidad femenina lejos del canon falocéntrico y heteropatriarcal, quien la propia Mistral enfrenta en su época. Ante esto, indago: ¿Qué instrumentos me permiten leer la construcción de un deseo transgresor, qué claves emergen? ¿Es posible advertir estas claves en la poesía de Mistral y cómo se manifiestan en relación con los mecanismos de prohibición impuestos?, asimismo, ¿Qué estrategias utiliza Mistral en su poesía para subvertir esta prohibición a nombrar y validar su deseo? Y por último, ¿Cuál es el impacto de esta validación en la creación de una genealogía femenina transgresora? ¿Podemos hablar de deseo queer cuando hablamos de transgresión en la obra de Gabriela Mistral?

Mediante el análisis de “La Dichosa” (1954) exploro estas preguntas con el objetivo identificar nuevas claves para la admisión del ethos lésbico como un posible espacio de lectura e interpretación. Esto, a propósito de otorgar voz y lugar a las subjetividades femeninas transgresoras a la heteronorma, en la incansable lucha por el reconocimiento de su deseo.

**Palabras clave:** Género, feminismo, heteronorma, deseo, amor entre mujeres, queer, literatura latinoamericana.

## CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN

La vida y obra de Gabriela Mistral son espacios de gran valor para explorar la transgresión, teniendo en mente que la entrada de las mujeres a la esfera pública que ella protagoniza durante el comienzo del Siglo XX resulta un antecedente fundamental para comprender las estrategias y desafíos por validar la voz propia, deseo e identidad femenina. En el presente informe, me propongo abordar este tópico en relación con las subjetividades femeninas transgresoras a la heteronorma (o lésbicas) y la problemática del cómo nombrar ese deseo vedado o sin aparente “lenguaje” para hacerlo a partir de un análisis crítico del poema “La dichosa” del libro *Lagar* (1954). Me interesa investigar cómo la obra de Gabriela Mistral desafía y subvierte el canon falogocéntrico y heteropatriarcal de su época, pudiendo leerse desde un lente lésbico.

Lucía de María del Perpetuo Socorro Godoy Alcayaga (1889-1957), conocida por su seudónimo Gabriela Mistral, fue una reconocida poeta, maestra y *diplomática* chilena. Su obra se destacó durante las primeras décadas del siglo XX, convirtiéndose en la primera mujer latinoamericana en recibir el Premio Nobel de Literatura en 1945. Este suceso marcó un antes y un después en la entrada de las mujeres a la esfera pública latinoamericana, y en el reconocimiento de la autoría femenina dentro de un canon literario regido por la “ley del padre”, término en el que ahondaré más adelante.

Son este y diversos reconocimientos póstumos los que posicionan a Gabriela Mistral como una de las figuras más influyentes de la nación y el continente latinoamericano. No obstante, considero este uno de los tantos espacios en donde se atisba la transgresión a la norma establecida, la cual el discurso institucionalizado parece omitir al construir la imagen de la autora. Así, este personaje ilustre resulta simultáneamente familiar y extraño a la vista,

la reconocemos, pero rara vez nos detenemos a ahondar en su obra, o siquiera admitirla como materia de investigación fuera de lo que se nos enseña en años escolares.

Me atrevo a mencionar esto desde la experiencia propia. Como estudiante de literatura hispánica en Chile, he notado un vacío en la academia respecto a la obra de Gabriela Mistral, que a menudo se desatiende en favor de áreas más "útiles" o "interesantes". Sin embargo, existen diversas investigadoras y académicas que también han advertido de esta problemática, siendo una de ellas mi profesora guía, Soledad Falabella (cuya investigación analizaré más adelante), quien señala en su libro *¿Qué será de Chile en el cielo?: Poema de Chile de Gabriela Mistral* (2003) cómo la autora chilena es vista como un "sujeto ñoño, tosco e infértil incapaz de tener algo relevante que aportar" (10). Este fenómeno contribuiría a enmascarar su verdadera complejidad bajo una imagen austera y abnegada que se sitúa como narrativa oficial para ocultar profundidades de su obra. Esto es, su naturaleza transgresora, y su autonegado deseo lésbico.

Los rumores de "ese tonto lesbianismo"<sup>2</sup> existen desde el periodo en vida de la autora. No obstante, la reciente aparición de vasto material epistolario de Gabriela Mistral —en donde se advierten intercambios de correspondencia romántica/homoerótica entre ella y diversas mujeres— ha permitido que ya no se refiera el deseo homoerótico lésbico como algo "tonto" sino como un dato más de su biografía. Como consecuencia, y en la lucha por ganar espacios para reconocer y visibilizar la disidencia, el movimiento LGBTQ+ ha intentado reconstruir una nueva imagen de Mistral, esta vez nombrándola "ícono lesbiano". Esta admisión, aunque pretende expandir la representación de la subjetividad lésbica/sáfica en el panorama nacional, resulta vacía y superficial si no se explora en vínculo entre la identidad

---

<sup>2</sup> Mistral, Gabriela. *Bendita mi lengua sea*. (comp. Jaime Quezada), E-book, Titivillus, 2019.

disidente a la heteronorma de Mistral y su obra poética, lugar desde donde se puede realmente acceder a nuevos espacios de visibilización para obras futuras en donde el deseo entre mujeres sea considerado como una clave de lectura válida y posible.

Ante tal panorama, me pregunto: ¿Cuáles son los instrumentos que me permiten leer la construcción del deseo transgresor y cuáles son las claves de lectura que emergen? ¿Es posible desentrañar huellas de una subjetividad oculta y cómo se manifestaría en relación con los mecanismos de prohibición impuestos? ¿Cómo Mistral subvierte esta prohibición de nombrar (censura) su deseo? Asimismo, reflexiono ¿De qué forma las estrategias que utiliza abren espacios para validar aquello prohibido? ¿Cuál es el impacto de esta validación en la creación de una genealogía femenina transgresora, o lésbica? Es más, ¿podemos hablar de un deseo lésbico, disidente o queer cuando hablamos del deseo transgresor en la obra de Gabriela Mistral?

En respuesta a las interrogantes que he formulado, planteo la siguiente hipótesis: a partir de una relectura de la transgresión mistraliana, puede ser posible construir un “*ethos* lésbico” en la obra de Gabriela Mistral, vinculado a la abyección propia de las subjetividades femeninas transgresoras a la heteronorma y sus estrategias para validar su deseo proscrito. En este sentido, en mi investigación advierto tres elementos fundamentales en la poesía de Mistral que encarnan la transgresión: la abyección, el lenguaje ambiguo y la unión femenina en los márgenes. Estos, operarían como instrumentos de admisión del deseo lésbico a partir de la creación de un espacio de seguridad/resistencia, donde las subjetividades abyectas pueden emerger y ser afirmadas, al mismo tiempo en que se protegen de las imposiciones del canon, lo transgreden y lo resignifican.

Mi decisión de elegir “La dichosa” como corpus fue fortuita, como las mejores cosas algunas veces. Yo siempre me he creído inmortal y tenía nada más y nada menos que cinco

poemas inscritos en mi hipótesis, porque quería averiguarlo todo. Uno de esos días en los que estaba hablando mucho, mi prometida me respondió con un “oye que eres dicharachera tú” y la palabra me gustó, me quedé pegada en ella y al final la busqué en el diccionario: “propenso a prodigar dicharachos”<sup>3</sup>. Volví a buscar. Esta vez “dicharacho” refería a un “dicho bajo, medio vulgar o poco decente”<sup>4</sup> y pensé que quizás sería una palabra que Mistral ocuparía, algún “código” secreto. En la búsqueda me apareció “La Dichosa” y al leerla me di cuenta de que contenía todo lo que había estado buscando: ese pequeño límite entre sentirte extraña y saberte extraña, que a veces *hiere de un cauterio que no se sabe decir*<sup>5</sup>, pero otras veces aparece como esa dicha inmensa, sobre todo cuando ocurren esos momentos donde es posible hacer historia, historicidad y dicharacho lesbiano.

Esos espacios que hacen sentir que una no es pura frontera —que lo es, pero no solo eso— sino que puede ser más, ser dos, ser quince o veinte mil, eso siempre mientras se fortalezca la enunciación de su obra. Eso fue lo que mi profesora de seminario hizo por mí, *dijo* a Mistral, sin los tintes políticos ni las críticas extranjeras, sino como ella la sentía: desde sus propias fronteras. Para mí es dichosa porque es *la que dice*.

Entonces, el objetivo de la investigación que da origen al presente informe responde a, primeramente, mi deseo de contribuir a la valoración de la obra literaria de Gabriela Mistral fuera de los estudios “oficiales”. Mi propósito es destacar su obra como un espacio abierto a múltiples interpretaciones, en el que las categorías absolutas resultan insuficientes para abarcar su complejidad. De esta forma, propongo esta relectura lésbica como un ejemplo de los diversos acercamientos a su poesía que, aunque han sido tradicionalmente silenciados,

---

<sup>3</sup> dichararecho-ra, Adj.coloq. (2)

<sup>4</sup> dicharacho, m. coloq. (1)

<sup>5</sup> Mistral, Gabriela. *Bendita mi lengua sea*.

continúan presentes como lecturas que pueden resignificarse en torno a nuestro contexto político, social y cultural, esperando a ser exploradas y reivindicadas.

De esta forma, mediante la propuesta de una lectura lésbica de la poesía de Mistral, busco aportar a la tarea que tantos otros han dedicado tiempo y esfuerzo antes de mí: abrir camino a la interpretación de otras voces y deseos de subjetividades históricamente marginadas, al establecer un vínculo con que estas puedan resonar en la obra de la autora chilena. Este enfoque no pretende encasillar a Gabriela Mistral en una identidad fija, sino expandir las posibilidades interpretativas de su obra a nuevos horizontes, enriqueciendo los estudios literarios en torno a esta. De ahí el interés por investigar el potencial queer de la transgresión que observamos en la obra de la autora.

Por último, me motiva profundamente cómo estos estudios no solo ayudan a develar el pasado, sino también a heredar estrategias para construir un futuro. Así, busco mediante este proyecto el aportar al desarrollo de nuevas formas de nombrar y reconocer lo lésbico a través de un punto de inicio concreto: el legado de quienes lucharon antes que nosotras para ir creando pequeños espacios “otros” de expresión y resistencia a silencios y prohibiciones. Es la mirada esperanzadora hacia una genealogía lesbiana.

### **Estado del arte: Sobre Mistral y lo lésbico.**

Al iniciar mi proceso de investigación, una de mis observaciones iniciales fue la notable escasez de estudios académicos sobre la obra de Mistral desde un lente lésbico. A pesar de no sorprenderme —cuestión de costumbre— la repetición de este patrón de silencios y vacíos respecto a la subjetividad queer femenina me pareció sumamente decepcionante. Esto, principalmente por la reciente monumentalización del sujeto “Gabriela Mistral” como representante activa del lesbianismo en la cultura actual, a pesar de los incansables esfuerzos

de esta por negar tales concepciones. Me pregunté “¿Por qué, si fue tan fácil pronunciar a una figura ilustre como ícono lesbiano, no se ha hecho el esfuerzo suficiente para demostrar las huellas de esa subjetividad en su obra?” “¿Cómo es posible obtener una verdadera voz, abrir los espacios de representación en el campo de las artes y las letras, si no se pretende estudiar un material tan rico, tan diverso y complejo desde una perspectiva que incluya esta sexualidad negada?”.

En 2007, Cuando Doris Atkinson donó a Chile el vasto archivo que Gabriela Mistral había heredado a su albacea, la traductora norteamericana Doris Dana, aparecieron las primeras pruebas concreta de aquello que se rumoreaba desde casi un siglo: el “lesbianismo” de Mistral. Las cartas, que Gabriela tan desesperadamente escribió a Doris durante casi una década, distaban severamente de lo que se consideraría como una relación profesional, incluso platónica. Dos años más tarde, la editorial Lumen publicaba *Niña errante: cartas a Doris Dana* (2009) por primera vez en Chile, siguiendo la selección de material epistolario de Pedro Pablo Zegers, jefe del Archivo del Escritor de la Biblioteca Nacional de Chile.

El mismo año, Diamela Eltit escribía para *The Clinic* una nota titulada «“Yo soy, envejeciendo, una asiática”: ¿Qué haremos con el lesbianismo de la Mistral?”» (2009), en donde abordó las implicancias de esta reciente publicación en la figura de la poeta chilena, y la incógnita de como ingresar este deseo “lésbico” a la esfera pública de un modo beneficioso y exento de polémicas. Este ingreso no solo es importante porque admitiría a Gabriela Mistral como lesbiana, sino que también destacaría la importancia de esta identidad en el estudio de su obra literaria, abriendo las puertas a un mayor reconocimiento de las comunidades lésbicas en el panorama literario y social chileno.

Eltit dirige la atención hacia el constante uso de pronombres masculinos que Mistral utiliza para referirse a sí misma, los cuales vincula a la remarcable esencia mistraliana, en

donde los elementos transitan y se transforman entre los márgenes de la identidad, el subconsciente y la mirada otra, así escribe:

Mistral en parte de sus cartas es “hombre” o se hace “hombre” mediante la teatralización que permite la escritura. Pero, incrementando la complejidad, ese “hombre” que escribe se firma fielmente: Gabriela. El *doblez mistraliano* que se observa en este epistolario -él/ella- extrema la problemática entre sexo y género y nos recuerda que el amor y la escritura son también juegos. En el intenso juego del amor se pueden adoptar variadas identidades, de la misma manera que la escritura permite extremar o rehacer o inventar el “yo” según la necesidad del texto. La carta de amor es un juego por partida doble. (Eltit)

Finalmente, la autora finaliza con una concisa respuesta a la pregunta presentada inicialmente: el “lesbianismo” de Gabriela Mistral debía no solo respetarse, sino además ser celebrado. La afirmación da cuenta de la esperanza casi utópica, propia de la atmósfera social de fines de década donde las comunidades LGBTQIA+ se abrían paso con cada vez más fuerza, a pesar de la dominante cultura conservadora.

Así, la presencia de la autora chilena se consolidó en los discursos disidentes como uno de los rostros del movimiento LGBTQIA+ y el feminismo. Sin embargo, el uso de la imagen de Mistral como un aporte a las comunidades marginadas, sin una lectura previa de su obra, podría interpretarse como un acto superficial y/o propagandístico. Esto, ya que descansa en el poder de la autora como figura pública sin extenderse a develar los propios elementos de su legado. Lo que, a mi parecer, provoca lo contrario a lo que estos movimientos buscan: legitimación y visibilización de su deseo y subjetividad(es).

Años antes, Soledad Falabella, doctora y académica mistraliana, escribía en su libro *¿Qué Será de Chile en el cielo?* sobre cómo la figura de Gabriela Mistral había sido

históricamente apropiada y reapropiada por múltiples discursos políticos, institucionales y sociales para legitimarse en la nación chilena y latinoamericana. Así, advierte de un fenómeno de “monumentalización”, donde: “Tanto su escritura como su antiguo nombre y función social se encuentran escondidos entre los fragmentos de una memoria nacional traumada, que históricamente se ha caracterizado por la dificultad de integrar y reelaborar productivamente emisiones discursivas plurales y complejas” (25). Con esto, Falabella nos afirma que, ya fuese utilizada como rostro conservador del régimen pinochetista, o como un medio de reunificar comunidades históricamente divididas por fronteras demográficas, políticas y/o culturales, una cosa quedaba clara: su estatua —cuerpo emblemático— iría siempre por delante de su voz.

Las luchas sociales contemporáneas no estaban exentas de esta crítica. En su afán de incorporar a Gabriela Mistral en los discursos feminista y *queer*, la publicitaron como “mujer ícono de la poesía lesbiana”. Esto, solo para —después de una mirada rápida— quedar profundamente decepcionados al no encontrar los explícitos y apasionados versos de amor que buscaban, sino una maraña de códigos y expresiones sinsentido.

La visibilización de esta poesía lésbica fue descartada como tarea tediosa y en cambio sustituida con las cartas a Doris Dana, que todo el mundo se pelea por reproducir. Mientras, los manuscritos de sus tan dedicados poemas están libres de polvo solo gracias a unos pares de manos que aún no los olvidan. Ante esto, Falabella reconoce como la escritura de Mistral: “se detiene en lugares incómodos y contradictorios de nuestra sociedad, lugares de la subjetividad nacional y latinoamericana, femenina y mestiza, lugares que tienden a ser *silenciados* y *reprimidos*” (27). Me parece irónica, pero además triste, la rapidez con la que el discurso feminista descartó el tema de la subjetividad lésbica en la poesía de Mistral una vez que no pudo reconocerla por encima de las palabras, como si no hubiese sido escrita hace

casi cien años, y en una sociedad donde aún en la actualidad se desvaloriza tan profundamente ser lesbiana.

Sin embargo —para mi sorpresa—, ya en años anteriores diversas investigadoras habían explorado —breve, pero eficazmente— los múltiples elementos que conforman la transgresión mistraliana. El proyecto de las escritoras chilenas Raquel Olea y Soledad Fariña: *Una Palabra Cómplice: Encuentro con Gabriela Mistral* (1990) reúne diversos estudios mistralianos desde un enfoque feminista y disidente. Esta, en ese entonces nueva propuesta, entrega una mirada más íntima y subversiva de la obra/sujeto que es Gabriela Mistral, hasta entonces manipulada por el discurso conservador instaurado en dictadura. Así, los estudios de Diana Bellesi, Raquel Olea y Eliana Ortega, se unen los de Soledad Falabella como pilares de esta investigación, los cuales —sin ahondar profunda o completamente en la idea de una subjetividad lésbica en la obra de Mistral— entregan puntos de análisis necesarios para la construcción de un ethos lésbico en la poética de la autora.

En el artículo “La Aprendiz” (1990) Diana Bellesi refiere principalmente a la naturaleza doble o ambigua de la poesía mistraliana como “un lugar que no tiene adentro ni afuera. Una extrañeza encantada donde el tiempo suspende su lógica, la secuencia. Hay un entrar allí, un instante de gracia, cuando el yo retrocede, aunque acompaña, a la aprendiz” (Bellesi). Este, según Bellesi, puede explicarse como el espacio intermedio entre la tensión de la imagen pública que se le impuso a la poeta contra la voz íntima y apasionada que revela su obra.

Bellesi encarna esta tensión en la analogía de la aprendiz y el historiador, donde la primera simboliza la pulsión creativa y el contacto con lo primigenio, mientras que el segundo representa la razón y la necesidad de encasillar la experiencia en formas establecidas: “La aprendiz desea hechicería impresentable: -una cuna se mece, un latir de

melodía interminable resonando en los rostros del vacío; actuar único y simultáneo-. El historiador desea, repetición de lo conocido, y en las fronteras audaces de su posibilidad, acceso metafísico” (Bellesi). La autora también examina la relación simbólica entre madre e hija en la obra de Mistral como un tópico fundamental para reflejar las expectativas sociales de la mujer de la época, y en la cual se contrasta la "madre universal", abnegada y asexual, con la "hija", que busca liberarse de estas ataduras.

Según Bellesi, la lucha por una voz propia en Mistral emerge de esta tensión, entre la "maestra pacata" y la "amazona americana", que se manifiesta en una “violencia rítmica e imaginista” que desafía el lenguaje y la tradición. Finalmente, Bellesi señala que la pasión es la fuerza motriz de la poesía mistraliana, una pasión que abarca la relación con la madre, el lenguaje y la ruptura de las normas sociales. Así, la crítica nos revela a una Mistral que, detrás de su imagen de “maestra”, oculta una voz rebelde y auténtica que desafía los límites impuestos por su entorno.

En una nota similar, Raquel Olea, en el ensayo “Otra lectura de “La Otra” (1990) — también perteneciente al compilado— reconoce en Mistral una voz múltiple y en conflicto, que refleja una subjetividad femenina marcada por la dualidad y la alteridad. Olea propone que el poema “La Otra” representa la aceptación de esa "otra" reprimida, una parte de la identidad femenina desplazada por el discurso dominante. Asimismo, Olea resignifica el discurso de Todorov sobre "El Otro" proponiendo que en mistral “el uso femenino del término "La Otra", representa en nuestra cultura cotidiana el significante que altera el orden en el sistema de relaciones sexuales permitidas por la ideología religiosa que predomina en nuestro continente” (Olea). De esta forma, la autora propone la muerte de la “Una” como aquella que se mantiene bajo el discurso patriarcal que, como Bellesi argumenta, apuntaría a la figura pública que se abre paso en el mundo patriarcal, pero debe seguir sus reglas. Junto

a esto, agrega que Mistral no solo mata a esta “Una” que la reprime, sino además incita al resto de las mujeres a matar su “Una” también.

Eliana Ortega, en “Amada amante: discurso femenino en Gabriela Mistral” (1990) sigue estas mismas líneas al proponer la figura de la “amada-amante” como clave para comprender la obra de Mistral. Ortega comenta que tanto la literatura como la historia oficial está marcada por una sistemática censura de las subjetividades femeninas, que se representa como la pérdida simbólica del “vínculo madre-hija”, un vínculo fragmentado y silenciado.

Así, la autora advierte como Mistral asume el rol simbólico de la madre perdida: “opta por seguir el camino de esa madre original. Al hacerlo, su escritura desenmascara la ideología patriarcal dominante que sólo ofrece verdades parciales, con el propósito de construir falsas coherencias e imágenes míticas de la mujer” (Ortega). De esta forma, Mistral no solo asume como guía —que abre los ojos al resto de mujeres sobre cómo la palabra del hombre nos controla y delimita—, sino también converge un espacio para resignificar estas imágenes míticas en torno a nuestra propia subjetividad.

Ortega da cuenta de este trabajo, al avistar que Mistral, desde el propio espacio límite que es la poesía —proveniente directamente de los esquemas que producen y perpetúan las imágenes míticas de mujer—, utiliza el lenguaje normado para simultáneamente “transfigurarlos/feminizarlos”: “Todo se vuelve madre, pero madre nuestra, madre mujer, madre tierra, Diosa madre. Por ese constante cuestionamiento solapado al orden patriarcal, es que la escritura de Mistral pasa a ser transgresora.” (Ortega). Finalmente, la autora destaca la importancia de reconocer la complejidad de la identidad femenina de Mistral, incluyendo su sexualidad no convencional y sus relaciones con otras mujeres, aspectos que han sido silenciados por la crítica tradicional. Este silencio ha llevado a una interpretación limitada de

su obra, enfocándose en la represión de lo femenino y la sublimación de la sexualidad en la maternidad.

Uno de los estudios más recientes es el de Elena Madrigal y Sulemi Bermúdez Callejas en "Panal que cela su oro: (auto)censura, traducción, cartas y versos de amor de Gabriela Mistral a Doris Dana y a Paulita Brook" (2022), estudio en donde parecen converger todas las propuestas anteriores. En este, las autoras exploran cómo la construcción de la figura pública de Gabriela Mistral estuvo marcada por las tensiones entre su imagen institucional y las polémicas de su vida privada: la maestra de américa, figura ejemplar, diplomática y abnegada, versus la mujer compleja, pasional, y de carácter profundamente cambiante que luego pudo revelarse a través de su archivo personal.

Las autoras dan cuenta como, entre todas esas complejidades que se limitaba a mostrar, se encontraba también su deseo lésbico, profundamente influenciado por la censura y su posición dentro de una sociedad heteropatriarcal. En este sentido, sugieren que la autocensura de su lesbianismo pudo presentarse como un medio para proteger su carrera y posición pública, constantemente disputada por su origen rural, falta de título oficial y condición de mujer masculina:

Desde que salió de Chile rumbo a México, el 23 de junio de 1922, hasta el final de sus días, Mistral nunca dejó de ser una figura pública (...) época en que era muy difícil encontrar una mujer con un cargo diplomático importante. No obstante, sus ascensos en el ámbito internacional iban en menoscabo de su trayectoria en su tierra natal, pues confrontaban los mandatos heteropatriarcales vigentes. (Madrigal y Bermúdez)

Esto, continúan, debido a que "El poder simbólico que iba adquiriendo esa maestra rural del Valle del Elquí incomodó a muchos de sus compatriotas" (Madrigal y Bermúdez).

Por lo que fue preciso eliminar cualquier insinuación que deslegitimara su posición, trabajo que hizo junto a Dana, quien tradujo sus obras ayudando a esta autocensura. A diferencia del archivo personal no manipulado, que contiene temas y espacios de fuga de esta imagen institucional de Mistral, lo que advierte la posibilidad de repensar su propia identidad de género no definida. El estudio no se centra propiamente en un análisis en profundidad de “La dichosa”, sino más bien pretende plantear la importancia de estas áreas de su vida en la posibilidad de crear una lectura de su obra desde un enfoque lésbico.

Cabe mencionar que existen estudios que revisan la figura de Gabriela Mistral como sujeto *queer* de poder—sin embargo, no siempre explícitamente lesbiana—, como lo es el trabajo de Licia Fiol-Matta en *A Queer Mother for the Nation: The State and Gabriela Mistral* (2002). Allí, la autora se enfoca en el rol que cumple la imagen de Mistral en la encarnación de los valores nacionalistas de la época. Así, examina cómo la ambigüedad de género y sexualidad de la poeta chilena fue manipulada por el estado para fortalecer la imagen de una “madre de la nación” que no desafiara el orden heteronormativo, representando a Mistral como una figura contradictoria, quien en tanto encarnaba cierta “rareza” o naturaliza masculina, promovía ideales heteronormativos y excluía identidades raciales y sexuales:

Mistral no es ejemplar idóneo y estatal de mujer —como indicaría su discurso oficial— ni tampoco es una subversiva escritora lesbiana, cuyas políticas feministas pueden ser recuperadas por lecturas *queer* o la academia contemporánea. Lo que es indiscutible es que ella es la primera figura transnacional femenina de América Latina, con significativa influencia a lo largo del hemisferio. Mistral creó un discurso público que sustentó los roles conservadores a las mujeres dentro del estado, pero su vida personal se desvió significativamente de estas prescripciones. (Fiol Matta 15)

Las afirmaciones de Fiol-Matta me resultan, a falta de una expresión más precisa, considerablemente audaces. Si bien resalta de manera innegable la cualidad contraria o doble de la figura de Gabriela Mistral, la idea de postular de una forma tan superficial no solo las complejidades de una posible experiencia lesbiana sino, por sobre todo, una identidad no conforme al género habla a mi parecer de un acercamiento desconectado de la realidad lésbica latinoamericana.

De esta forma, aunque el análisis pretenda comprender las múltiples imágenes que se desprenden de la poeta, no estoy de acuerdo con el método de acción. Esto, ya que dibuja a Mistral como un agente activo en la promoción de los ideales conservadores y no, como hemos discutido anteriormente, un producto de la monumentalización a partir de sus ambigüedades. Asimismo, su enfoque advierte de una desvalorización del material poético de Mistral debido a esta ambigüedad. Esto, debido a que su enfoque se encuentra dirigido a construir una perspectiva biográfica de Gabriela Mistral. Esta limitación metodológica hizo que su estudio no fuera directamente útil para mi investigación, que se enfoca en una interpretación literaria de la poesía de Mistral.

Por otro lado, mencionar a estas autoras me parece de suma relevancia al momento de analizar la poesía de Mistral. Esto, ya que sus estudios me proporcionan todas las herramientas para intentar develar este deseo oculto bajo críticas, rumores y autocensuras. Destaco así primeramente el lugar en donde depositaré mi búsqueda: *el espacio fronterizo* propuesto por Diana Bellesi, que es tanto el espacio público de la figura institucional, como el espacio privado de la pasión lesbiana, que Madrigal y Bermúdez advierten.

La propuesta de Madrigal y Bermúdez sobre la *autocensura* en función de proteger su lugar en una posición de poder me resulta de especial interés, sobre todo porque al contrario de asemejar los principios patriarcales de dominio sobre el otro, representa en

Mistral la posibilidad de expandir estos espacios a las mujeres marginadas por la sociedad heteronormativa. Esto es, el ímpetu de forjar nuevas oportunidades para que las subjetividades transgresoras o lésbicas puedan acceder, como ella, a la palabra pública, autónoma y libre.

Así, me apoyo también de la idea de Eliana Ortega sobre el asumir ser *la madre simbólica*, perdida en estos espacios exclusivos a la palabra del padre. Si consideramos que Mistral siempre se consideró a sí misma como “vieja” o “infértil”, interpretaré esta asunción como el sacrificio de la enunciación deseo propio en función de la *utopía mistraliana*; un futuro en que las niñas y mujeres latinoamericanas sí puedan ser dueñas de decir el suyo. No obstante, no hay que omitir la importancia de, una vez ubicada en estos espacios privilegiados de poder, intentar *resignificarlos*, desterritorializarlos de la palabra masculina, en otras palabras: subvertirlos.

En este sentido, termino con los planteamientos de Raquel Olea y Soledad Falabella: es necesario destruir las barreras que nos limitan, asumir espacios ajenos, y posicionarse en campos de batalla fronterizos, aún si somos constantemente disputadas por ello. Desde estos lugares, podremos comenzar a reconfigurar un nuevo lenguaje, un nuevo pensamiento y una nueva historia, “*una materialidad «Otra»*”. Esto es, en palabras de Falabella:

Un desplazamiento del sentido. El sujeto/autora no es como un fantasma, sino que es un devenir-fantasma, una línea de fuga, túnel de espacio tiempo de devenir-otro, que le abre una salida al texto, articulándolo con dimensiones no sincrónicas entre sí (...).

La materialidad en esta obra se transforma así, también en otra: es flexible, tiene salidas y entradas a espacios disímiles y múltiples. (137)

El concepto de materialidad “otra” es crucial a mi investigación pues —como expondré en el marco teórico—, se encuentra fuertemente vinculado al fenómeno de abyección propuesto

por diversas teóricas lesbo-feministas, y reforzado a partir estudios sobre el significado y el deseo. Cuando hablamos de poesía mistraliana, por tanto, hablamos de un espacio de desfiguración y resignificación de la materialidad, la norma, el deseo y el sentido, es decir, un tránsito-errancia que puede trascender hasta convertirse en una materialidad propia, no de un grupo específico, sino propia a cada quien la lee.

### **1.1. Dificultades en el proceso investigativo**

El desarrollo de esta investigación no solo ha sido un desafío académico, sino también un viaje profundamente personal. Uno de los mayores obstáculos fue aprender a confiar en mi propia voz. A menudo, sentí la necesidad de respaldar cada idea con la validación de teóricos consagrados, como si mi experiencia y pensamiento no fueran suficientes. Esta inseguridad, reflejo de dinámicas académicas que históricamente han subvalorado ciertas subjetividades, me llevó a enfrentar un acto de autosabotaje: la búsqueda incesante de abarcarlo todo, de conectar cada idea como si el mínimo vacío traicionara mi propósito. Sin embargo, encontrarme con autoras feministas y mistralianas transformó mi perspectiva. Descubrí que mi voz no está aislada, sino que forma parte de una genealogía de mujeres que han tejido un legado para expandirlo, no simplemente para replicarlo.

Otro desafío importante fue la escasez de estudios sobre la subjetividad lesbiana en el contexto latinoamericano y, más específicamente, en la poesía de Gabriela Mistral. Como lesbiana, comprendí desde el inicio que mi tarea no sería sencilla, especialmente en un país como Chile, donde el conservadurismo ha relegado estas experiencias al silencio. Fue doloroso constatar que muchas veces parecía no haber lugar para las complejidades de mi identidad en los estudios literarios. Sin embargo, esta falta de representación se convirtió en un motor: un llamado a visibilizar aquello que la hegemonía cultural ha intentado ocultar. Mi

análisis busca tender puentes entre lo explícito y lo implícito, entre lo dicho y lo callado, en la poética mistraliana, construyendo lecturas que respeten el delicado equilibrio entre la obra y la figura de la autora.

El proceso también me enseñó la importancia de delimitar mis objetivos. En mi afán por abarcarlo todo, olvidé que la escritura no se trata de enumerar voces, sino de sostener un diálogo. Incorporar las palabras de quienes me antecedieron no es un acto de dependencia, sino de resistencia: mi voz es, al mismo tiempo, eco y creación, continuidad y ruptura. Nombrar mi existencia lesbiana y explorar su reflejo en la obra de Mistral es un acto de orgullo y transgresión, una forma de ampliar su palabra hacia territorios que ella misma quizás solo vislumbró.

Al final, este proceso me ha dejado con una certeza: mi escritura es tanto un tributo como un acto de resistencia. Si bien reconozco las limitaciones y silencios que enfrenté, también celebro la posibilidad de inscribir mi voz en este tejido histórico, visibilizando las huellas de un deseo y una existencia que se niegan a desaparecer.

## **1.2. Estructura del informe**

En el capítulo II del presente informe expongo y discuto el marco teórico que, acompañado del estado del arte, orienta mi análisis hacia las claves de lectura que me permitirán construir un *ethos* lésbico como enfoque interpretativo en “La Dichosa” de Gabriela Mistral. Desde una perspectiva interdisciplinaria, se presentan cuatro ejes temáticos fundamentales que enlazan este desafío: “Palabra, poder y dominación masculina”; “Dogma religioso, heterosexualidad obligatoria y canon literario”; “Prohibición, degradación y censura de la «amenaza»” y finalmente “El abyecto: resignificación y encuentro para liberar(nos)”.

En el primer apartado, discuto los modos en los que la hegemonía masculina se erige como dueña de la palabra y, por tanto, de las inscripciones que construyen las sociedades en que vivimos. Así, examino los conceptos de *nominación* de Pierre Bourdieu, el *deseo como falta* y el *falo simbólico* de Jaques Lacan y el fenómeno de *performatividad* planteado por Judith Butler. Asimismo, vincularé la perspectiva de Gilles Deleuze sobre el deseo como fuerza potenciadora de poder, para advertir de una alternativa a la propuesta lacaniana. En este punto decidí incluir mayoritariamente estudios de hombres para dar cuenta de cómo la significación misma de las palabras utilizadas para explicar los poderes que nos rigen, están inscritas por el discurso masculino.

En el apartado segundo, examino la forma en que estos organismos, profundamente instaurados en la ideología del falo, operan como las tres instituciones regularizadoras de la norma patriarcal, específicamente, en torno a la autonomía del deseo femenino. Esto, a partir de diversos mecanismos que fomentan las relaciones desiguales a partir de la división binaria de los sexos. En este punto, me apoyo de las teorías de Monique Wittig, Adrienne Rich y Luce Irigaray. En este estudio, se investiga la manera en que el lenguaje y la literatura han contribuido a la exclusión y silenciamiento de la subjetividad femenina.

El tercer eje se centra en la prohibición como táctica patriarcal, reconociendo la degradación y la censura como instrumentos para erradicar las subjetividades autónomas, en particular las lésbicas. Este análisis se basa en las teorías propuestas por escritoras destacadas como Julia Kristeva, Sandra Gilbert y Susan Gubar y Teresa de Lauretis. En última instancia, propongo la abyección y la resignificación como estrategias viables para la liberación del deseo lésbico. Empleo el concepto de abyección propuesto por Kristeva y el de falo lesbiano de Butler, junto con las aportaciones de Val Flores y Josefina Ludmer, con el objetivo de sugerir estrategias de subversión que propician espacios de resistencia y autonomía.

En el capítulo III: “Análisis de ‘La Dichosa’.”, hago un trazado de codificaciones que puedan dar cuenta de un ethos lésbico, a partir de las herramientas expuestas, tanto por las autoras mistralianas, como por los estudios teóricos relacionados al deseo lésbico y la transgresión a la hegemonía patriarcal. Así, divido el capítulo en tres ejes principales: a) “Las fronteras: entre pérdida y liberación de un deseo proscrito” b) “un «callar atribulado»: la lengua inefable” y c) “utopía mistraliana y legado: las abejas son lesbianas y las lesbianas son dichosas”, vinculados respectivamente a los tres ejes centrales de mi hipótesis (extranjería, lenguaje ambiguo y unión de mujeres).

Finalmente, en el capítulo IV: “Conclusión y reflexiones finales”, llevo a cabo un recorrido de todos los temas discutidos tanto en el estado de arte como en el marco teórico, revisitando también mi planteamiento inicial para reflexionar acerca de si mis descubrimientos han sido suficientes para confirmarlo. Asimismo, planteo una línea de pensamiento adicional acerca de utilizar a Gabriela Mistral y sus múltiples conexiones con autoras latinoamericanas del siglo XX para expandir las investigaciones sobre el deseo lésbico, y la posibilidad de crear una genealogía abyecta fuera de las instituciones teóricas de Estados Unidos y Europa.

## **CAPÍTULO II: MARCO TEÓRICO**

*Todo lo dicho  
se quedará en mi corazón  
Y lo perdido  
se encontrará con la razón  
Y te diré cómo empezar  
los tonos grises ya se irán*

*Y si vuelves, procura hallar  
todo eso que no pudiste amar*

—Safomúsica, “Correos no deseados”.<sup>6</sup>

Para identificar las huellas de un *ethos* lésbico en la poesía de Gabriela Mistral, considero primordial explorar cómo leer la transgresión en tanto un rechazo a las normas patriarcales que refuerzan las relaciones de poder asimétricas y la dominación masculina. Estas normas, en tanto mecanismos de poder, no solo inscriben y controlan el deseo, sino que además lo sitúan en una relación de tensión constante con estructuras hegemónicas, tales como el falogocentrismo y la heterosexualidad normativa. Este punto resulta particularmente esencial a mi investigación.

Sin embargo, antes de abordar la “heteronormatividad” es necesario analizar cómo la norma, en su carácter general, se construye sobre los cuerpos sexuados, especialmente a partir de su diferencia. Hablar de deseo lésbico implica, más bien, *necesita* reconocer su carácter transgresor y las dinámicas de poder a las que se enfrenta, es decir, la identidad lésbica desde su concepción primigenia: no explícitamente “mujer” sino más bien el ser “no-hombre”. Un análisis que ignore la relación entre deseo, norma y cuerpo sexuado no solo resultaría insuficiente a las complejidades que configuran la experiencia lésbica dentro del sistema patriarcal, sino que además invisibilizaría el valor político inherente a la historicidad, la lucha y los estudios lésbicos del pasado y el porvenir.

Asimismo, hablar de deseo lésbico, requiere una discusión sobre el acto mismo del decir. Por tal motivo, destaco el concepto de “lenguaje y poder” como segundo eje fundamental de mi investigación. Esto incluye una discusión teórica sobre el lenguaje y la

---

<sup>6</sup> En *Sin Señal*. Safo, 2021.

significación como medios para materializar la “ley del padre” en la esfera literaria y social; del mismo modo en que el poder de la resignificación amplifica los espacios para nombrar las subjetividades transgresoras a la norma heterosexual: es decir, el deseo lésbico.

### **Palabra, poder y dominación masculina:**

La materialización de la norma en los cuerpos no es un hecho aislado ni exclusivamente biológico. Por el contrario, responde a un histórico ejercicio de instauración y perpetuación de esquemas sociales, culturales y de poder. Para desarrollar este punto, recorro a los conceptos de *nominación*, *deseo* y *territorialidad*, fundamentales para comprender cómo las normas patriarcales organizan y jerarquizan cuerpos, subjetividades y espacios en aras de perpetuar la dominación masculina. Así mismo, integro el concepto de *performatividad* propuesto por Judith Butler.

Pierre Bourdieu, en *¿Qué significa Hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (1985) habla de la *nominación* como el acto simbólico de inscribir un significado arbitrario a una concepción preexistente —o neutra—, con el propósito de imponer sus esquemas normativos en la percepción social de las personas. Así, afirma que este proceso “contribuye a construir la estructura de ese mundo, tanto más profundamente cuando más ampliamente sea reconocida, es decir, autorizada” (Bourdieu 65). Más tarde, en *La Dominación Masculina* (1998) el análisis de Bourdieu permitirá comprender cómo este acto de nominación legitima la hegemonía patriarcal a partir de una inscripción simbólica de la diferencia biológica y sexual. Esto es, nomina cuerpos masculinos y femeninos a partir de esquemas binarios que refuerzan su lugar en la jerarquía patriarcal: cuerpos dominantes y dominados. En este punto, no puedo evitar preguntarme ¿qué es lo que autoriza a los hombres el poder de la *nominación*?

Jacques Lacan responde a esta cuestión al vincular el poder de nombrar con el *deseo* y el falo como “significante simbólico” de este poder. En *El deseo y su interpretación* (1958) argumenta que el sujeto se auto concibe como tal a partir de la enunciación de su deseo. Este, no es un objeto concreto y específico, sino la búsqueda de satisfacer una carencia que se construye entre lo simbólico y lo imaginario:

El deseo, desde su aparición, su origen, se manifiesta en ese intervalo, esa hiancia que separa la articulación pura y simple, lenguajera de la palabra, de esto que marca que el sujeto allí realiza algo de él mismo que no tiene alcance, sentido, más que por relación a esa emisión de la palabra y que es, para hablar con propiedad, lo que el lenguaje llama su ser. (Lacan 21)

De esta oración entiendo el deseo como un “implícito” que se sitúa en el espacio intermedio entre el inconsciente y el lenguaje, materializándose solo a partir de este último: el acto de habla. Esta materialización, sin embargo, está marcada por una carencia fundamental, que Lacan inscribe como carencia de la madre o “castración” debido a que es lo que falta al ser para constituirse como sujeto. En el marco del dominio patriarcal, esta carencia se suple a partir del significante simbólico de poder: el falo como el “que resulta simbolizar al sujeto” (15). Este no es el pene, sino una representación simbólica que autoriza al sujeto para enunciar su poder, así como también para regularlo y limitarlo, en otras palabras: su nominación. En esta estructura falogocéntrica, los hombres se inscriben como sujetos a partir de la posesión del falo: el poder de decir y desear, así como de decir el deseo. Por otro lado, para Lacan, las “mujeres” —o su nominación normativa— vendrían siendo el falo, pues representan el objeto simbólico que suple a la castración de la madre, y autorizan el poder masculino a través de su sumisión. Entendemos que, por consecuencia, la nominación se

encarga de reproducir y asegurar la construcción binaria de los cuerpos, géneros e individuos de poder en masculino/femenino, similar a lo que sería pene/su ausencia.

Contrario a Lacan, en *Deseo y placer* (1995), Gilles Deleuze afirma que el deseo no deriva de la carencia, sino que es una fuerza autónoma y creadora capaz de articular nuevas relaciones entre cuerpos, significados y sistemas de poder, a las que llama “**territorialidades**”. Para Deleuze, el no produce el deseo; sino al contrario: “serían las disposiciones de deseo quienes articularían las formaciones de poder siguiendo una de sus dimensiones” (7). Dicho de otra manera: “deseo” como fuerza crea sistemas de poder que autorizan la imposición de un deseo específico, su deseo. En el caso del patriarcado, el deseo articula un sistema de poder que busca controlar y dominar a las mujeres, creando una territorialidad patriarcal. Deleuze añade que a esta territorialidad o inscripción de la norma, le siguen diversos procesos de “reterritorialización” donde a través de diversos mecanismos, esta norma se refuerza e instaura en el inconsciente.

Aunque los autores difieren en tanto el lugar donde se construye el deseo, en ambos casos, el acto de enunciación —la palabra— se erige como un eje central en la construcción del sujeto y en la materialización del poder simbólico. De esta forma, la dominación masculina se construye no solo como una estructura de poder, sino como un sistema simbólico que, mediante la nominación y la enunciación, establece quién tiene el derecho de hablar, desear y existir en un espacio determinado: quién posee el falo. Esta estructura falocéntrica se perpetúa a través de que Butler identifica como “actos performativos” que refuerzan y mantienen el orden de género a través de un constante acto de “reterritorialización” —en palabras de Deleuze— de sus cuerpos sexuados.

En *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (1993), Judith Butler no utiliza el término "nominación", sino "identificación", refiriéndose

al proceso mediante el cual los cuerpos son materializados, lo que ella describe como "el efecto más productivo del poder" (Butler 14). Este proceso, en el cual las normas de género son reiteradas y reforzadas, genera la **performatividad**, entendida como la "reiteración forzada de normas" (Butler 175). A través de esta performatividad, los cuerpos son inscritos según su diferencia biológica y sexual, consolidando la división jerárquica entre los géneros. Esta repetición de normas genera la naturalización de la jerarquía patriarcal, haciendo que los roles de género sean percibidos como inevitables.

En esta línea, Pierre Bourdieu sostiene que estas normas operan dentro de lo que él denomina un "mercado de bienes simbólicos", un sistema que "atribuye a las mujeres su estatuto social de objetos de intercambio definidos según los intereses masculinos" ("La dominación masculina" 36). En este mercado, el capital simbólico se nutre del prestigio del sujeto masculino —el honor de la violación, el legado del apellido del padre— lo que a su vez perpetúa la subordinación de las mujeres y la negación de su autonomía, es decir, mantiene su posición de objeto de intercambio en este mercado. Esto, como una forma de control y erradicación de la amenaza de pérdida, que se refleja en la constante exclusión de las subjetividades femeninas de los espacios públicos, tales como la palabra y la enunciación de su deseo.

### **Dogma religioso, heterosexualidad obligatoria y canon literario:**

En esta investigación, destaco tres mecanismos performativos que reflejan la imposición falocéntrica y patriarcal sobre deseo, sexualidad y lengua. Esto debido a que, como vimos anteriormente, el sometimiento de estos se encuentra profundamente ligado a la pérdida del sujeto femenino. Los hombres, como portadores del falo, se autorizan a enunciar, desear, y

enunciar qué desean, territorializando estos espacios dentro de estructuras de dominación. Para esto, recorro a las autoras.

Planteo, primeramente, el término “heterosexualidad” no como preferencia sexual, sino a partir de las definiciones de Monique Wittig en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (1992) y Adrienne Rich en “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” (1980), quienes advierten su uso como un mecanismo político basado en la sumisión y apropiación de las mujeres y sus cuerpos (Wittig 13). Wittig, en particular, argumenta que el carácter obligatorio de la heterosexualidad está dado por la imposición de los roles asignados a la diferencia sexual, los cuales refuerzan la idea de que los genitales están destinados exclusivamente a la reproducción y por tanto, se legitiman tan solo a partir del acuerdo heterosexual, es decir, el contrato del matrimonio:

La categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual que impone a las mujeres la obligación absoluta de reproducir «la especie», es decir, reproducir la sociedad heterosexual. La obligación de reproducción de «la especie» que se impone a las mujeres es el sistema de explotación sobre el que se funda económicamente la heterosexualidad. (24).

En una misma línea, Rich menciona que este contrato representa: “la imposición sobre las mujeres de la heterosexualidad como medio de garantizar el derecho masculino de acceso físico, económico y emocional” (“Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” 35), es decir, el poder. Y sustenta esta afirmación gracias a su propia investigación: A partir de su lectura de *El origen de la familia* de Kathleen Gough, Rich se detiene particularmente en dos aspectos que la autora del artículo inscribe como “características del poder masculino y desigualdad sexual”, estos son: el poder de los hombres de negarles su propia sexualidad a

las mujeres, y de imponer sobre ellas la sexualidad masculina, en otras palabras, sus propias necesidades y deseos.

Para Rich, el matrimonio heterosexual funciona como herramienta para mantener a las mujeres reducidas a su estatus de objeto en el mercado de bienes simbólicos: herramienta de producción de linaje, satisfacción sexual y prestigio masculino. Asimismo, añade que la constante idealización del matrimonio heterosexual en la tradición social lo inscribe como un componente inevitable en la vida de las mujeres por más insatisfactorio u opresivo que sea (“Heterosexualidad obligatoria” 27), por tanto, a la renuncia de su deseo. Kristeva, en compañía de Catherine Clément en *Lo femenino y lo sagrado* (1998)<sup>7</sup>. Vincula estas normativas patriarcales a la doctrina religiosa, advirtiendo que esta impone: “que el deseo de la maternidad sea y siga<sup>8</sup> siendo la línea conductora de la experiencia femenina. Y que el futuro de la especie depende y dependerá de ese deseo, si no queremos que la técnica sea la única que “maneje” nuestros destinos” (22). Esto es, se nos convence de que nuestros deseos/cuerpos no solo sirven al legado del hombre, sino también al de dios.

En tanto el poder de las palabras en la creación de un **canon literario**, Luce Irigaray, en *Yo, tú, nosotras*, destaca cómo el lenguaje mismo se construye a partir de la inscripción de normas de identificación masculinas, como la imposición del masculino como neutro en el lenguaje. Para Irigaray, estas estructuras dan cuenta de un proceso sistemático de exclusión hacia el femenino en la lengua, que refleja el interminable intento de eliminar a las

---

<sup>7</sup> Es imposible hablar de deseo lésbico/lesbianismo sin mencionar que su inscripción “anómala” se encuentra también dada por el dogma religioso, otro esquema normativo que los hombres han creado para justificar el sadomasoquismo, esta vez a partir de un “orden divino”.

<sup>8</sup> La cita original dice “sigue”.

subjetividades femeninas de la historia oficial. En otras palabras, se trata de un exterminio de las genealogías femeninas:

El poder patriarcal se organiza por el sometimiento de una genealogía a la otra. De este modo, lo que hoy llamamos estructura edípica, como forma de acceso al orden cultural, se organiza ya en el interior de una sola línea de filiación masculina, mientras que la relación de la mujer con su madre carece de símbolos. (Irigaray 12)

Este acto de nominación refuerza al hombre como sujeto/creador y las subjetividades no-hombres como producto de su historia, lo que introduce un nuevo orden lógico que “censura la palabra de las mujeres, y poco a poco la hace inaudible” (15). De tal forma, al arrancar la raíz materna para instaurar la ley del padre como principio natural, el patriarcado priva a las mujeres de encontrar una voz propia. Así, como hijas huérfanas, somos obligadas a aceptar y reproducir su legado de dominación como si fuese nuestro. En una nota similar, Sandra Gilbert y Susan Gubar en *La loca del desván: la escritora y la imaginación literaria del siglo XIX* (1998) dan cuenta de que la autoría del padre/creador se legitima una vez más por la simbolización del falo, encarnado en el lápiz:

Así pues, en la cultura patriarcal occidental, el autor del texto es un padre, un progenitor, un procreador, un patriarca es tético cuya pluma es un instrumento de poder generativo igual que su pene. Más aún, el poder de su pluma, como el poder de su pene, no es sólo la capacidad para generar vida, sino el poder de crear una posteridad a la cual reclama su derecho. 21

En este sentido, Gilbert y Gubar mencionan que en el esquema patriarcal la cualidad de creador no solo entrega al autor la pertenencia de su texto, sino además el privilegio de inscribir un estándar de medición legítimo: un **canon literario falocéntrico** en el que las mujeres deben “aceptar las imágenes de la superficie del espejo, es decir, esas máscaras

míticas que los artistas masculinos han fijado” (31). De esta forma, al igual que las subjetividades femeninas inscritas en los textos canónicos, las autoras quedan al servicio de perpetuar el prestigio de sus padres, los autores fundadores.

Este fenómeno primigenio de **silenciamiento** refuerza la deslegitimación del deseo sexual, espiritual y autoral de las mujeres: madre tierra, madre sexuada y lengua madre quedan borradas. Esto no solo busca privarnos de referentes —que no sean el padre— sino además nos niega la posibilidad de legar las herramientas para rebelarnos ante él.

**Prohibición: degradación y censura de la amenaza.**

Después de abordar las estrategias de control y materialización de la norma, quiero centrarme en la prohibición como una herramienta clave en la perpetuación de la dominación masculina. El patriarcado no solo define a los sujetos a través de la repetición de sus normas, sino que también, como mencioné antes, se sustenta en la exclusión de todo aquello que amenaza su orden: la madre, la autora, la lesbiana. Este concepto es esencial para leer la poesía de Mistral desde una perspectiva lésbica, porque su subjetividad está profundamente marcada por la prohibición de su deseo.

En esta línea, me baso en los planteamientos de Sandra Gilbert y Susan Gubar en *La loca del desván* (1998), Julia Kristeva y Catherine Clément en *Lo femenino y Lo sagrado* (1998) para abordar dos estrategias específicas de prohibición del deseo: *degradación* y *censura*. Estos mecanismos configuran tanto la imposición normativa de la heterosexualidad como la formación de un canon literario falogocéntrico; aristas que consolidan la erradicación de las subjetividades autónomas, en particular las lésbicas.

Gilbert y Gubar advierten que el canon literario impone tanto a autora como personaje literario femenina, un modelo arquetípico de asunción/degradación basado en el

sometimiento o enunciación de su deseo. Así, “la mujer ideal que los autores masculinos sueñan con generar es siempre un ángel” (35): figura que encarna un “eterno femenino” dócil, sumisa y abnegada, cuya presencia está destinada a exaltar las virtudes del sujeto masculino, que lo consolida como sujeto.

Esta imagen no solo buscaría representar el rol instrumental y subyugado de las mujeres, sino también de legitimar la condición de sujeto a través de la posesión de un ser divino. Esto reafirma el esquema edípico propuesto por el psicoanálisis, en el que los hijos matan al padre y se casan con su madre: la virgen, una fantasía a la que deben renunciar. En *Lo femenino y lo sagrado*, Kristeva llama a esto el “sacrificio” del hombre, que “inscribe el lenguaje en el cuerpo, el sentido en la vida. Y eso mediante una prohibición que no necesita matar [al padre] para separar, sino que se conforma con trazar una moral” (Clément, Kristeva 24). Lo que les motiva a inscribir los cuerpos femeninos como puros es precisamente la idea de que, como el falo, reemplacen la ausencia de lo que no pueden realmente poseer. De modo que el carácter sexuado de la mujer no es lo que cataloga su inmoralidad, sino cuánto de este carácter puede tomarse por la fuerza.

Es por eso que aparece la mujer-monstruo, quien encarna un rechazo radical a este ideal: profundamente terrenal y muchas veces dotada de una otredad sobrenatural, desafía el canon en función de sus propias ambiciones. Las autoras hablan de una “imagen especular antitética de un ángel” (42), una impostora que distorsiona la construcción angelical que asimila en la superficie. Asimismo, Gilbert y Gubar identifican la raíz del rechazo a esta figura debido a que encarna características comúnmente asociadas y celebradas en el hombre:

Así pues, mientras los escritores suelen alabar la sencillez de la paloma, castigan de forma invariable la astucia de la serpiente, al menos cuando esta astucia se ejercita en su propio beneficio. De modo similar, la resolución, la agresividad —características

todas de una vida masculina de “acción significativa”— son “monstruosas” en las mujeres precisamente por ser “afemeninas” y, por lo tanto, inapropiadas para una vida suave de pureza contemplativa” 43.

Entendemos entonces que la construcción monstruosa de las subjetividades femeninas contrarias a la norma radica precisamente en esta apropiación: libertad sexual, confrontación, voz, características que dan cuenta de una autonomía propia del sujeto. Para el patriarcado, la mujer-monstruo se apropia del falo, lo que corresponde a una “malformación” del cuerpo social femenino que, en tanto es físicamente identificada como una “mujer” —se asimila al ángel—, en su interior oculta un deseo desviado, una anomalía que debe ser repudiada y descalificada para—en palabras de Gilbert y Gubar—, evitar que el germen se propague.

No puedo evitar vincular estos aspectos a la prohibición que afecta a las subjetividades lésbicas. En primer lugar, debido a que su constante censura de los espacios públicos contribuye a inscribir la homosexualidad como una desviación, un hecho aislado que debe corregirse mediante la heterosexualidad obligatoria o prohibida con la amenaza de castigo, que condena al silencio. Sustento mi pensamiento a partir de las palabras de Adrienne Rich en “Es la lesbiana que hay en nosotras” (1976) en donde describe las relaciones entre mujeres como:

Todo lo que no es nombrado, no descrito en imágenes, todo lo que se omite en las biografías, lo censurado en las colecciones de cartas, todo lo que se disfraza con un nombre falso, lo que se ha hecho de difícil alcance y todo cuanto está enterrado en la memoria por haberse desvirtuado su significado con un lenguaje inadecuado o mentiroso. (235).

La desvirtuación del deseo lésbico sigue un esquema similar al de la construcción arquetípica de la mujer en la literatura, esta vez, oscilando entre **censura** y **degradación** del deseo. El

censuradas patriarcado, por un lado, construye las subjetividades lésbicas como asexuadas: censuradas de su deseo. Esto establece la idea de que el cuerpo femenino pierde su carácter sexuado al no servir a las necesidades masculinas. En *El género en disputa* (1990) Judith Butler advierte de esta censura al discutir cómo Riviere y Lacan conceptualizan la homosexualidad femenina: “Riviere plantea una “protección” que cataloga de asexual a una clase de mujeres homosexuales calificadas como del tipo enmascarado (...) Como en Lacan, aquí la lesbiana se manifiesta como una posición asexual; en realidad, como una posición que rechaza la sexualidad” (112). Butler señala que esta censura es algunas veces autoimpuesta por las propias sujetas como un enmascaramiento de su deseo, que las protege de la amenaza del castigo imitatorio. Así, en tanto el deseo es contenido, el cuerpo es inaccesible a los esquemas patriarcales, en otras palabras: infértil.

La enunciación del deseo lésbico desafía la máscara de asexualidad impuesta y conlleva su **degradación** simbólica como "monstruo fálico lesbiano". Teresa de Lauretis, en *La práctica del amor: deseo perverso y sexualidad lesbiana* (1994), analiza los estudios de Freud sobre las “perversiones positivas y negativas” para evidenciar cómo el deseo femenino ha sido concebido como neurosis para ocultar una pulsión sexual desviada del camino reproductivo. Entonces “la brecha entre patología y no patología se cierra en ambos extremos: entre las neurosis y la normalidad, por un lado, y entre la normalidad y las perversiones, por el otro. Ese puente es el instinto sexual en sus diversas vicisitudes y transformaciones”<sup>9</sup> (De Lauretis 10). Según de Lauretis, el lesbianismo se patologiza desde esta perspectiva, configurándose como una enfermedad que desvirtúa la normatividad sexual

---

<sup>9</sup> Traducción propia.

femenina. De tal forma, la perversión del deseo masculino se inscribe como normalidad reguladora y, por el contrario, el deseo lésbico aparece como rasgo de enfermedad y locura.

### **El abyecto: resignificación y encuentro para liberar(nos)**

¿Cómo subvertir la prohibición? Responder a esta pregunta me resulta crucial para trazar las líneas de un posible deseo lésbico en la poesía de Mistral, dado que la norma —como expuse anteriormente— hace casi imposible la enunciación explícita de estas subjetividades. Por tanto, me apoyo de los conceptos de “abyección” propuestas por Julia Kristeva en *Poderes de la perversión* (1974) y de “falo lesbiano” de Judith Butler en *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, a partir de los cuales destaco una estrategia para liberar este deseo vedado: transgredir la “Ley del padre”. Asimismo, incluyo a otras autoras capaces de enriquecer esta idea: Monique Wittig, Valeria Flores, Josefina Ludmer y Adrienne Rich, quienes también abordan las formas de subvertir el dominio patriarcal tanto en el canon literario como en la sociedad. En conjunto, estas ideas me ofrecen cuatro modelos significativos en el análisis de la obra mistraliana: *aceptación de subalternidad*, traslado a un *espacio intermedio*, uso de *lenguaje ambiguo* y creación de una *genealogía abyecta*.

Me interesa el término “abyección” ya que emerge cuando un individuo rechaza por completo las normas que lo oprimen, lo que, en palabras de Kristeva, produce “una de esas violentas y oscuras rebeliones del ser contra aquello que lo amenaza” (7). Contrario a la exclusión —que es siempre impuesta y a contra voluntad— la abyección resulta de una transgresión activa que “perturba una identidad, un sistema, un orden” (11), a través de la cual el “ser” se reconoce a sí mismo como sujeto extraño o “sujeto otro” fuera de los esquemas de medición oficiales.

En el orden heteropatriarcal, la aparición de este sujeto “Otro” corresponde a las subjetividades lésbicas, quienes transgreden una construcción históricamente concebida como absoluta: la binaria. Así, al renegar del contrato heterosexual, cuerpo y deseo lésbico se vuelven inaccesibles a las dinámicas de reproducción y subordinación binarias. Wittig sustenta esta idea al nombrar estas subjetividades como “el único concepto que está más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre)” (39), las cuales construyen el género “mujer” al servicio del deseo y la herencia biológica de los hombres que las dominan.

Las subjetividades lésbicas no solo rechazan estos esquemas, sino que lo hacen en función de su propio deseo. Así, tanto cuerpo infértil —a los ojos del hombre— como sexual, se dibuja como el símbolo primigenio del “No Yo”, eso que es un “No eso. Pero tampoco nada. Un «algo» ...” (Kristeva 8-9). De tal forma, como no existen categorías para nombrarla, el patriarcado cataloga a la lesbiana como una “desviación” de la mujer o una “imitación” del hombre, dependiendo de su corporalidad. Esto es, monstruos deformados, enfermos y perversos, paradójicamente reconociendo su existencia. La abyección, por tanto, no solo expulsa la transgresión, sino que al mismo tiempo la legitima como peligrosa amenaza.

Josefina Ludmer, en “Las tretas del débil” (1984) describe esto como un “doble gesto que “combina sumisión y aceptación del lugar asignado por el otro, con antagonismo y enfrentamiento” (249). De esta forma, en tanto la lesbiana acepta su identidad “Otra”, adquiere libertad para darle un nombre fuera de los sistemas de subordinación “femeninos”, es decir, para resignificar su otredad en torno a una identidad propia. Así, a través de la subversión de los esquemas nominativos del patriarcado, deslegitima la palabra del padre.

En *Cuerpos que importan*, Judith Butler sigue esta línea al dar cuenta de la “propiedad dúctil o transferible” (120) del falo patriarcal. Este, al no ser el órgano sexual, sino un símbolo de poder que se la inscrito, puede resignificarse para deslegitimar el esquema falogocéntrico.

En este sentido, propone un “falo lesbiano” como la reapropiación de un deseo reprimido a causa de la “materialización del cuerpo femenino” que “nunca se libra plenamente de las demandas normativas que condicionan su posibilidad y sin embargo procura subvertir” (135). Esto es, los esquemas binarios. Butler dirá que la lesbiana, en tanto es “el falo” —es decir, el patriarcado la categoriza como objeto de posesión debido a su diferencia genital— también “tiene el falo”, pues no solo reniega de estas construcciones, sino que además tiene poder para resignificarlas. Este ejercicio —simultáneamente— reinscribe el espacio del decir como fuera de un espacio exclusivamente delimitado a los hombres.

Las ideas de Butler cuestionan directamente la construcción simbólica del falo expuesta por Lacan, demostrando que el propio acto de nominación aquel que —de ser subvertido/resignificado— fractura el mismo sistema por el que fue impuesto. Esto resulta transgresor en la medida en la que la diferencia genital pierde el valor de constituir los esquemas de poder. Es decir, rompe las imposiciones de género, al igual que la identidad lesbiana.<sup>10</sup> De modo que, estos ejemplos me han ayudado a interpretar la abyección como un tránsito, un “espacio intermedio”. Las subjetividades lésbicas, en tanto su condición de sujeto “otro”, se hayan en una frontera. Esto es, un lugar sin ley, nombre, lengua o dogma que les someta. Pero además, sin ley, nombre, lengua propia: conocemos el legado del padre y nada más, sus historias, sus imágenes y su norma. val flores en “la lengua bífida de la lesbiana” da cuenta de esta errancia de la lesbiana: “Como el imaginario y lo simbólico masculino han

---

<sup>10</sup> Refiero a esto debido a que, como lesbiana, estoy al tanto del debate trans-excluyente que existe en la comunidad. Sin embargo, estos mismos estudios deslegitimizan ese enfoque ya que, al fracturar los esquemas binarios de categorización biológica, es posible dar cuenta de que el lesbianismo no está definido estas definiciones, sino por la descentralización del sujeto patriarcal (sin importar su genital). Por tanto aclaro que, para usos de esta investigación “lesbiana” siempre referiré a individuuxs “no hombres” que se relacionan sexo afectivamente con otros individuuxs “no hombres”, es decir: mujeres cis y trans, identidades transmasculinas, transfemeninas y sujetxs no conformes con las normas de género.

impregnado cualquier posibilidad de palabra, la lengua salvaje es la que nos convierte en extranjera” (flores). El espacio intermedio que surge de la abyección es, en pocas palabras, tanto pérdida como liberación.

Un ejemplo de esto es la “abyección de sí”: el reconocimiento de que todos los objetos constituidos al sujeto son producto de la norma, por lo que debe renunciar a ellos para liberar su deseo. (13). Pienso, por ejemplo, en la heterosexualidad obligatoria: si bien es impuesta, nos otorga a las lesbianas un lugar definido en la sociedad heteropatriarcal. Esto es, un espacio de simultánea protección y sometimiento, el cuerpo es tanto protegido de la violencia lesbofóbica como sometido a la profanación sexual de la pareja hombre; la voz tiene permiso de enunciar siempre y cuando replique la lengua del padre y finalmente, el deseo lesbiano solo tiene permitido tomar forma si se produce como un “fetichismo” al placer del opresor. Todas y cada una de estas son opresiones disfrazadas.

Val flores dirá entonces que “toda transformación implica dejar o renunciar a un lugar seguro por otro lugar desconocido” (flores). Porque en la frontera no hay ley, la represalia es siempre más violenta. Pero así como es un espacio desconocido, es también uno privilegiado para construir lo borrado. Ludmer afirma esta idea al decir que: “siempre es posible tomar un espacio donde se puede practicar lo vedado en otros; siempre es posible anexar otros campos e instaurar otras territorialidades” (251). Para Kristeva, este espacio es un lugar de “no reconocimiento” (13) desde donde el abyecto —en lo más bajo, tanto que es casi indecible— comienza a construir los peldaños que buscan elevarlo al espíritu.

Por tanto, interpreto el espacio intermedio de la abyección como lugar en donde surge el “deseo de”: *el deseo de decir*, simultáneo al deseo de la lesbiana de *decir su deseo*, en otras palabras, la acción propia. Es el tránsito reaccionario que tiene por propósito una meta: el espacio propio/otro. En *Lo femenino y lo sagrado*, Kristeva lo afirma también como el “yo

femenino” producto de una “realidad interior” que oscila entre los códigos impuestos y la constante transgresión de estos, así: “Amante o madre, una mujer permanece ajena al sacrificio: participa en él, lo asume, pero lo altera y hasta puede amenazarlo. Por ello se comprende que esa profundidad vital constituya también un peligro social” (26). De esta forma, “yo femenino” o “yo otro” no representan un quién, sino un dónde: el lugar donde espíritu y cuerpo divididos por el sacrificio del hombre pueden unificarse, crear. El lugar intermedio es, asimismo, aquel entre las palabras y su significado, pues las autoras encuentran en el lenguaje ambiguo la “treta del débil” a la que Ludmer refiere.

Esto es, utilizar la lengua del padre —el poder fálico que escribe y enuncia— para legitimar y proteger nuestra palabra, al mismo tiempo en que codificamos un lenguaje propio/ “otro” entre líneas —el falo lesbiano que denuncia—, val flores habla de una lengua “del monstruo y la invalida” (flores) que rompe desde adentro su confinamiento de los esquemas patriarcales. En una idea similar, Wittig propone un “caballo de Troya” donde la lengua abyecta “da un rodeo, y la sorpresa de las palabras se produce por su asociación, su disposición y su orden, al igual que cada una de ellas cuando se usa aisladamente” (90). Esta lengua debe intentar alejarse lo suficiente de su carácter “extraño” para permanecer en el tiempo sin ser percibido a simple vista, de ahí el por qué las subjetividades lesbianas pareciesen inexistentes a los ojos normativos.

Para Ludmer, sin embargo: “el silencio constituye su espacio de resistencia ante el poder de los otros” (247), de este modo, si la norma no reconoce la transgresión, entonces no puede censurarla. Esto resulta crucial en la creación de una genealogía abyecta/lesbiana, pues la permanencia de un deseo lésbico codificado es como el caballo de Troya: “funciona como una mina, a pesar de su lentitud inicial. Crecerá y hará estallar la tierra en la que fue plantado” (Wittig 86). Tal y como la “lengua bífida” de flores que: “edifica un lugar tentativo [el juego]

y otro afirmativo [la palabra], que instalan una rebelión de la sujeta silenciada, del deseo negado, del impudor, y retoman una genealogía oculta o suprimida” (flores).

De estas lecturas interpreto que, desde la frontera, el tránsito del abyecto puede concebirse en base a lo que Gilles Deleuze, en *Deseo y Placer* acuña como movimientos de “desterritorialización”: efectos que resultan de la represión misma —así como el falo lesbiano resulta de una imposición simbólica del falo—, es decir, de las disposiciones de poder normativas que crean las territorialidades dominantes. Así, Deleuze dirá que: “las disposiciones indicarían también puntos de desterritorialización” (7) porque es el mismo deseo —autónomo e inconsciente— el que se despliega transitando fuera de territorialidades hacia la creación de otras, es decir, *desterritorializando* el deseo. Como mencioné en el estado de arte, estas ideas de abyección —pero en específico, el fenómeno de “desterritorialización”— guarda explícita relación con el concepto de materialidad «Otra» propuesto por Falabella. Ese espacio de simultáneo despojo y liberación es la misma desfiguración y resignificación de los esquemas normativos: el deseo, el cuerpo y la lengua.

Si lo interpretamos desde un lente lesbiano, podríamos concebir la abyección como una puerta, y las estrategias expuestas aquí —o “puntos de fuga” también nombrados por Deleuze— son, en palabras de Rich, una “llave para la acción” (“Es la lesbiana que hay en nosotras” 239), que al abrirla transitará del espacio uno —lo normativo, lo heteropatriarcal— a través de la otredad —el umbral sin nombre, tiempo o lugar— hacia, finalmente, el espacio de lo propio.

### **CAPÍTULO III: ANÁLISIS DE “LA DICHOSA”**

La poesía de Mistral es ese espacio intermedio en donde converge la lengua y lo inefable. Allí, tanto palabra es una construcción normada —con sus reglas, usos asignados e imágenes

legítimas— como significado su posible subversión, que la escapa o excede. Mi primer encuentro con la poesía de Mistral provocó justamente aquello: los sentidos no solo escapaban de los márgenes de la palabra, sino que creaban una nueva lengua. Aunque similar al español, advertí de algo que en ella se asomaba: un mensaje extraño, que danzaba entre lo que se enuncia y lo que se insinúa. Yo tenía catorce años y aún no sabía que era lesbiana. Quizás, aún no estaba lista para saberlo, ni para comprender tampoco los versos, porque esa era una lengua a la que “le entienden solo bestezuelas”<sup>11</sup>. Años después, una vez enloquecida por este mundo y sus razones vanas, las palabras fueron develando lo que se escondía tras esta lengua anudada: la insinuación de un deseo.

Lo primero que advertí, fue que esta lengua inefable es, por esencia, guerrera a tiempo completo. Esto, porque su lucha se despliega simultáneamente en dos frentes opuestos: el material y el inconsciente, lo que dice y lo que hace, la pérdida y la liberación, lo propio y lo colectivo. Como señala val flores, se trata de una lengua bífida que, por un lado, se hace de la lengua del padre como una máscara: enuncia sus significados y mantiene sus reglas lexicales; mientras que por el otro extremo intenta “configurar una lengua propia desde la extrañeza”.

Este doble movimiento exige que el análisis de la poesía mistraliana adopte una mirada bifocal, capaz de entender tanto al significado literal e inmediato de las palabras, como a la compleja enredadera de sentidos que esconde tras sus versos. Es crucial recordar que Mistral trabaja con una lengua normativa, representada por la figura del padre, que, al ser replicada en la superficie, debe intentar disimular una subversión que no se limita a lo

---

<sup>11</sup> Mistral, Gabriela. “La extranjera”. *Tala*. Editorial Sur, 1938.

que se anuncia, sino a la herramienta misma que se emplea para anunciar. De este modo, comienzo por donde me enseñó mi madre: por el principio.

**Las fronteras: entre pérdida y liberación de un deseo proscrito**

*“Tengo la dicha fiel  
y la dicha perdida:  
la una como rosa,  
la otra como espina.  
De lo que me robaron  
no fui desposeída  
y estoy rica de púrpura  
y de melancolía.  
¡Ay, qué amante es la rosa  
y qué amada la espina!”*

—Gabriela Mistral, “Riqueza”.<sup>12</sup>

En ese (no) lugar fronterizo, donde no hay patria fija, se asienta la palabra mistraliana. La errancia y la extranjería atraviesan su verbo. Lo que construye un “eterno tránsito” entre dos espacios opuestos que busca y rehúye al mismo tiempo: espacios de denuncia y de discreción, de libertad y sigilo, de instinto y razón, el verbo de Gabriela Mistral parece caminar por dos veredas limítrofes, en búsqueda de un “algo” que se ha perdido. En el capítulo anterior hablé de lugares abyectos: tanto de aceptación del carácter subalterno, inferior, desviado —en otras palabras, la aceptación de la extranjería— como de la negación a las fuerzas que intentan controlarle. Es decir, un espacio de *no reconocimiento*: “Me reconozco —a mí— animal,

---

<sup>12</sup> Mistral, Gabriela. “Riqueza”. *Tala*. Editorial Sur, 1938.

loca, errante, rara (y ¿por qué no? lesbiana) y te desmiento, padre, que creaste un mundo como principio de verdad donde yo no era posible, y aun así me nombras como lo «otro»". Este es el espacio intermedio de "La dichosa", en donde aquello vedado en el inconsciente abre una puerta, es decir, una oportunidad, un *deseo* de salir a un otro lado, que se dijo era inexistente:

*Nos tenemos por la gracia*<sup>13</sup>  
*de haberlo dejado todo;*  
*ahora vivimos libres*  
*del tiempo*<sup>14</sup> *de ojos celosos;*  
*y a la luz le parecemos*  
*algodón del mismo copo.*

Así, el poema delimita el espacio intermedio en el instante en que emerge, al formarse a partir de diversos elementos que se contradicen. Estos, nos exponen una dicotomía de materialidad/espiritualidad, que bien podríamos vincular con la subversión de la doctrina religiosa. La gracia y la libertad evocan imágenes de trascendencia espiritual —propias de la ascensión del alma (muerte)—, que a su vez son constantemente disputadas por un "otro" carnal.

Por otro lado, podríamos leer "tiempo" y "luz" como las dos figuras representativas del poder en el universo: **El padre y el hijo**. En el poema estos símbolos mitológico/cristianos son desposeídos de su intangibilidad, pues los "ojos celosos" advierten de una emoción

---

<sup>13</sup> 1. En la doctrina católica, favor sobrenatural y gratuito que Dios concede al hombre para ponerlo en el camino de la salvación., f.Rel. (14). 1. Proeza, hazaña, mérito., Col. (15).

<sup>14</sup> En mitología griega "Tiempo" está relacionado a Cronos: titán principal de la primera generación, hijo de Gea y Urano, quien derroca a su padre y es a su vez derrocado por su hijo, Zeus; principal Dios del Olimpo.

propia de las pasiones de la carne y contraria al éxtasis divino. Los celos dan cuenta de la vulnerabilidad del padre. Dios es celoso porque desea dominar única y exclusivamente el deseo de sus siervas<sup>15</sup>, y cela porque tiene la sospecha de que no todas lo hacen. Asimismo, relaciono este símbolo al mito de Cronos, quien, celoso y amenazado por la castración — producto de su propia castración al padre— devoró a sus hijos conforme iban naciendo, hasta ser derrocado por Zeus.

En esa misma línea, es posible advertir a Zeus en la imagen “la luz” —el rayo característico del Dios. Así, de igual forma arranca la autoridad del hijo al cuestionar su juicio —su palabra— como absoluta, “parecer” es incierto, inseguro, irresoluto: esto dice que su palabra no es la verdad dominante y por lo tanto puede subvertirse. Si menciona entonces que “a la luz le parecemos” habla de un superior engañado, desprovisto de sus facultades nominativas que queda imposibilitado para hacer juicios legítimos o ilegítimos. Así, las subjetividades abyectas perturban el juicio de la luz porque esta no puede distinguirlos; como *las subjetividades lésbicas* perturban el orden patriarcal porque el hombre no puede categorizarlas. Quizás tampoco podría reconocerlas, porque estas lo engañan.

El poema advierte que en tanto Dios no es un poder absoluto e infalible, existe la posibilidad de *transgredirlo*. La transgresión de los símbolos no solo deslegitima el dogma, sino también ofrece la oportunidad de *desterritorializar* lo sagrado y lo carnal fuera de las construcciones materiales del hombre. Esto es: lo bajo sustituye a lo alto. Si resignificáramos la abnegación —virtud en la que el ser humano se desprende de todas sus pasiones y ambiciones carnales— desde la teoría feminista y lesbiana, podríamos inscribirla como la virtud en que el cuerpo se despoja de todas las construcciones materiales que la ley del padre

---

<sup>15</sup> “porque yo, el Señor tu Dios, soy Dios celoso, quien no tolerará que entregues tu corazón a otros dioses” Éxodo 34:14

le ha impuesto. Bajo esta mirada, “**Nos tenemos** por la gracia / de haberlo **dejado todo**” nos plantea un interesante juego antitético entre posesión y renuncia. Aquí, el acto de “dejarlo todo” ya no implica una sumisión a la voluntad de un superior, sino a la abyección del orden terrenal: el orden heterosexual.

El “nosotros(as)(es)” se apropia de la gracia sin que esta sea concedida por “de dios”<sup>16</sup>, sino que es arrebatada y trastocada hasta ubicarse en el espacio más rezagado y oculto de la tierra. La abyección libera de aquello que principio patriarcal ha inscrito históricamente como ley para la asunción: la sumisión del deseo femenino. Así, las subjetividades abyectas “se tienen” tanto a sí mismas como a la otra al “trastocar” el reino de los cielos y el de los hombres:

*El Universo trocamos<sup>17</sup>  
por un muro y un coloquio.  
País tuvimos y gentes  
y unos pesados tesoros,  
y todo lo dio el amor  
loco y ebrio de despojo.*

“Trocar” de intercambiar y de transformar la vida. En el contexto de las subjetividades lésbicas, damos cuenta de cómo logran acceder a su deseo en este espacio intermedio. Aquí se erige una frontera que convierte este deseo en algo negado a los hombres, y accesible para ellas. La mención del coloquio, además, se encarga de reforzar esta idea: se trata de un encuentro íntimo, limitado a pocas voces, que sin embargo comparten un “algo” en común

---

<sup>16</sup> Expresión monárquica asociada al Rey para dar cuenta de él como el mayor poder autorizado por Dios para ejercer su autoridad en la tierra.

<sup>17</sup> cambiar<sup>1</sup>, tr. (1). Cambiar de vida<sup>1</sup>, prnl. (7).

que las reúne. Esto refleja la dualidad de un fenómeno de liberación/pérdida: cuando la abyección se convierte en errancia, esta se limita tan solo a esos recónditos lugares del planeta donde no existe la ley, pero sí prevalecen al acecho el odio y el rechazo.

La “desterritorialización” provoca automáticamente la “abyección del sí”. Cuando leo la oración “país tuvimos y gentes / y unos pesados tesoros” me parece que refuerza esa idea de pérdida y liberación que caracteriza a la transgresión de reconocer la ley del padre y no reconocer su valor en el cuerpo abyecto. En el marco de las subjetividades lésbicas, el “país” y “las gentes” están marcados por el principio heterosexual que las sometía antes de rebelarse lesbianas. Aquí, la mordida de lengua es más fuerte cuando debes aceptar que ese espacio fue también un “pesado tesoro”.

Esto, porque los elementos mencionados representarían tanto la pertenencia a un lugar como sus cargas impuestas que, pueden considerarse tesoros en la medida que ofrecen un espacio legitimado —como inferior— dentro de las fronteras de la sociedad, pero “pesan” cual carga heredada de una historia contada por el padre. El apellido paterno, vinculado a un entramado de generaciones pasadas y ajenas, ofrecería un sentido de pertenencia, que al mismo tiempo es ajeno y excluyente. Donde la lesbiana mire, no existe. Se busca en estas imposiciones, no se encuentra. Transita el mundo desde niña y los pesados tesoros van aumentando: de niña aprende la lengua del padre, aprende la furia de Dios, la lujuria del esposo —que es la única que protege de la lujuria de todos los hombres a la vez— y poco a poco el peso se hace tanto que la locura es la única respuesta posible.

Así la abyección lesbiana es locura porque se dibuja con los ojos cerrados: y su autorretrato replica cómo se siente cuando la tocan otros: deviene monstruo, asco, repudio, porque eso es y eso le dan sus “pesados tesoros” De tal forma, la abyección de sí está impulsada por deseo reprimido y ese asco que ya no aguanta. Nos es posible interpretar esto

desde un lente lesbiano al recordar la histórica degradación de su deseo. Así, se vuelve los términos repudiados para el hombre: la locura y la ebriedad la protegen. Mediante la abyección, las subjetividades lésbicas pueden resignificar su extrañeza, asociándola a un imaginario romántico en vez de una degradación patriarcal.

*Nos sobran todas las cosas*

*que teníamos por gozos:*

*los labrantíos<sup>18</sup>, las costas,*

*las anchas dunas de hinojos.*

*El asombro<sup>19</sup> del amor*

*acabó con los asombros.*

En el verso “nos sobran todas las cosas / que teníamos por gozos” el fenómeno de “la abyección de sí” nos advierte de cómo objetos anteriormente fundacionales del sujeto han perdido toda importancia, ya que no pueden compararse al deseo que antes mantenían prisionero. De hecho, la expresión “teníamos por” bien puede aludir a eso que se creía era la felicidad, pero realmente era impuesto o más bien heredado. Así, Mistral escribe sobre tres espacios: 1) “los labrantíos”, entendidos como los espacios destinados al cultivo de aquel que labra su semilla; 2) “las costas”: aquel lugar donde marineros, piratas e invasores de la tierra se erigen como conquistadores en los cantos, en las historias y en los textos institucionales, y 3) las “dunas de hinojos<sup>20</sup>”: el espacio desértico en donde Dios ordena la culpa y el arrepentimiento de los pecados. Así como donde los profetas propagan su palabra como legítima y divina.

---

<sup>18</sup> Dicho de un terreno: Destinado al cultivo. U. t. c. s. m., adj.

<sup>19</sup> Gran admiración o extrañeza, m. (1). Susto, espanto, m. (2)

<sup>20</sup> de rodillas<sup>2</sup>, loc. adv (1).

Explicado brevemente su significado, advierto en estas imágenes las tres representaciones del orden jerárquico en el mundo: la heterosexualidad obligatoria, la palabra de los hombres y la palabra de Dios. Todas aquellas doctrinas que han sido impuestas e interiorizadas como naturales, mediante las cuales nos han hecho creer a mujeres y lesbianas que cosas como la maternidad; el reconocimiento y validación masculina; y el perdón de Dios, no eran meras opciones, sino los únicos propósitos que deberíamos seguir para alcanzar la felicidad.

Doy cuenta de otro particular doblez mistraliano: el verso "el asombro del amor / acabó con los asombros" puede interpretarse desde las múltiples dimensiones de la palabra "asombro". Por un lado, el amor verdadero, como admiración y liberación, pone fin a las falsas admiraciones impuestas por un sistema que nunca le perteneció. Al ser expulsada de ese régimen de dominación, ella no se somete, sino que se reafirma: reconoce que todo lo perdido no era propio, sino una imposición ajena. Por otro lado, al aceptar la extrañeza de su amor como condición liberadora, denuncia que también percibe las normas como extrañas a ella, invirtiendo así el orden de exclusión. Finalmente, si entendemos el "asombro" como espanto, este amor extraño también pone fin al temor que le generaba un sistema que siempre la marginó por su abyección. De este modo, el amor transforma la pérdida en liberación, la extrañeza en autoafirmación y el espanto en emancipación.

Los espacios intermedios son, por tanto, esos tránsitos abyectos que van hurgando entre los límites de lo conocido: lo material y lo espiritual, lo público y lo privado, lo recto y lo desviado, la pérdida y el encuentro. La referencia al "coloquio" como un grupo de voces reducidas, me parece esencial para advertir el comienzo de algo, un germen que se propaga minuciosamente, con razón, inteligencia y astucia. En ese lugar donde domina el inconsciente hecho deseo: la escritura.

## Un “callar atribulado”: La lengua inefable

*“Si yo te odiara, mi odio te daría  
en las palabras, rotundo y seguro;  
¡pero te amo y mi amor no se confía  
a este hablar de los hombres, tan oscuro!”*

—Gabriela Mistral, “El amor que calla”.<sup>21</sup>

La poesía de Mistral es ese espacio intermedio en donde converge la lengua y lo inefable. Allí, tanto palabra es una construcción normada —con sus reglas, usos asignados e imágenes legítimas— como significado su posible subversión, que la escapa o excede. Mi primer encuentro con ella provocó esto. Advertí un mensaje extraño, pero no supe descifrarlo. Los sentidos no solo escapaban de los márgenes de la palabra, sino que también generaban una nueva lengua, esa que “le entienden solo bestezuelas”<sup>22</sup>. Quizás, aún no estaba lista para saber que yo era una de ellas, ni para sentirlo, ni para deseárselo. Años después, una vez enloquecida por este mundo y sus razones vanas, las palabras fueron develando lo que se escondía tras esta lengua anudada, y yo pude entenderle.

*Quiso el amor soledades  
como el lobo silencioso.  
Se vino a cavar su casa  
en el valle más angosto  
y la huella le seguimos  
sin demandarle retorno...*

---

<sup>21</sup> En *Desolación*. Instituto de las Españas, 1922.

<sup>22</sup> Mistral, Gabriela. “La extranjera”. Tala,

A primera vista ya nos presenta una contradicción significativa. En primer lugar, la palabra "soledades" no existe en el sentido estricto, sino que es una alteración gramatical de la palabra "soledad". Esta alteración resulta paradójica, porque el término "soledad" está definido como "carencia voluntaria o involuntaria de compañía"<sup>23</sup>. La pluralización de una palabra que, no solo contiene una definición totalmente contraria a lo que intenta enunciar, sino que además se trata de un sustantivo sin forma plural admitida, resulta más que un simple y delicioso juego lingüístico: es una transgresión directa hacia las rígidas normas de la academia, del lenguaje y de lo permitido por la palabra del padre.

El plural de "Quiso el amor soledades / como el lobo silencioso" indica primeramente un espacio compartido por subjetividades que, aunque parecen solas, encuentran compañía en el otro fuera de la norma. Este amor, al desafiar las estructuras establecidas, se traslada a un lugar de abyección, donde puede existir sin las imposiciones patriarcales: El "lobo silencioso" transgrede su arquetipo al rechazar las jerarquías reproductivas de la manada, organizadas en torno a una pareja dominante (macho/padre y hembra), lo que lo vuelve inútil para el principio reproductivo y lo expulsa. Al elegir el aislamiento y el silencio como formas de resistencia: el lobo no aúlla ni responde al aullido, evitando ser encontrado. No puedo evitar asociar estas imágenes a las subjetividades lésbicas, abyectas por negar la sumisión de sus cuerpos a la reproducción de la especie del padre. Tal como el lobo expulsado, se traslada en silencio en las fronteras, reservando su deseo en tanto comienza a reconfigura como expresarlo en su propio aullido, incomprensible para la manada.

La reconfiguración de lo propio aparece también en el verso siguiente: "vino a cavar su casa / en el valle más angosto". Primeramente, el verso ubica a la hablante en el espacio

---

<sup>23</sup> soledad, f. (1).

“otro”, esto ya que el lobo “vino”, es decir, estuvo —probablemente en un tiempo pasado— donde esta se ubica en el presente. En segundo lugar, damos cuenta de un acto deliberado de creación, que además es significativo porque se lleva a cabo con las manos: un acto corporal. Esto me remite a la “materialidad otra” que Falabella mencionaba. Esto es, la posibilidad de cambio a futuro, esto nos lleva a comprender el porqué de la inefabilidad de la lengua: porque este lugar es un espacio inmaterial, y solo mediante el habla podremos materializar eso “otro” tan flexible y múltiple que con el tiempo se volverá “lo propio.

La reconfiguración se desarrolla —nuevamente— en un espacio de liberación vinculado a lo bajo, lo oscuro y degradado. Este valle es el producto de largas cantidades de agua que alteraron las profundidades del suelo, lo que me produce dos interpretaciones complementarias: 1) la profundidad del valle pudiese estar conectada a los niveles de intimidad que representa este espacio propio —el hogar como el símbolo primigenio de vulnerabilidad, seguridad— ubicado en la frontera entre lo prohibido y lo liberado. Y 2) este nivel de intimidad producido en el hogar es capaz de dar rienda suelta a un deseo oculto en el exterior —entre más profundo el valle, más cerca de lo bajo/del pecado infernal— resultando en una imagen erótica lesbiana. Esto, vinculado además a la constante presencia de flujos y humedades, característicos de la vulva.

Por último, los versos “y la huella le seguimos / sin demandarle retorno...” sustentan mi postura del uso de un lenguaje ambiguo como un método de reconocimiento de la transgresión lesbiana, esta vez, simbolizado a partir de la huella. Esta da cuenta del camino hacia el espacio “Otro” en donde las subjetividades lesbianas pueden encontrar su refugio y dar cuenta de su deseo “desviado”, liberadas de la culpa, la vergüenza y el miedo. El “lobo silencioso” podría dibujarse como guía primigenio de este *tra(b)yecto*, la madre perdida que borraron de la historia. Para no perder el rumbo, es necesario entonces llevar a cabo un

continuo trazado de esta huella ya que, siendo tan frágil puede borrarse tanto por la mano ajena como por la nuestra propia, para evitar que el opresor nos encuentre. Así, este acto simultáneo de escribir y borrar la huella se ejemplifica en el verso final a partir de una ironía implícita: en tanto afirma un no retorno del espacio “Otro”, los “...” advierten de una vacilación, un “quizás”, quizás...

*Para ser cabal<sup>24</sup> y justa  
como es en la copa el sorbo,  
y no robarle el instante,  
y no malgastarle el soplo,  
me perdí en la casa tuya  
como la espada en el forro.*

Los primeros versos “Para ser cabal y justa / como es en la copa el sorbo” sugieren la posibilidad de un amor que se expresa de manera contenida y prudente. No excesiva ni ruidosa, sino lo justo y necesario. Esto, porque el lenguaje de la lesbiana es sutil: cuando aún no configura un lenguaje para enunciar, insinúa. Siguiendo esta misma línea, los versos “y no robarle el instante, y no malgastarle el soplo” también se tiñen de prudencia. Así, instante y soplo son una pizca de la vida y el tiempo que las lesbianas pueden permitirse, mientras reconstruyen aquel lugar propio con la incertidumbre de no saber si llegarán vivas a disfrutarlo. Para mí, esto sigue la idea de “encender la chispa”, ese pequeño avistamiento de extrañeza que se da en este espacio intermedio, que en tanto es justo, contenido y prolongado en el tiempo —como el caballo de Troya de Wittig— eventualmente catalizará una total reconfiguración del espacio/mundo.

---

<sup>24</sup> “Dicho de una cosa: Que cabe a cada uno, adj. (2)”

“me perdí en la casa tuya / como la espada en el forro”, en tanto podrían interpretarse como la pérdida de la razón por el desborde de un deseo en este lugar íntimo que es el hogar. Prefiero analizarlos con relación al resto de la estrofa: aquí, la hablante se "pierde" en la casa de la amada porque, para llegar allí, ha tenido que desprenderse de todo lo que la definía previamente. Nacida de nuevo como su “No Yo”, encuentra en este lugar un espacio seguro para comenzar a reconfigurarse en torno a si misma, lo que oscila entre pérdida y refugio. Fundar la espada, entonces, representa el hogar como aquel espacio libre de la violencia que amenaza al abyecto en el exterior. El forro es el confinamiento que permite a la espada bajar su guardia.

La espada y el forro son símbolos múltiples, pero específicamente, utilizaré sus significados en la masonería<sup>25</sup>: así, la espada simboliza la Ley basada en la razón pura, capaz de distinguir y aplicar principios de igualdad, mientras que su funda representa la discreción necesaria para evaluar las acciones humanas con precisión. La lesbiana, al igual que la espada en su forro, debe mantenerse discreta, prudente, casi oculta, para que su genealogía no se pierda en el ruido del espacio público, donde su voz será rápidamente silenciada. Requiere de un lugar vedado, suyo, donde solo los suyos puedan entender ese germen escondido. La lesbiana abyecta es la escritora.

---

<sup>25</sup> Según Falabella S.: **“Ella fue masona y participó de la logia de origen belga que había en Coquimbo.** De ahí se explica que en medio del Valle del Elqui apareciera esta niña que sabía francés y se sabía a los autores franceses de memoria. Luego, en Santiago, es apadrinada por la logia llamada “Luz y esperanza”, y es en su biblioteca que Mistral conoce y lee a los rusos, a los filósofos de la Revolución francesa, a Schiller y a Goethe, a Hegel, todos masones” (Espinoza, Denisse. “Gabriela Mistral hace 99 años: su quiebre con Chile y su compromiso con la educación en México” En *Noticias*. Universidad de Chile, 2021. Consultado el 13 de diciembre de 2024: <https://uchile.cl/noticias/177291/gabriela-mistral-su-quiebre-con-chile-y-compromiso-con-mexico#:~:text=%E2%80%9CElla%20fue%20masona%20y%20particip%C3%B3,los%20autores%20franceses%20de%20memoria.>)

La lucha por la justa aceptación del deseo abyecto requiere precisamente este silencio estratégico, esta "incubación" en las sombras, donde la genealogía lesbiana pueda crecer y fortalecerse sin ser detectada ni censurada. "perdersé" como se hace en las estanterías, en los pasajes cortos de un libro grueso, en los manuscritos que incubarán en un armario oscuro durante quizás cuánto tiempo *volviendo al sol sus espaldas*<sup>26</sup> para que los rayos no borren la tinta.

**Utopía mistraliana y legado: las abejas son lesbianas y las lesbianas son dichosas.**

*“Apretadas y revueltas  
 las raíces-alimañas  
 me miran con unos ojos fijos  
 de peces que no se les cansan  
 y yo me duermo entre ellas  
 y de dormida me abrazan. (...)  
 Quiero aprender lo que oyen  
 para estar tan arrobadas,  
 lo que saben y las hace  
 así de dulces y amargas.”*  
 —Gabriela Mistral, “Raíces”.

Las abejas son lesbianas y esto me atrevo a proponerlo sin miedo alguno. Este, quizás haya sido el descubrimiento más inesperado de mi investigación, pero vale la pena explicarlo ya que nos acercamos al cierre.

---

<sup>26</sup> Mistral, Gabriela. “Raíces”. *Poema de Chile*. Pomaire, 1967.

Si algo puedo confirmar es que Mistral era tan Dichosa como letrada. Nunca —y repito, nunca— creí haber visto mayor atención al detalle al momento de inscribir códigos implícitos, lo que me hizo comprender aún mejor porqué su obra puede enriquecer tanto la representación de múltiples espacios disidentes u ocultos bajo la norma, porque así nos llevamos: entre códigos, palabras no dichas y algunas dichas de manera muy amplia, es decir, de múltiples significados. Mi interpretación de esta estrofa será por tanto, a partir de esos “datos curiosos” que averigüé sobre las abejas, pero primero otra definición interesante:

*Nuestra dicha<sup>27</sup> se parece  
al panal que ceta su oro;  
pesa en el pecho la miel  
de su peso capitoso<sup>28</sup>,  
y ligera voy, o grave,  
y me sé y me desconozco.*

La palabra “dicha” posee hasta cuatro significados diversos, pero creo necesario integrar un, quizás mínimo, pero interesante descubrimiento que me ha cautivado. Así, “dicha” también es el: “nombre vulgar de varias hierbas con hojas o frutos punzantes, que se crían en Chile”<sup>29</sup>. Aunque no sea posible afirmar si era la intención de Mistral aludir a esta acepción, la conexión me resulta fascinante, especialmente considerando su conocida cercanía con la naturaleza. Su obra revela una profunda sensibilidad hacia la flora y fauna de su valle natal y de su región —curiosamente, estas plantas aparecen con frecuencia en Coquimbo—, a las cuales remite incluso a partir de estas sutilezas, respondiendo a sus propias *tretas* del decir.

---

<sup>27</sup> felicidad<sup>1</sup>, f. (1). Suerte feliz<sup>1</sup>, f. (2)

<sup>28</sup> Caprichoso, terco o tenaz en su dictamen u opinión, adj. p. us. (1)

<sup>29</sup> Dicha<sup>2</sup>, f., (1)

La naturaleza endémica de esta hierba punzante fortalece aún más la posibilidad de circunscribir la propuesta de una genealogía abyecta o lesbiana, pues se trata de una hierba propia al suelo chileno (madre) y aún así bastante despreciada. Esto, porque la dicha o “cizaña” corresponde a una familia de hierbas colectivamente designadas como “re-cachu o hue-da-cachu: hierbas simples, malas o inútiles. No viendo los mapuches en ellas ningún provecho, no les merecen nombres propios”<sup>30</sup>. Su nombre está dado por una sola casualidad, la de “dar estocada”. Hierbas infértiles porque no producen utilidad; hierbas fálicas porque enuncian sus espinas; hierbas lesbianas porque desde lo bajo hacen sangrar los cimientos de los hombres que las pasan por encima, ciegos de ellas.

Cuando Mistral enuncia “nuestra dicha se parece / al panal que cela<sup>31</sup> su oro” la interpretación anterior ya ha preparado sutilmente el imaginario para conducirlo de lleno hacia la idea de una comunidad de subjetividades abyectas. Una fuerza contenida. Debido a los múltiples significados de tanto “dicha” como “cela”, podríamos desglosar el verso y reescribirlo de mil maneras: como felicidad tan grande “cela su oro” y así este no les arrebatado, o bien son las enmarañadas hierbas, que encubren algo valioso. Ambas interpretaciones remiten a mantener oculto ese “algo” que produce gozo, tan demandado en el exterior, que puede ser arrebatado en cualquier momento. Se trata de un deseo terco que pesa, pero no por su carga —no pesa en los hombros, sino en el pecho— porque amenaza con desbordarse. Por tanto, para no explotar, este “oro” debe filtrarse.

Aquí va un dato curioso: todas las abejas de la colonia son, por mayoría, hembras infértiles —menos la Reina— y, en lugar de organizarse por un principio jerárquico, a cada una se asigna un trabajo de igual importancia a la colonia. Sin embargo, destaco la labor de

---

<sup>30</sup> “dēcha, dēchón” en Wilhelm de Mösbach, E. *Botánica Indígena de Chile*. Ed. Andrés Bello, 1992, pp. 77.

<sup>31</sup> Celar<sup>2</sup>: Tr. Encubrir u ocultar (1).

la pecoreadora: aquella que construye el panal, poliniza las flores y recoge su néctar. La pecoreadora es, en síntesis, una escritora.

Es escritora porque flor a flor transmite su palabra, y a cambio es premiada con el dulce néctar que luego entrega de boca en boca a otras abejas, formando así la miel, su deseo, su oro. Es el viaje de la escritora lesbiana, además, porque transita entre los límites del interior y exterior: “y ligera voy, o grave / y me sé y me desconozco”, desde la frontera hasta el universo de lo público, de la palabra, del desconocimiento, donde yacen las flores que aferradas de sus raíces, no pueden atravesar al otro lado —y es por eso que vuelve—. Asimismo, es escritora porque crea el interior de este hogar, donde la miel se guarda y los huevos de nuevas abejas esperan eclosionar. Estas imágenes nos llevan a pensar en una posible alegoría mistraliana, donde la colonia de abejas apunte a la unión de subjetividades femeninas y no-hombres.

Se trata de una genealogía abyecta o bien, lesbiana: lo “otro” convertido en “lo propio”, un panal que se crea a mano propia así como también madre-reina, quien, a la cabeza, se encarga de entregar los saberes primos y las herramientas necesarias a sus hijas para propagar saber de flor a flor, el deseo —néctar, fluido, saliva— de boca a boca. Todo esto con la finalidad de mantenernos presentes, trascender en *nuestra* historia: que siempre exista la larva.

*Atravesaré de muerta*

*el patio de hongos morosos.*

*El me cargará en sus brazos*

*en chopo talado y mondo.*

*Yo miraré todavía*

*el remate de sus hombros.*

*La aldea que no me vio  
me verá cruzar sin rostro,  
y sólo me tendrá el polvo  
volador, que no es esposo.*

Finalmente, si la estrofa anterior remitía a la utopía, esta puede interpretarse como el legado. Al tratarse de la única estrofa en tiempo verbal futuro, entendemos que la hablante podría estar remitiendo a que en un momento posterior al que se encuentra, deberá volver a este lugar de “no reconocimiento”, con la finalidad de continuar el trabajo de la abeja. Así, la hablante vuelve cargada por “chopo talado y mondo” donde se encuentra “el remate de sus hombros”. Esto es: la palabra en papel. Interpreto esto ya que “remate” y “hombro” pueden referir a términos tipográficos que conforman el cuerpo de la letra serifa —comúnmente utilizada en máquinas de escribir—. Así, vuelve en forma de poesía indescifrable, sin rostro al que poder catalogar de monstruo o extraño, mientras su mensaje es propagado por el espacio inefable al que ningún hombre puede alcanzar, ni poseer.

#### **CAPÍTULO IV: CONCLUSIÓN Y REFLEXIONES FINALES**

El punto de inicio de mi investigación surgió a partir de la invisibilización de las subjetividades lésbicas en el panorama literario. Allí, pude notar que no existía una carencia de voces, sino una escasez de espacios para la enunciación y representación de dicha identidad en el marco académico. A partir de la investigación teórica, me fue evidente que la escasa consideración hacia la literatura lésbica como objeto de estudio o literatura “válida” se atribuye a la marcada orientación falogocéntrica del poder literario, cuyas normas y referencias se fundamentan principalmente en “la ley del padre”. Esto favorece el discurso masculino y restringe las voces femeninas. Así, la literatura lésbica contemporánea, que es la

única donde puede encontrarse una expresión explícita del deseo lésbico, suele ser relegada por no considerarse de suficiente prestigio o “valor histórico” para ser incluida en el canon literario.

Asimismo, existe gran dificultad para admitir un deseo lésbico en la literatura producida por mujeres en siglos pasados. Esto debido a la imposición de la hegemonía falocéntrica y heterosexual que dominaba el discurso social y literario. En este contexto, los estudios teóricos me ayudaron a dar cuenta de cómo las autoras debían ajustarse a los parámetros masculinos establecidos para ser aceptadas y legitimadas por la lengua del padre. Desde esta perspectiva, vinculé mi investigación a la figura de Gabriela Mistral, quien, como se ha evidenciado, fue objeto de duras críticas durante su época debido a su posición de poder en espacios históricamente relegados al discurso masculino: la literatura y la política. Entre las múltiples estrategias para invalidar su autoridad, destacó la entonces “supuesta” identidad lésbica de la poética, como argumento para deslegitimar tanto su obra como su lugar en la esfera pública.

A lo largo de esta investigación he confirmado que la obra de Gabriela Mistral sí puede ser interpretada a través de un ethos lésbico, construido desde la transgresión de las normas heteropatriarcales de su tiempo, como lo es el lenguaje normativo. Así, he revelado como la reinterpretación de este lenguaje ambiguo puede codificar un deseo lésbico oculto, que se libera a partir de la abyección del sujeto “otro”, es decir, la extranjería —tópico comúnmente utilizado en la escritura de Mistral— y permanece en este espacio en función de inscribir códigos o “huellas” para la futura creación de una genealogía en los márgenes.

Gabriela Mistral tenía una misión y era expandir la esfera literaria hacia subjetividades femeninas latinoamericanas, rurales y marginadas, pero para eso debió autocensurar su deseo lésbico en la literatura (Madrigal y Bermúdez). Sin embargo, encontré

diversas estrategias para enunciarlo sutilmente, en otras palabras, “insinuarlo”. Así, protegió su deseo de ser identificado por la mirada heteropatriarcal, pero lo mantuvo presente para ser descifrado.

En mi hipótesis, mencioné que este deseo podía manifestarse a partir de la resignificación y “juego” de codificaciones lingüísticas. Mi investigación ha confirmado que esta, al ser una forma de transgresión a la lengua masculina, presenta una herramienta idónea para enunciar, más bien insinuar el deseo lésbico. Monique Wittig hablaba del deseo lésbico en la literatura como un “caballo de Troya” que debía asimilarse por el mayor tiempo para instaurarse en el discurso oficial, en donde “crecerá y hará estallar la tierra en que fue plantado” (86). La obra de Gabriela Mistral contuvo este deseo oculto entre códigos que resonaron con la experiencia de vivir en la abyección de sí y el rechazo a la norma impuesta: “ahora vivimos libres del / tiempo de ojos celosos” (vv. 3-4), pero también sigue las ideas de Wittig sobre evitar a toda costa lo explícito: “para ser cabal y justa / como es en la copa el sorbo” (vv. 19-20) es decir, apropiarse de un espacio sin llamar la atención inicialmente, pero asentarse ahí, en lo marginado, en las “insinuaciones” de un quizás que no puede confirmarse sino a través del acuerdo implícito.

Así también propuse que este deseo podía manifestarse como el entusiasmo por construir una genealogía en los márgenes a los que las lesbianas han sido reducidas. Pruebo esto, a partir de mi análisis de la estrofa n°6 y la estrofa final. Donde asimilo las imágenes de “panal” y los “hongos morosos” a espacios y construcciones abyectas de las subjetividades lésbicas en el marco patriarcal.

La investigación da cuenta no solo del funcionamiento de los mecanismos falocéntricos en la exclusión de voces lésbicas del panorama literario-social, sino además de las herramientas que estas voces han utilizado para instalarse en espacios inalcanzables al

patriarcado y perturbar su estructura hegemónica. Se trata de un sacrificio no solo por una motivación egoísta sino por un ideal a futuro. Nos lleva además a preguntarnos cuántos de estos códigos se encuentran ocultos tras la “dicha”, esperando a quien tenga la valentía de pincharse para encontrarlos.

Mi investigación ha dejado abiertas múltiples interrogantes, siendo una de las más urgentes la necesidad de profundizar en el vínculo entre la identidad lésbica y la cultura latinoamericana. Si bien las teóricas estadounidenses y francesas proporcionaron herramientas clave para comprender la subjetividad lésbica frente al patriarcado y la heteronorma, me parece indispensable explorar cómo nuestra propia sociedad debe explorar cómo las subjetividades lésbicas se construyen en torno a nuestra múltiple y enriquecida cultura latinoamericana, específicamente en torno a la religión católica y las culturas indígenas. A pesar de que la literatura latinoamericana se caracteriza por su riqueza de voces marginalizadas, aún no se han generado espacios académicos para debatir y visibilizar estas experiencias desde una perspectiva lesbiana.

La tarea pendiente no es solo adoptar teorías extranjeras, sino también desterritorializar las nociones de deseo lésbico occidentales y reconstruirlas desde un marco latinoamericano, aprovechando nuestra historia ¿Cómo podemos fomentar una cultura lésbica que dialogue con otras perspectivas, pero que se arraigue en nuestra singularidad como lesbianas latinas? ¿Qué pasos podemos dar para que estas discusiones tengan un lugar legítimo y sostenido en nuestras instituciones culturales y académicas? ¿Cómo Gabriela Mistral, pionera en crear redes intelectuales entre mujeres y defensora de la educación femenina puede orientarnos en este proceso?

Es imperativo no dejar pasar estos vacíos, comenzar a cuestionarse estas incógnitas. Esto, debido a que sin importar la cercanía o utilidad que estas teorías tengan en la

construcción de una genealogía lesbiana latinoamericana, estas nunca podrán situarse desde la propia experiencia que es existir y resistir en el panorama conservador, de clase y género que es el cono sur. Retomo a Licia Fiol-Matta como el perfecto ejemplo de esta problemática: sus acercamientos, aunque a simple vista puedan parecer acertados, desatienden múltiples aspectos de la identidad lesbiana/queer latinoamericana, al ser expuestos como un juego de contradicciones.

Habría que pensar en la imposibilidad de que Mistral pudiese auto constituirse como un “ícono lesbiano y feminista” principalmente por el contexto social de Chile —un país históricamente conservador— y por la desvalorización de las voces artísticas femeninas latinoamericanas en el panorama literario eurocentrista, que se manifestaba tanto en su época como en la actualidad. Asimismo, la aseveración negacionista a una posible lectura a posteriori de la obra de Mistral, desde diversos enfoques contemporáneos —incluido el lésbico— me parece que demuestra la diferencia de privilegios que nos definen como sociedades latinizadas (nosotros) y eurocéntricas (ellos). Esto, ya que la idea de explicitar el deseo lesbiano en la época de Mistral —o anteriores— responde a una diferencia cultural que no podía ni siquiera pensarse en el espacio latinoamericano.

Estamos hablando de sociedades históricamente al margen del imaginario estadounidense y europeo, diferencia que nos condenó a la constante imitación tardía de los valores que, una vez instaurados en Latinoamérica, se subvertían en aquellos lugares. Como lesbianas latinas, la diferencia de poderes de clase y raza no nos otorgó el privilegio de vivir ese feminismo francés que aparece en la portada de todos nuestros discursos. Como Mistral, nuestra transgresión no podía ser explícita, eso no significa que no existiese, sino que, como todas las cosas, debe esforzarse el doble, pensar doble y ser doble, para siempre ser, inevitablemente, lo “otro”. Es preciso, como postulé en mi investigación, continuar el tránsito

y no quedarse en él. Las lesbianas latinoamericanas —del ayer, hoy, y mañana— merecen encontrar ese lugar propio, abrir la puerta que da hacia el hogar.

### Índice de obras citadas

- Diccionario de la lengua española, 23.<sup>a</sup> ed., Real Academia Española, 2014, dle.rae.es.
- Bellesi, Diana. «La Aprendiz». *Una palabra cómplice. Encuentro con Gabriela Mistral*. (ed. Raquel Olea y Soledad Fariña) Cuarto Propio, 1990. En *Gabriela Mistral. Universidad de Chile*, <http://www.gabrielamistral.uchile.cl/estudios/dbellesi.html>.
- Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar?: Economía de los intercambios lingüísticos*. Ediciones Akal, 1985.
- . *La dominación masculina*. ANAGRAMA, 1998.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Ebook, Paidós, 2022. Publicado originalmente en 1993.
- . *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Ebook, Titivillus, 2019. Publicado originalmente en 1990.
- Deleuze, Gilles. “Deseo y placer”. *Archipiélago: Cuadernos de Crítica Cultural*, n°23, 1995.
- Eltit, Diamela. «“Yo soy, envejeciendo, una asiática”: ¿Qué haremos con el lesbianismo de la Mistral?”». *The Clinic*, 2009. Consultado el 6 de octubre de 2024: <https://www.theclinic.cl/2009/09/13/%E2%80%9Cy-soy-envejeciendo-una-asiatica%E2%80%9D-%C2%BFque-haremos-con-el-lesbianismo-de-la-mistral/>.
- Falabella, Soledad. *¿Qué será de Chile en el cielo?: Poema de Chile de Gabriela Mistral*. LOM Ediciones, 2003.

- Fiol-Matta, Licia. *A Queer Mother for the Nation: The State and Gabriela Mistral*. University of Minnesota, 2002.
- flores, val. “La lengua bífida de la lesbiana”. *Escritos Heréticos*, 2009. Consultado el 5 de diciembre de 2024: <https://escritoshereticos.blogspot.com/2009/04/la-lengua-bifida-de-la-lesbiana.html>
- Gilbert, Sandra y Gubar, Susan. *La loca del desván: la escritora y la imaginación literaria del siglo XIX*. Cátedra, 1998. Publicado originalmente en 1979.
- Kristeva, Julia. *Poderes de la perversión*. Siglo XXI editores, 2004. Originalmente publicado en 1980.
- ., Clément, Catherine. *Lo femenino y lo sagrado*. Cátedra, 2000. Publicado originalmente en 1998.
- Lacan, Jaques. “El deseo y su interpretación”. *Seminario 6, 1958-1959*. Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2010.
- de Lauretis, Teresa. *The Practice of Love: Lesbian sexuality and perverse desire*. Indiana University Press, 1994.
- Madrigal, Elena y Bermúdez. “Panal que cela su oro: (auto) censura, traducción, cartas y versos de amor de Gabriela Mistral a Doris Dana y Paulita Brook”. *Ordinaire des Amériques* [en línea] n°229, 2022. Consultado el 12 de diciembre de 2024: <https://journals.openedition.org/orda/8203#tocto1n4>.
- Mistral, Gabriela. “La dichosa”. *Lagar*. Editorial del Pacífico, 1954. Consultado el 9 de octubre de 2024 en *Gabriela Mistral. Universidad de Chile*: <http://www.gabrielamistral.uchile.cl/poesia/lagar/locasmujeres/dichosa.html>
- Olea, Raquel. “Otra lectura de ‘La otra’.”. *Una palabra cómplice: encuentro con Gabriela Mistral*. (ed. Raquel Olea y Soledad Fariña) Cuarto Propio, 1990. Consultado el 6 de

octubre de 2024 en *Gabriela Mistral. Universidad de Chile*:  
<http://www.gabrielamistral.uchile.cl/estudiosframe.html>

Ortega, Eliana. "Amada amante: discurso femenil en Gabriela Mistral.". *Una palabra cómplice: encuentro con Gabriela Mistral*. (ed. Raquel Olea y Soledad Fariña) Cuarto Propio, 1990. Consultado el 6 de octubre de 2024 en *Gabriela Mistral. Universidad de Chile*, [www.gabrielamistral.uchile.cl/estudios/eortega.html](http://www.gabrielamistral.uchile.cl/estudios/eortega.html).

Wittig, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. E-book, Paidós 2024. Originalmente publicado en 1992.