



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTORIA

IDENTIDAD COLECTIVA Y MARGINACIÓN EN LA
OPOSICIÓN A LA DICTADURA CHILENA: AYUQUELÉN Y
LAS YEGUAS DEL APOCALIPSIS (1983 – 1991)

Tesis para optar al grado de licenciado en historia

ILÁN SHATS

Profesor Guía:
Gabriel Salazar

Santiago de Chile, noviembre de 2015

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a quienes participaron en la gestación de esta investigación:

Profesor Gabriel Salazar por su guía.

Macarena Orellana por su asesoría en el planteamiento y la estructuración de la red de objetivos.

Daniela Jacob, Jonathan Kaufman y Julio Vera por sus comentarios y correcciones.

Y muy especialmente a Toli Hernández, Lilian Inostroza, Susana Peña, Cecilia Riquelme y Víctor Hugo Robles por sus testimonios.

También a aquellas queridísimas personas que con su afecto, conversación, compañía y consejo me acompañaron durante este proceso, donde los desafíos emocionales fueron muchas veces mayores que los obstáculos intelectuales o académicos.

ÍNDICE

I. Introducción	7
a. Planteamiento	
b. Marco Teórico	
c. Discusión Bibliográfica	
II. Movimiento social de oposición	15
a. Génesis y desarrollo del movimiento social de oposición	
b. Movimiento por los derechos humanos	
c. Movimiento feminista	
III. Ayuquelén y Las Yeguas del Apocalipsis	34
a. Colectiva Lésbico Feminista Ayuquelén	
b. Las Yeguas del Apocalipsis	
IV. Identidad y marginación	48
a. Identidades en conflicto	
b. Nacimiento de una red sumergida	

V. Conclusiones	63
VI. Bibliografía	65
VII. Anexos	71
a. Entrevista a Toli Hernández	
b. Entrevista a Susana Peña	
c. Entrevista a Lilian Inostroza	
d. Entrevista a Cecilia Riquelme	
e. Entrevista a Víctor Hugo Robles	

I. INTRODUCCIÓN

f. Planteamiento

No existen muchos trabajos que pongan en relación a Ayuquelén y Las Yeguas del Apocalipsis. Mientras que los pocos autores que las contemplan como organizaciones que comparten un campo discursivo y de acción, coinciden en pensarlas como la prehistoria de un movimiento homosexual en Chile, dándoles generalmente un valor poco más que anecdótico en sus relatos.

La Colectiva Lésbica Feminista Ayuquelén, fundada en Santiago entre 1983 y 1984, fue la primera organización de su tipo en el país, y “representó por años la única voz lésbica - homosexual [chilena] en el concierto mundial” (Robles, 2009). Las Yeguas del Apocalipsis, por su parte, fueron un dúo de arte-político formado en la capital entre los años 1987 y 1988 que, desde múltiples identidades no-heterosexuales, como la *loca*, el homosexual y el travesti, intervinieron numerosas veces los espacios públicos y de la izquierda política.

Ambas agrupaciones fueron parte activa de la oposición a la dictadura, junto a muchas otras organizaciones de diverso tipo que se articularon en movimientos sociales o redes de acción colectiva. No obstante, sus identidades no-heterosexuales truncaron su integración a estos movimientos, pues las ponían en conflicto ya no tan solo con el régimen, sino que también con el resto de la oposición. ¿De qué manera fueron marginadas del movimiento de oposición?, ¿cómo esa marginación propició el desarrollo de características diferenciadoras?

Para cumplir nuestro objetivo general de investigación, a saber, analizar el lugar de marginalidad compartido por Ayuquelén y Las Yeguas del Apocalipsis en la oposición a la dictadura, será necesario la ejecución consecutiva de 3 objetivos específicos: a) Describir la oposición a la dictadura y los movimientos sociales que la componen; b) Caracterizar las organizaciones en cuestión y sus

formas/espacios de relación con el resto de la oposición y; c) Analizar las identidades en conflicto en aquella relación y sus alcances.

El marco temporal de la investigación considera como punto de partida el año 1983, pues en ese período se funda Ayuquelén y se realizan las primeras “jornadas de protesta” contra el régimen de Pinochet, y como hito final el año 1991, cuando, ya en democracia, ambas organizaciones comienzan a vivir un recambio generacional y/o bajar progresivamente la frecuencia de sus actividades.

Sobre ambas organizaciones existen escasas fuentes escritas. Por ello, será necesario combinar testimonios orales con fuentes periodísticas, bibliográficas y archivos audiovisuales. En el primer capítulo, que trata sobre la oposición y sus movimientos sociales, utilizaremos principalmente bibliografía. En el segundo, sobre Ayuquelén y Las Yeguas del Apocalipsis, y en el tercero, donde se desarrolla el análisis sobre aquellas identidades que llevaron a su marginación de la oposición, combinaremos fuentes bibliográficas y periodísticas con las entrevistas realizadas a agentes involucrados

g. Marco Teórico

Pasemos a definir los conceptos guías de esta investigación: *movimiento social*, *identidad colectiva* y *cultura social*¹, además de otros conceptos derivados de los anteriores tales como *latencia*, *visibilidad* y *red sumergida*. Todos ellos dentro del marco amplio de las teorías de los movimientos sociales.

A partir de las múltiples experiencias de movilización que captaron la atención pública en los años sesenta y setenta del siglo pasado, se generó en las ciencias sociales un importante cambio de paradigma con respecto a los estudios de los movimientos sociales, los cuales hasta entonces eran considerados como “formas de comportamiento *desviado*” propios de las masas irracionales. Desde ese

¹ No hemos creído necesario profundizar en el concepto de *marginación*, pues el uso que hacemos de él corresponde con el que se le puede dar en el habla vulgar.

momento, aunque siguieron existiendo muchas diferencias en la aproximación al fenómeno de la movilización social, se generó un consenso general en que “la acción colectiva encarnada en los movimientos sociales no es menos racional que las actividades convencionales de las organizaciones formales, ni está separada de ellos por un abismo infranqueable” (Pérez, 1994: 63).

Entre las teorías de interpretación de los movimientos sociales que aparecieron en el marco de este nuevo paradigma, son dos las corrientes más influyentes. La Teoría de la Movilización de Recursos, sostenida mayoritariamente por académicos estadounidenses, se enfoca en los aspectos visibles y medibles de la acción colectiva, subrayando la importancia de las dinámicas organizativas y los cálculos de costo/beneficio de la acción (Jenkins, 1994: 5). En cambio, la vertiente europea, de mucha mayor relevancia para efectos de esta investigación, enfatiza principalmente en los aspectos simbólicos que habilitan la génesis de una acción colectiva.

El primer paso para definir *movimiento social* es entender que se trata de una forma particular de *acción colectiva*, y que, como tal, consiste en un *sistema de acción multipolar*. Es decir, “no es un fenómeno empírico unitario”, sino el resultado de muchas acciones y voluntades individuales. Por tanto, su “unidad, en caso de existir, debe considerarse como el resultado, no como el punto de partida, un hecho que se debe explicar, no una evidencia”. De ahí proviene la preocupación de los teóricos de la corriente europea en los aspectos que permiten *producir* esa unidad, a saber, la capacidad de “definirse a sí mismo y de definir sus relaciones con el ambiente” (Melucci, 1994: 157), por lo cual algunos autores la han llamado *Teoría de la Identidad Colectiva*.

Para Melucci, un movimiento social es una acción colectiva que cumple cada uno de los siguientes requisitos: a) Estar basada en la solidaridad, es decir, en el reconocimiento de una identidad compartida; b) Conducir a un conflicto con uno o más actores sociales, que pueden ser o no actores institucionales; c) Buscar romper los límites del sistema, entendiendo *límite* como el “conjunto de

variaciones que todo sistema puede admitir en su seno sin verse obligado a cambios sustanciales” (Melucci en Perez, 1994: 63).

Otro criterio que distingue a un movimiento social de un partido político, u otro tipo de acción colectiva, es que su cohesión no depende tanto de su estructura institucional como de una *cultura social* compartida:

Aunque el movimiento se desarrolle a través de organizaciones, ha explicado Gusfield, *no es del todo un fenómeno asociacional*; es decir, no se basa en la afiliación explícita, el pago de cuotas y la asistencia regular a reuniones. Lo que le da unidad y coherencia es la participación de sus miembros en algunas actividades del movimiento, y sobre todo la aceptación de un conjunto de *creencias generalizadas* a las que suele acompañar la aparición de una *conciencia de grupo* (Pérez, 1994: 60).

Por lo tanto, son redes complejas y difusamente delimitadas de acciones, organizaciones, discursos e individuos, que en suma constituyen “campos de acción más que sujetos políticos” (Rios, Godoy y Guerrero, 2003: 306). El alto grado de autonomía que puede mantener cada uno de los elementos de aquél entramado respecto al resto, hace que sea tremendamente difícil su manejo para los aparatos burocráticos, pues para controlarlos no basta con influir en líderes y voceros, aun en los casos que existen y son visibles, lo cual no necesariamente se cumple siempre. Pero aún más importante que eso, el concepto de *cultura social* indica que los movimientos sociales encarnan en sí mismos el modelo cultural alternativo por el cual luchan, de modo que “la configuración histórica de ese cuerpo cultural constituye el proyecto estratégico del movimiento” (Salazar, 2012: 414).

Por eso se le ha dado mucha importancia a los procesos subterráneos de construcción de aquella cultura compartida, lo que Melucci ha llamado *períodos de latencia*, ya que sin ellos no se explican los fenómenos aparentemente espontáneos y *sui generis* de protesta y manifestación social (*períodos de visibilidad*). Son dos caras de la misma moneda, un modelo bipolar.

Los momentos de “latencia” suministran recursos solidarios y un entramado cultural para la movilización posterior; y a su vez, la acción pública refuerza las redes sumergidas, en cuanto facilita la creación de nuevos grupos y el reclutamiento de nuevos militantes, que acabarán integrados en aquellas redes (Pérez, 1994: 107).

En la cita anterior, el concepto de *red sumergida* alude justamente al entramado de “pequeños grupos sumergidos en la vida cotidiana” (Melucci, 2009: 127) que experimentan la creación de nuevos modelos culturales.

Por último, en las últimas décadas, diversos autores han hablado del surgimiento de Nuevos Movimientos Sociales (NMS), por las particularidades de aquellos movimientos contemporáneos que, a diferencia de los tradicionales movimientos sociales de clase, estarían orientados hacia “la singularidad cultural y del control de la gente sobre sus vidas y entornos” (Gamboa y Pincheira, 2009: 32), centrándose en aspectos tales como la democratización de la sociedad, extensión de la ciudadanía a grupos marginados y resistencia a los efectos negativos de la modernización. Este nuevo tipo de acción fue descrito por primera vez para referirse a los movimientos feministas, estudiantiles, pacifistas y ecologistas que florecieron desde mediados de los sesenta del siglo pasado en Estados Unidos y Europa².

h. Discusión Bibliográfica

Sobre actores sociales colectivos en el período dictatorial la bibliografía es bastante abultada. Entre las obras más relevantes para nuestra investigación, se encuentran los libros “Movimientos Sociales” (2012) de Gabriel Salazar y “Movimientos Sociales en Chile, 1973 – 1993” (1998) de Guillaudat y Mouterde. En

² No existe un criterio unificado para distinguir entre *nuevos* y *viejos* movimientos sociales, pues también los movimientos de clase han experimentado en las últimas décadas cambios significativos, la medición de la *novedad* de algo siempre es una herramienta analítica de tipo comparativa. Además, como la categoría ha sido pensado para las sociedades posindustriales del primer mundo, debe usarse con cuidado en otras latitudes donde los criterios de clase y desigualdad socioeconómica suelen tener un protagonismo mucho mayor.

ellos, los autores coinciden en líneas generales en que, paradójicamente, a la “profunda voluntad de transformación de la dictadura de Pinochet correspondió la diversificación y amplificación de las formas que adquiriría la oposición”, fenómeno que se tradujo en la proliferación de la resistencia y la “emergencia de nuevos movimientos y actores sociales” (Guillaudat y Mouterde, 1998: 118).

Otros autores, como es el caso de Gamboa y Pincheira, enfatizan en el hecho de que “las perspectivas, orientaciones y prácticas de movimientos sociales en Latinoamérica que pretendían modelos nacionales o de clase habían ido perdiendo progresivamente su impulso vital”, lo cual permitió el surgimiento de “nuevos actores sociales y nuevas prácticas colectivas”, ya sea “en el seno de los movimientos sociales clásicos (obrero-campesino), como en el desarrollo de nuevos movimientos de género, juveniles, urbanos, étnicos, derechos humanos, etc.” (2009: 29).

Para Salazar y Pinto (1999), este espectro de tradicionales y nuevos movimientos sociales de oposición habría tenido entre 1976 y 1982 una importante etapa de *latencia*, introspectiva y “comunitaria”, en la cual destacan las acciones culturales de jóvenes pobladores y universitarios. Luego, a partir de 1983, y hasta 1989, comenzaría una fase de *visibilidad* marcado por la existencia de masivas jornadas de protestas.

Campero plantea que la visibilidad de la oposición fue posible por la “convergencia entre sectores que conservaban un cierto grado de organicidad y de articulación política” como el sindicalismo, con “aquellos sectores más dispersos y atomizados (pobladores, jóvenes, segmentos de capas medias, profesionales y comerciantes entre otros)”, en un “espacio común” el cual no era definido “por una estrategia común” sino por un “signo de confrontación opositora frente a los resultados de la crisis económica y el autoritarismo excluyente del régimen” (1985: 9). Mientras para Garcés, aunque “la convocatoria a las primeras protestas vino desde el sindicalismo”, pronto se demostraría “su debilidad para sostener en el tiempo la movilización popular”, por lo cual emergieron como principales protagonistas “los

pobladores, especialmente jóvenes y mujeres del pueblo, que más habían ganado en desarrollo” (Garces, 2004: 18).

Ahora bien, específicamente sobre el Movimiento de DDHH destaca el libro de Patricio Orellana y Elizabeth Hutchinson “El Movimiento de Derechos Humanos en Chile, 1973 – 1990”, el cual enfatiza en aspectos organizativo. Para aproximarse al análisis social de dicho movimiento es necesario recurrir a algunos de los textos ya citados.

Sobre el Movimiento Feminista en cambio la literatura es más nutrida. Destacan obras tales como “Una historia necesaria. Mujeres en Chile: 1973 – 1990” (Gaviola... : 1994), los textos de la activista y teórica Julieta Kirkwood (1982, 1990) y la investigación sobre el movimiento de pobladoras de Valdés y Weinstein (1993). En la primera se ofrece una importante visión testimonial del activismo político de mujeres durante la dictadura, enfatizando en el proceso a través del cual las reivindicaciones feministas fueron ocupando un lugar cada vez más importante en organizaciones de mujeres que originalmente se habían conformado para la lucha contra la dictadura. Por su parte, Kirkwood realiza una cronología del Movimiento Feminista chileno desde el siglo XIX hasta la dictadura, y explora las tensiones dentro del movimiento entre los sectores que defienden la militancia partidista de izquierda y los que apoyan la organización feminista autónoma, posicionándose entre estas últimas (1990). Por último, Valdés y Weinstein recorren la movilización de pobladoras y feministas, reivindicando el carácter de movimiento social de la acción colectiva de mujeres en el período (1993: 239).

Pasando a las organizaciones protagonistas de esta investigación, Robles (2009), Sutherland (2009), Ñuñez (2003), Contardo (2011) y Berrueta (2012), consideran a Ayuquelén y Las Yeguas del Apocalipsis como antecedentes directos de la formación de un movimiento político homosexual en Chile, el cual comenzaría a existir como tal en los años noventa, ya en democracia. En ese campo, destacan los aportes de Robles (2009) y Contardo (2011) por su rigurosidad periodística y riqueza en datos y detalles sobre un tema escasamente documentado.

Ayuquelén es frecuentemente mencionada en investigaciones sobre el Movimiento Feminista. Entre los textos dedicados exclusivamente a la agrupación el más extenso es el de Karelia Cerda, quien plantea que “es posible situar a Ayuquelén como un grupo opositor a la dictadura militar”, pues su lucha estaba orientada al cuestionamiento de uno de los “pilares ideológicos” del régimen, a saber, la heterosexualidad obligatoria y los roles de género propios de la familia patriarcal (2012: 148). Toli Hernandez (2011), por su parte, realiza un aporte muy significativo para esta investigación al analizar las tensiones entre Ayuquelén y el Movimiento Feminista. También es relevante el trabajo de primera fuente de Cecilia Riquelme, fundadora de la colectiva.

Sobre Las Yeguas del Apocalipsis, por su parte, se ha escrito casi exclusivamente desde disciplinas como la estética, la teoría del arte y la crítica cultural. En ese plano, destacan los aportes de Richard, quien enfatiza la reivindicación travesti del colectivo como “uno de los retos más potencialmente subversivos enfrentado a los sistemas unívoca de la identidad normativa” (1993, en Carvajal, s/a: 8). También Eltit plantea que Las Yeguas implementaron “sobre el escenario social el cuerpo como espacio lúdico y lúcido, como aparato productivo que desplazó lo orgánico y relevó los campos simbólicos (2008: 2). Distinto es lo que hace Fernanda Carvajal, quien al enfatizar en la “interpelación política hacia espacios extra-artísticos” del colectivo, sobre todo hacia el “plano representacional y discursivo instalado en el territorio de los derechos humanos y de la izquierda política” (s/a: 9), vinculan explícitamente su aspecto cultural con lo político-social.

II. EL MOVIMIENTO SOCIAL DE OPOSICIÓN

a. Génesis y Desarrollo

1. Se quiebra la institucionalidad

La experiencia de la Unidad Popular (UP) fue de doble filo para los movimientos sociales, pues el proyecto revolucionario movilizó a la sociedad de un modo nunca antes visto, pero la alta centralización en el Estado y en los partidos políticos de la acción colectiva hizo menos probable su auto-gestión. De este modo, al institucionalizarse los movimientos sociales perdieron gran parte de lo que los caracterizaba como tales.

Esto cambió radicalmente tras el golpe de Estado de 1973, pues la Junta Militar rápidamente se encargó de suprimir todos los canales institucionales de participación y de representación democrática. Además, la censura y represión a los partidos, junto al exilio, tortura, asesinato y desaparición de sus miembros, los dejó en una posición en extremo vulnerable. Así, “ya fuera por la brutal interrupción del diálogo con el Estado y la caída de las reglas del juego, ya fuera por la desaparición material de las dirigencias”, se fue develando para los actores sociales el comienzo de una nueva etapa, en la cual se hacía evidente “la ineficacia de las anteriores formas de ejercicio político” (Gamboa y Pincheira, 2009: 16). De ese modo, fueron empujados a crear sus propias formas de participación, en las cuales encontraron un grado de autonomía mayor al que habían tenido en toda su historia:

Lo que realmente cambió después de 1973 fue la voluntad del sistema vigente en cuanto a no tolerar dentro de sí la permanencia de nidos políticos populistas, que siguieran entonando su himno de guerra: el de *cambiarlo todo desde dentro*. Ese cambio, en efecto, puso término abrupto a uno de los más antiguos y astutos hábitos políticos del Estado liberal, tanto el regido por la Constitución de 1833 como el regido por la de 1923, a saber: permitir la entrada de sus enemigos para

seducirlos en el hemicycle del Congreso y lucirlos luego, ya domados, como garantías de la legitimidad constitucional (Salazar, 2012: 24).

Además, pese a que el régimen buscaba producir la desmovilización de la sociedad en base al terror y la represión, la precarización de la situación política, económica y social de la mayoría de la población conllevó la proliferación de expresiones de solidaridad, identidad y cultura colectiva, provocando a la larga una explosión de movilización social.

Así, en un contexto donde se desmantelan las formas tradicionales de representación de intereses y demandas desde la sociedad civil hacia el Estado, queda abierta la posibilidad para que emerjan nuevos actores y formas de organización orientadas a suplir ese vacío (Ríos, Godoy y Guerrero, 2003: 43).

2. Nuevos actores, nuevas luchas

La vida de la mayoría de los chilenos cambió radicalmente después de septiembre de 1973, no tan solo por la censura y represión de la que muchos fueron víctimas, sino también por las transformaciones neoliberales (Salazar y Pinto, 1998) que llevó a cabo el nuevo régimen, las cuales provocaron la precarización de las condiciones de vida de las clases medias y los sectores populares, situación agravada por las crisis económicas de mediados de los setenta y principios de los ochenta. Esto llevó a que muchas mujeres que nunca habían trabajado fuera de casa se integraran por primera vez al mundo laboral - acelerando un proceso que ya venía sucediendo desde la década pasada - y de este modo comenzaran a “definirse en un nuevo rol en el seno de la familia”. Aquello, junto al hecho de que las víctimas directas de la represión en forma de secuestro, tortura y asesinato eran mayoritariamente hombres, propició la oportunidad para que miles de mujeres alzaran la voz, y se convirtieran en las grandes protagonistas de emergentes movimientos sociales:

Fueron ellas, sobre todo, las que animaron las organizaciones populares solidarias en los primeros años de la dictadura; las que, patrocinadas por la Iglesia, se esmeraban por aportar una ayuda mínima a los más desposeídos de los barrios populares a través de las ollas comunes, los comedores infantiles, los grupos de

autoayuda, etc. Más tarde, serían ellas también quienes tomarían a su cargo las organizaciones reivindicativas de barrio como los comités sin casa, de derechos humanos, etc. que florecieron en el momento de las protestas, dándoles la amplitud y fuerza que llegaron a alcanzar (Guillaudat y Mouterde, 1998: 121).

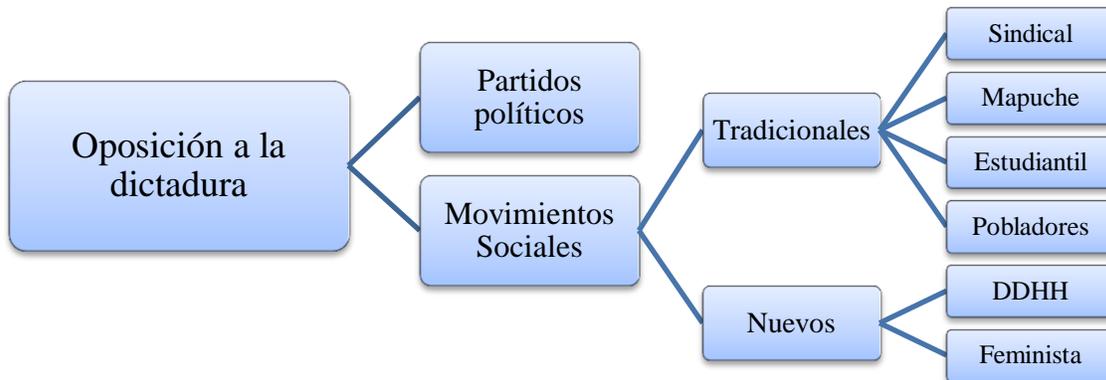
Así, ante la ausencia de los medios tradicionales de participación política, los movimientos sociales comenzaron a surgir con un protagonismo inédito, llevando en su seno las inquietudes de dos tipos de actores sociales cuya “socialización previa en la política era incipiente o relativamente marginal” (Salazar y Pinto en Gamboa y Pincheira, 2009: 16): las mujeres, como hemos visto, y la nueva juventud. La irrupción de estos sectores implicó también el fortalecimiento de nuevas miradas del mundo, de nuevas estrategias y banderas de lucha. En particular, mientras las juventudes aportaban con su radicalidad, con su énfasis en la cultura y con creativas formas de evadir el control del régimen, las mujeres abrían “un campo diferente de cuestionamiento del orden social: aquél de las relaciones interpersonales, de las identidades, de los símbolos comunes, de la subjetividad” (Valdes y Weinstein, 1993: 239). Esto habilitó “el desarrollo de un movimiento de derechos humanos”, “variados movimientos culturales juveniles, así como de comunidades cristianas de base” y “un movimiento de mujeres, ahora con poderosos contenidos feministas” (Garcés, 2004: 17). Además, tras los primeros años de dictadura los movimientos tradicionales lograron sobreponerse al duro golpe sufrido, e igualmente los partidos políticos lentamente se fueron rearmando en la clandestinidad y el exilio. De esa manera, poco a poco, se fue consolidando la oposición.

3. Estructura de la oposición

¿Qué tuvieron en común los partidos políticos de izquierda, la Democracia Cristiana, el Frente Patriótico Manuel Rodríguez y la gran mayoría de los movimientos sociales durante la dictadura? Todos luchaban desde sus propias trincheras por derrocar el régimen. Por supuesto, los métodos propuestos eran no tan solo distintos, sino que muchas veces contradictorios, y más opuestas aún eran las ideas sobre qué tipo de sociedad debería construirse luego de derrotado

Pinochet. Pero todos esos actores se encontraron en un momento compartiendo un objetivo común y, directa o indirectamente, colaborando para conseguirlo, es por ello que podemos llamar a todo ese espectro con el nombre genérico *oposición*.

Dentro de ese bloque podemos distinguir 2 grandes conjuntos: partidos políticos y movimientos sociales³. A su vez, dividiremos los movimientos sociales de oposición en 2 categorías, para distinguir aquellos que surgen a raíz de las nuevas condiciones políticas dadas tras el quiebre de la institucionalidad democrática, de aquellos otros que llamaremos *tradicionales* por su larga continuidad en la historia del país. El resultado es un esquema como el siguiente⁴:



Ahora bien, a continuación es necesario detenerse en las interrogantes que emergen a la hora de definir los límites y fronteras de cada movimiento social, para cual recurriremos a los siguientes principios:

La identificación de movimientos concretos conduce también a dificultades cuando no se opera con la diferencia entre movimiento total o parcial. ¿Cuándo debe hablarse de un movimiento (posiblemente con más movimientos parciales) y

³ Casi todos los actores de la época son fácilmente clasificables en una u otra categoría, aunque puede discutirse la necesidad de crear un tercer conjunto para los grupos armados.

⁴ Nótese que hemos definido a los movimientos sociales tradicional sólo en relación a su continuidad con el período histórico anterior (1925 – 1970), y no según su carácter clasista u otros criterios usados comúnmente. El movimiento de pobladores lo hemos ubicado en esa categoría pese a que aún es relativamente joven para 1973, por su importancia en el escenario social y político desde la década de los cincuenta. El esquema es de elaboración propia.

cuándo de varios movimientos independientes? La evidente respuesta sería: dependerá del grado con el que esté marcada una identidad única y especial. [...] Varía además los ámbitos por los que se extiende la identidad. Los movimientos, atendiendo a su dirección y temas, pueden diferenciarse de forma más o menos clara. (Raschke, 1994: 130)

De ese modo, y recordando que un movimiento social requiere de a) una identidad compartida; b) un conflicto con otro/s actor/es; y c) una meta de transformación social en común (Melucci en Perez, 1994: 63) para ser considerado como tal, nos parece plausible hablar de un gran movimiento social “total” de oposición, el cual estaría compuesto por muchos movimientos “parciales”: el sindical, estudiantil, mapuche, de Derechos Humanos, feminista, etcétera. Siguiendo el mismo argumento, descartaremos la existencia de los movimientos “de jóvenes” y “de mujeres”, pues un conjunto de organizaciones integradas mayoritariamente por mujeres o personas jóvenes no constituyen necesariamente movimiento, menos aun cuando estas agrupaciones tienen identidades, conflictos y objetivos poco compatibles entre sí. Es por eso que hemos preferido la más específica categoría de Movimiento Feminista para referirnos a las acciones colectivas sostenidas por mujeres específicamente desde la condición y problemática de género.

Muchas veces se ha querido pensar a los movimientos sociales como una mera expresión de la voluntad de los partidos políticos (Moulain, 2012: 283) o viceversa (Salazar y Pinto, 1999: 244), ambas aproximaciones nos parecen equivocadas. La relación entre ambos términos del bloque opositor tuvo elementos de colaboración y conflicto, y la iniciativa y protagonismo paso de uno a otro varias veces a lo largo de la dictadura. La relación entre los distintos movimientos sociales, y entre estos y los partidos políticos de oposición, rara vez fue armoniosa, pero las tensiones emergieron con más fuerza cada vez que parecía debilitarse su enemigo común, el régimen autoritario.

4. La derrota (el agri dulce sabor de la transición).

Luego de un largo período de latencia, y empujada por la grave crisis económica por la cual atravesaba el país, la oposición emergió al espacio público a través de

las llamadas *jornadas de protesta*, episodios des-centralizados en los cuales marchas, barricadas, actos de desobediencia civil, *cacerolazos* y las “más múltiples y diversas manifestaciones de descontento, se cristalizaban unas con otras” (Espinoza, 1985: 33). La primera de ellas fue convocada por la Coordinadora Nacional Sindical y la Confederación de Trabajadores del Cobre el año 1983, y a partir de esta se realizaron periódicamente hasta 1986.

Como era de esperarse, el régimen respondió activando su sistema represivo, provocando muertes por decenas durante las manifestaciones y atacando selectivamente a personas vinculadas a los actores sociales y políticos a través de la Central Nacional de Inteligencia (CNI). A la vez, el ministro del interior Sergio Onofre Jarpa llevaba a cabo un proceso estratégico de apertura hacia los partidos políticos, con la finalidad de dar una falsa apariencia de Estado de Derecho en el país. En ese contexto aparecen en 1983 las primeras coaliciones partidarias, destacando entre ellas la Alianza Democrática, liderada por el fortalecido Partido Demócrata Cristiano (PDC), el Movimiento Democrático Popular, de los partidos Comunista y Socialista, y el Bloque Socialista.

El efecto combinado de las medidas de represión y mayor apertura política, produjeron el fortalecimiento de los partidos de oposición y su “retorno al primer plano” en desmedro de la autonomía de los movimientos sociales. A la vez, la disputa entre quienes proponían una salida revolucionaria de la dictadura y los que abogaban por una “transición democrática sin desbordes populares” (Guillaudaut y Mouterde, 1998: 158) dividía a la oposición, más aún luego de que el régimen declarara Estado de Sitio tras una masiva manifestación en octubre de 1984. Al reiniciarse las protestas en septiembre de 1985 estas habían perdido parte de la masividad y transversalidad social que las había caracterizado, es el comienzo de lo que Moulian llama “fase de repetición” (2002: 146).

Aquel año, un grupo de 11 partidos de oposición nucleados en torno a la Democracia Cristiana firmaron el “Acuerdo nacional para la transición a la democracia”, el cual no solo “recogía globalmente las mismas reivindicaciones levantadas por la Alianza Democrática”, sino que también las suavizaba “en forma

considerable”, era un paso importante para la alternativa constitucional de cambio de régimen. El Partido Comunista (PC), que había quedado fuera del acuerdo, continuó apoyando la acción armada del Frente Patriótico Manuel Rodríguez, mientras paradójicamente reclamaba su lugar en la naciente mega-coalición, pues:

Para nada buscaba involucrarse, con todo, en una estrategia político-militar alternativa; una estrategia que podía significar, a través de movilizaciones cada vez más amplias y unitarias, la preparación de la autodefensa de los diferentes movimientos populares y convertirlos en protagonistas de la caída de la dictadura. El PC buscaba antes que nada hacer presión sobre los partidos nucleados alrededor del PDC, para encontrar el lugar que le correspondería, y nada más (Guillaudat y Mouterde, 1998: 169).

El año 1986 era considerado decisivo para los actores sociales, si se iba a llevar a cabo una transformación política por vía de la movilización popular, tenía que ser durante esos 12 meses, luego sólo quedaría jugar con las reglas del juego y esperar a que se cumpliera el plazo definido constitucionalmente para la realización de un plebiscito nacional. Pero la oposición estaba insuficientemente cohesionada, dividida no solo por diferencias ideológicas, sino que por el creciente abismo que separaba lo social de lo político.

El 2 y 3 de julio se organizaron jornadas de protesta para presionar por garantías democráticas, pero la iniciativa no pudo cumplir su objetivo y provocó una demoledora respuesta represiva por parte del régimen. Poco después, en septiembre, la movilización social perdía definitivamente su norte tras el fallido intento de tiranicidio en Cajón del Maipo, el hallazgo de arsenales militares del FPMR, y la brutalidad de los operativos desplegados en represalia, así:

Las consecuencias de los hechos que habían marcado de forma tan espectacular el fin del año 1986, no tardaron en hacerse sentir dolorosamente. Más aún si, desde el punto de vista de las capas populares, se analiza el pasado y se mide el camino que había recorrido la oposición desde mayo de 1983. Como si ésta, a pesar de los innegables espacios democráticos que había ganado, no fuera capaz

de hacer retroceder al dictador [...] El fracaso relativo de la protesta de septiembre de 1986 y, sobre todo, la represión que se desencadenó después del atentado frustrado, significaron un duro golpe a los movimientos sociales aún en pie (Guillaudat y Mouterde, 1998: 174).

Esta crisis favoreció a los intereses de la oposición política moderada, aquella que estaba reunida en torno al Acuerdo Nacional, pues la débil posición en que quedaron los actores sociales permitió a los partidos hacer oídos sordos de gran parte de sus demandas sin arriesgar desordenes que pudieran hacer peligrar su posición, pudiendo así “neutralizar tendencias que podrían haber roto el consenso político (democracia con enclaves autoritarios), económico (equilibrio macroeconómico e inserción dentro de una economía global) y social (transición pacífica y contención de las reivindicaciones inmediatas)” (Salazar y Pinto, 1999: 130).

De esta forma, mientras aquellos actores que luchaban por transformaciones estructurales de la sociedad eran invisibilizados, otros que levantaban demandas integracionistas, que no amenazaban con romper el pacto que soportaba la preciosa “estabilidad”, eran presentados como prueba de la voluntad democrática del nuevo régimen. En ese sentido, el Estado volvía a un rol muy similar al que tuvo hasta 1973.

Así fue el tono de la transición, quienes lo habían dado todo para abrir espacios de democratización no estaban invitados a la fiesta. Es por eso que el cambio de régimen tuvo, a la larga, sabor a derrota para el grueso del movimiento social de oposición.

b. Movimiento de Derechos Humanos

1. Caracterización

No es raro que se confunda el Movimiento social de Derechos Humanos (DDHH) con el Movimiento de Oposición en general, pues “en un país como Chile, donde la violación a los Derechos Humanos es la sustancia del sistema de dominación impuesto por la dictadura, todo el movimiento social tiene una profunda preocupación por este tema” (Orellana y Hutchison, 1991: 20). Además, entre todas las “formas de resistencia a la dictadura” el “área de los Derechos Humanos fue quizás la más consensual”.

Para 1986, existían en Chile 15 organizaciones de Derechos Humanos con distinto grado de profesionalización, además de la sede chilena de Amnistía Internacional, un sinnúmero de agrupaciones de base y decenas de organismos dependientes de “las iglesias, el movimiento sindical y el movimiento estudiantil” orientadas a cumplir “funciones en el campo de los derechos humanos” (Orellana y Hutchison, 1991: 20). El objetivo que aglutinaba al movimiento era funcionar como un verdadero “sistema de justicia y antirrepresivo” generado por la sociedad civil (Orellana y Hutchison, 1991).

Las acciones que llevaron a cabo cubrieron un vasto abanico, desde lo judicial hasta el enfrentamiento directo con las fuerzas del régimen, y se fueron diversificando con el pasar de los años. En un comienzo el foco estuvo puesto en los recursos legales a favor de las víctimas de la represión, luego se sumó a esto la realización de actos de protesta y desobediencia civil, como la huelga de hambre o el encadenamiento a edificios públicos de activistas, llegando finalmente a la convocatoria de masivas marchas y manifestaciones.

Pese a que su acción estaba tan legitimada entre la oposición que llegó a atraer a sectores de la centro-derecha, se situó mayoritariamente en las izquierdas del espectro político. No olvidemos que la mayoría de las víctimas de tortura, asesinato y desaparición durante los primeros años de la dictadura fueron militantes y activistas de izquierda, lo que aseguró cierto grado de continuidad

“entre las instituciones políticas pre-1973 y el movimiento de derechos humanos que emergía en su defensa” (Orellana y Hutchison, 1991: 93).

Por último, fue un movimiento integrado mayoritariamente por mujeres. Como lo demuestra este detallado informe:

Esto ocurre en una proporción superior al 90% en las Agrupaciones de Familiares, y en el comité Pro Retorno. FASIC y PIDEE tienen una amplia mayoría femenina. El aporte femenino y masculino está equilibrado en la Comisión Chilena, CODEPU y Movimiento Sebastián Acevedo y hay mayoría masculina en la Vicaría, SERPAJ, CODEJU y Comisión Nacional contra la Tortura. Sin embargo, considerando el conjunto de personas vinculadas a las instituciones de derechos humanos (en Santiago) la mayoría es femenina. En cuanto a la dirección de las instituciones, las mujeres tienen participación principal en las directivas de las Agrupaciones, el Comité Pro Retorno, PIDEE y CODEPU. Los varones dirigen la Vicaría de la Solidaridad, SERPAJ, el Programa de Derechos Humanos de la Academia, CODEJU y la Comisión Chilena de Derechos Humanos. FASIC tiene un secretario varón, pero el resto de la dirección ejecutiva está formada exclusivamente por mujeres.” (Orellana y Hutchison, 1991: 47).

2. Trayectoria

A pesar de que las acciones colectivas por la defensa de los Derechos Humanos de las víctimas de la represión fueron iniciadas prácticamente el mismo 11 de septiembre de 1973, las primeras organizaciones creadas expresamente para este fin emergieron recién algunos años después. Las primeras personas en organizarse fueron las familiares de las víctimas, amparadas generalmente en instituciones eclesióásticas, fundamentalmente en el Comité Pro Paz, transformado en 1976 en Vicaría de la Solidaridad. Fue la alianza entre Iglesia y familia, dos de las instituciones más importantes según el discurso conservador del propio régimen (Munizaga, 1988), lo que permitió generar las primeras organizaciones de Derechos Humanos (Orellana y Hutchison, 1991: 11).

Paulatinamente el tema de los DDHH se fue sociabilizando, superando con creces el marco de estas instituciones originales para convertirse en una de las

principales banderas de lucha de la oposición, el movimiento ganó fuerza, pero también adquirió una heterogeneidad no exenta de tensiones y conflictos. Aunque en un comienzo la acción anti represiva se legitimó en la Declaración Universal de Derechos Humanos - lo que dio su nombre al movimiento - rápidamente aparecieron sectores que proponían otros modelos de referencia que apuntaban a transformaciones más profundas de la sociedad, pensando el problema de la represión desde el punto de vista de la problemática de clase y/o la relación entre poder, Estado y violencia, por poner algunos ejemplos. La Iglesia no veía esto con buenos ojos, por eso su apoyo estuvo reservado a aquellas instituciones que adoptaran un discurso menos subversivo, en todo caso su aporte al movimiento es incalculable, sobre todo en los primeros años.

Orellana y Hutchison (1991: 17-18) proponen organizar la cronología de la génesis de organizaciones en 4 etapas sucesivas. La primera generación la representan “los organismos que nacen como expresión orgánica de las iglesias”. La segunda “está constituida por las llamadas Agrupaciones Especiales o de familiares de víctimas de la represión”, siendo la Agrupación de Familiares de Presos Políticos la primera de ellas en aparecer y La Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos la primera en fundarse formalmente, además de comenzar a “realizar campañas y movilizaciones por su problema”. Ambas fueron creadas en 1975 al alero del Comité Pro Paz.

La tercera generación “corresponde a aquellos organismos de Derechos Humanos que surgen en virtud de acuerdos políticos formales o informales de personalidades y organizaciones políticas”, y es en ella donde comienzan a diferenciarse las distintas tendencias dentro del movimiento, cada una con mayor o menor grado de autonomía con respecto a los partidos políticos de oposición. A esta generación corresponden la Comisión Chilena de Derechos Humanos, la Comisión Chilena Pro Derechos Juveniles (CODEJU) y la Corporación de Promoción y Defensa de los Derechos del Pueblos (CODEPU).

La cuarta generación está representada únicamente por el Movimiento Contra La Tortura Sebastián Acevedo, fundado el año 1983, el cual se caracteriza por su

“más fuerte compromiso personal en la lucha contra la tortura” y por tener “una gran mística, sin que ella se funde en vínculos familiares”. Por último, en 1984, por el mayor protagonismo de los partidos políticos, aparecen coordinadoras como el Plenario de Entidades de Derechos Humanos, Comité Coordinador del Problema Exilio Retorno y la Coordinadora de Agrupaciones Especiales.

Respecto a las actividades realizadas por las organizaciones, estas fueron variando acorde “al marco político y represivo” en el cual emergieron. De este modo, si en los primeros años la acción colectiva se orientó hacia el campo legal, con los años esto “dio base para la denuncia pública de las violaciones a los Derechos Humanos, ayuda material, educación” (Orellana y Hutchison, 1991: 91) y posteriormente la protesta. De hecho, el Movimiento de Derechos Humanos fue el primero en realizar actos públicos de protesta durante la dictadura, abriendo camino para el resto de la oposición:

Ante la falta de una mínima respuesta del régimen sobre la suerte de sus parientes, la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos se lanzó a desarrollar acciones públicas y unitarias. El 14 de junio de 1977, veintiséis mujeres de la asociación se instalaron en el local de la CEPAL y comenzaron una huelga de hambre, para hacer un llamado al secretario general de la ONU y exigir al gobierno chileno que diera explicaciones sobre esas desapariciones. Ese fue el punto de partida de una serie de iniciativas, en Chile como en el extranjero, que culminaron un año más tarde, el 22 de mayo de 1978, en una nueva huelga pública, más masiva, que se realizó esta vez en tres iglesias de Santiago. El movimiento crecería pasando de 90 huelguistas a 150. Se sumarían algunos prisioneros políticos, acompañándose de manifestaciones abiertas y de peticiones. Durante ese tiempo, en 60 ciudades y en 22 países, se multiplicaron las huelgas de solidaridad animadas por chilenos exiliados. Por primera vez en el Chile de la dictadura renacía un movimiento público de oposición, un movimiento defensivo, en verdad, pero que superaba el estrecho círculo de los militantes políticos y que estaba animado, hecho inédito, casi exclusivamente por mujeres (Guillaudat y Mouterde, 1998: 120).

Desde entonces, fueron muchos y muy diversos los actos de protesta llevados a cabo por el movimiento, como vislumbramos en el siguiente testimonio:

Otra movilización importante que se realizaba cada año era por el fin del exilio. El día 20 de agosto se hace un acto oficial del gobierno por el natalicio de O'Higgins, nosotras asistíamos en masa a la Catedral. Se hacía una misa y de ahí salíamos en marcha hacia los Tribunales. Nosotras estuvimos haciendo la corona del fin al exilio por varios años; la colocábamos en el mismo lugar y era rápidamente retirada, no duraba mucho, entonces después tomamos como norma llevar flores sueltas y cuando lográbamos llegar a los tribunales en donde se hacía el acto oficial por O'Higgins, nosotras tirábamos las flores al monumento. Después vino la Marcha de los Sobres, las mujeres salíamos con un sobre aéreo en la solapa que decía *fin al exilio*, bien chiquitito y escrito a máquina, entonces nos íbamos caminando por la vereda, desde la Vicaría hasta los Tribunales, y la gente pasaba, miraba al grupo con los sobres y tenían que acercarse a ver lo que decía. En 1982 hicimos una marcha de luto en Santa Cecilia, vestidas absolutamente de negro, sin palabras, sin consignas, una marcha silenciosa bastante impresionante en protesta por los atropellos a los derechos humanos (Gaviola, Largo y Palestro, 1994: 95).

En conclusión, no sorprende que este movimiento haya sido uno de los que aportó mayor base organizativa, social e ideológica a la movilización social de oposición. También en él se vislumbraron las nuevas actorías (sobre todo mujeres), reivindicaciones y estrategias que levantaron los movimientos sociales en dictadura, tales como la lucha por la democratización social y la realización de actos de protesta con alto énfasis en lo simbólico⁵.

c. Movimiento feminista

1. Caracterización

Luego de conseguido el derecho a voto para las mujeres en el año 1949, el Movimiento Feminista de la primera mitad del siglo XX entró en un período de

⁵ Algunas acciones del movimiento de DDHH tuvieron incluso un carácter performático, similar en ese sentido a las intervenciones de Las Yeguas del Apocalipsis.

“silencio”, en el cual “pierde el empuje y sobre todo la visibilidad y radicalidad de las demandas que lo habían caracterizado en los años anteriores”, esto sucedió principalmente por:

La opción de la mayoría de las mujeres organizadas de trasladarse principalmente a los partidos políticos y a otras instancias sociales de carácter mixto, como los sindicatos, en la búsqueda de la tan ansiada integración (Gaviola, Largo y Palestro, 1994: 22).

Con la llegada de Salvador Allende a la presidencia en el año 1970, se reporta un mayor acceso de mujeres “a la universidad, los partidos políticos y los sindicatos” (Maravall, 2012: 25), pero la situación de fondo no cambió, pues:

Si bien hubo un despertar político de la mujer en los partidos y por tanto una mayor presencia en el espacio público, las medidas gubernamentales tendieron a reproducir los estereotipos patriarcales, razón por la cual no se dio un cambio cualitativo en los derechos de las mujeres y en el lugar subsidiario que ocupaban (Maravall, 2012: 32).

De este modo, en el período de la UP, las mujeres se convirtieron en “el único sector organizado que no se planteaba desde su propia liberación” (Gaviola, Largo y Palestro, 1994: 27).

Es por lo anterior que, pese a que las mujeres habían emergido anteriormente en la historia del país como actores sociales colectivos que luchan por su propia liberación, hemos clasificado al Movimiento Feminista que surge durante la dictadura de Pinochet como un movimiento social *nuevo*, pues reaparece luego de un largo período de inactividad. De hecho, el movimiento que se conforma en esa época es conocido como *segunda ola del feminismo chileno*.

Característica general de aquél Movimiento Feminista es su “vocación opositora”, pues:

Es un feminismo que se plantea en oposición al autoritarismo militar, pero también a las formas tradicionales de hacer política, al estatismo de los actores políticos y al reduccionismo economicista que sesgaba los discursos de izquierda y que

relegaba las aspiraciones de igualdad de género a un lugar secundario en la lucha por transformar la sociedad (Ríos, Godoy y Guerrero, 2003: 45).

Por tanto, “la lucha de las feministas de este período fue siempre concebida como parte del movimiento opositor al régimen”, llegando a tener una “presencia muy importante” en las movilizaciones públicas contra la dictadura del período 1983 – 1986, momento en el cual “alcanzan su grado más alto de articulación y visibilidad en la esfera pública nacional”. Lograron instalar en el discurso opositor su lema *Democracia en el país y en la casa*, el cual “da cuenta de la doble dimensión del autoritarismo contra el cual estaban luchando” (Ríos, Godoy y Guerrero, 2003: 53).

Para algunos autores, el Movimiento Feminista emerge como una rama del llamado *Movimiento de Mujeres*, diferenciándose de este justamente por su carácter feminista, es decir, por pensarse políticamente desde su condición de género y luchar contra las condiciones de opresión de la mujer. Es por esto que, pese a la heterogeneidad propia de todo movimiento social, este aparece con una alta coherencia ideológica, o al menos cubre un espectro político menos amplio que otros movimientos, como el de Derechos Humanos. De hecho:

Como ocurría en toda América Latina, el feminismo que emergen en la década de los setenta y ochenta es heredero de una tradición política de izquierda y se constituye como un proyecto ideológico con fuertes raíces socialistas. El feminismo chileno reaparece en la escena política con una propuesta de transformación radical, vinculando política y teóricamente la transformación de las relaciones de género y de las relaciones de clase (Ríos, Godoy y Guerrero, 2003).

Además, el discurso del Movimiento Feminista se caracterizó por introducir la esfera de las relaciones interpersonales en el plano público y social, como expresa su consigna “lo personal es político”. Esta característica es muy relevante para entender las vinculaciones de Ayuquélén y Las Yeguas del Apocalipsis con el feminismo, pues este permite pensar una “nueva imagen problematizada del mundo” que pasa desde “la afectividad, la sexualidad y las formas de relacionarse socialmente” hasta la economía, la política y la biología. El feminismo “pondrá en evidencia los vacíos de la teoría y de la práctica política social protestataria o

progresista vigente hasta su advenimiento”, dejando a la luz “la secundariedad con que pueden ser vividas las clases sociales bajo el peso de otras sumisiones que difuminan los conflictos interclase” (Kirkwood, 1982: 6). El Movimiento Feminista, al igual que la opresión a la mujer, tuvo un alto grado de transversalidad de clase, por eso fue empujado tanto por mujeres pobladoras como por profesionales y académicas de clase media.

Por último, respecto al alto grado de autonomía del movimiento en relación a los partidos políticos, esta se alimentó de la negativa de estos a acoger las ideas del feminismo, tales como “el establecimiento de cuotas paritarias, el reconocimiento de iguales derechos en el funcionamiento interno” y “la organización de departamentos específicos sobre mujer”, entre otras. Esta situación generó en muchas mujeres “un distanciamiento, cuando no una ruptura, con sus formaciones y el inicio de una nueva andadura en las agrupaciones específicas o lideradas por mujeres” (Maravall, 2012: 249). Además, muchas creían firmemente en la necesidad de una orgánica autónoma para el feminismo, sin la cual sus luchas específicas siempre serían subordinadas (Kirkwood, 1990).

2. Trayectoria

Como hemos visto, el Movimiento por los Derechos Humanos, formado mayoritariamente por mujeres, fue uno de los primeros en organizarse y realizar actos públicos de protesta durante la dictadura, ayudando enormemente a la consolidación del Movimiento de Oposición. Del mismo modo, fue desde el encuentro solidario de mujeres en el espacio de la defensa de los Derechos Humanos, en las organizaciones de subsistencia, de pobladoras y en todos los espacios que se han llamado *Movimiento de Mujeres*, que comenzó a despertar el feminismo.

Así, a la vez que “muchas organizaciones de subsistencia constituidas exclusivamente por pobladoras, empezaron a transitar hacia organizaciones femeninas propiamente tales, en el sentido de una identidad compartida en torno a la condición de género”, mujeres de clase media desarrollaban “instituciones de

apoyo y de acción social” que aplicaban “programas específicos de trabajo con grupos y organizaciones” (Valdés y Weinstein, 1993: 132), buscando generar reflexión en torno a las problemáticas específicas de la mujer. Esta colaboración reciproca fue clave para la formación del movimiento.

A fines de la década de los setenta comienza a consolidarse una red de instituciones feministas, formadas por mujeres de distintas capas sociales y orientaciones ideológicas. En 1977 un grupo de profesionales de clase media crea la Asociación para la Unidad de las Mujeres, de la cual derivaría en 1979 el Círculo de Estudios de la Mujer, planteado estratégicamente como un “grupo de estudio” para poder entrar en el “alero institucional” de la Academia de Humanismo Cristiano (dependiente del Arzobispado de Santiago), pero orientado, en realidad, al fortalecimiento de un movimiento feminista en el país. Por su parte, el recientemente creado Departamento Femenino de la Coordinadora Nacional Sindical realizaría desde 1978 encuentros nacionales de la mujer chilena, “a los cuales concurren además de las sindicalistas, profesionales, pobladoras y militantes de partidos”. Desde ese mismo departamento, junto a otras organizaciones, se convocarían las primeras actividades públicas de protesta para conmemora el Día Internacional de la Mujer (Valdés y Weinstein, 1993: 131).

Ya en los años ochenta, se crearon nuevas instituciones profesionalizadas, tales como el centro DOMOS y el Taller de la Mujer del Instituto para el Nuevo Chile, además de “numerosos programas de investigación y apoyo en centros académicos privados”. Simultáneamente, sucedía la internacionalización del movimiento con la participación de organizaciones chilenas en encuentros feministas latinoamericanos y en las “redes de comunicación Mujer-Fempres (ILET – Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales) e ISIS Internacional” (Valdés y Weinstein, 1993: 133).

Como en otros movimientos, en el año 1983 llegó el turno de la creación de macro-organizaciones o coordinadoras, como el Movimiento Feminista de Mujeres de Oposición a la Dictadura, el Colectivo Mujeres por la Vida (Maravall, 2012: 157) y MEMCH '83, que tomaba su nombre del movimiento sufragista de los años

treinta. Ese año también se creó el Movimiento de Mujeres Pobladoras (MOMUPO), orientado políticamente hacia el feminismo popular, luego de que en 1982 se hubiese organizado un encuentro nacional de mujeres pobladoras en Santiago.

El feminismo se había convertido en un actor clave en las florecientes jornadas de protesta de la oposición, lo que ponía en tensión sus alianzas institucionales. En ese contexto ocurre la expulsión sufrida por el Círculo de Estudios de la Mujer de la Academia de Humanismo Cristiano:

Quando empezamos a criticar la familia y a hablar de relaciones sexuales, de divorcio, de aborto, y empezó a salir el boletín donde aparecían esos temas, en la Academia tuvieron una reunión y, bueno, el Círculo para afuera... la Iglesia era progresista en la cuestión de los Derechos Humanos, pero en estas cuestiones era conservadora como siempre (Gaviola, Largo y Palestro, 1994: 128).

El Círculo de Estudios de la Mujer se dividiría en el Centro de Estudios de la Mujer (CEM) y la Casa de la Mujer La Morada, ambas instituciones claves en el fortalecimiento del movimiento. De hecho, “entre las historiadoras del feminismo chileno hay un consenso en establecer que la aparición de La Morada significó la *refundación* del movimiento feminista chileno en el plano intelectual” (Maravall, 2012: 159).

Es así como el Movimiento Feminista enfrentó el despertar social de mediados de los ochenta con una fuerte plataforma organizativa: muchas agrupaciones de base, organismos no gubernamentales profesionalizados, centros académicos de estudio y producción teórica, publicaciones periódicas de difusión de sus ideas (como la clandestina *Vamos Mujer*) y coordinadoras amplias como Mujeres por la Vida, MEMCH '83 y MOMUPO. Esto le permitió no solo participar activamente de las jornadas de protesta, sino realizar acciones autónomas por sus propias demandas, como las conmemoraciones del Día Internacional de la Mujer (Valdés y Weinstein, 1993: 136), y presentar documentos como los “Principios y reivindicaciones que configuran la plataforma de la mujer chilena” preparada por

MEMCH '83 en 1985 y el "Pliego de las Mujeres" presentado por Mujeres por la Vida a la Asamblea de la Civilidad en 1986 (Valdés y Weinstein, 1993: 136).

Finalmente, como sucedió con el grueso del movimiento social, tras los sucesos de 1986 el Movimiento Feminista perdió gran parte de su cohesión, pues emergieron tensiones internas que "habían permanecido subsumidas por el objetivo común de derrocar a la dictadura" (Ríos, Godoy y Guerrero, 2003). Debilitadas y divididas, las feministas no pudieron imponer sus reivindicaciones a los partidos de la Concertación por la Democracia, y solo le fue permitida la participación a aquellos sectores del feminismo que no tuvieran vocación de transformación estructural.

III. AYUQUELÉN Y LAS YEGUAS DEL APOCALIPSIS

a. Colectiva Lésbica Feminista Ayuquelén

La Colectiva Lésbica Feminista Ayuquelén (CLFA) es una de las primeras de diversidad/disidencia sexual en Chile, si no la primera (Robles, 2009; Contardo, 2011). Corresponde a un organismo articulado a partir del cruce de 3 ejes políticos. El primero de ellos es el feminismo, pues hace suyas, desde la identidad lésbica, muchas de las demandas del Movimiento Feminista chileno, y se plantea como uno de sus principales objetivos influir en este e instalar la discusión sobre la *heterosexualidad obligatoria* en su seno:

“Desde un comienzo estuvo claro que nuestro cuerpo lésbico era un cuerpo político desde donde cuestionar y disentir al sistema heteronormático, construyendo desde nuestra visibilidad lesbofeminista un discurso disidente a lo destinado a la mujer: un cuerpo de segunda categoría al servicio del hombre.”⁶

El segundo es la *visibilidad lésbica*. Tanto en la vida privada de las mujeres lesbianas que viven “la humillación, el hostigamiento familiar, social” de una sociedad muy conservadora, como dentro del Movimiento Feminista, en el Movimiento de Derechos Humanos y en el espacio público en general, pues:

“El termino lesbiana había tenido históricamente una carga negativa extremadamente fuerte, violenta; cada una de nosotras tuvo que aprender a vaciarla de esa carga. Al visibilizarnos, la palabra lesbiana fue nuestra bandera de lucha, cada día que la asumimos fue un logro”⁷

El tercer y último eje es la lucha contra la dictadura y por los Derechos Humanos:

⁶ Entrevista a Susana Peña. 29 de enero de 2015. Vía correo electrónico.

⁷ Ídem.

“El surgimiento de la Colectiva Ayuquelén, mirando su entorno social y político en el cual estaba inserto: tiempos de dictadura donde la represión era brutal , paralizando a la Sociedad Civil en su conjunto, donde todas las garantías para una expresión libre estaban vedadas para las organizaciones sociales y política, hace que su aparición rompa con libertad y valentía un espacio de expresión sobre la discriminación de la mujeres lesbianas , sumándose a otras organizaciones sociales y políticas de la época, con una clara postura en contra de la dictadura, se suma a una lucha social por la democracia y planeando abiertamente su militancia feminista y lésbica. Una mirada crítica al Sistema Político y Social imperante es lo que plantea la CLA [Colectiva Lésbica Ayuquelén]. Donde están involucrado todos los derechos humanos, sin perder el foco de la discriminación de las mujeres, que era transversal a las posturas políticas de toda las sociedad civil, donde para la colectiva la lucha de clase era paralela a la lucha por la discriminación de género.”⁸

De esta forma, esta organización pionera se hace parte del Movimiento Social de Oposición desde los discursos feministas y de Derechos Humanos, y siempre a partir de la identidad lésbica como lugar político visible de enunciación.

1. Antecedentes

Ayuquelén surge entre finales de 1983 y mediados de 1984 gracias a la confluencia de varias coyunturas:

- a) La participación de algunas sujetas de la organización en el II Encuentro Feminista de Latinoamérica y el Caribe (EFLAC), realizado el año 1983 en Lima, Perú.
- b) El despido lesbofóbico de Cecilia Riquelme de la Casa de la Mujer DOMOS en el mismo año
- c) El asesinato de Mónica Briones el año 1984.

⁸ Entrevista a Lilian Inostroza. 7 de febrero de 2015. Vía correo electrónico.

El feminismo mundial ser vio favorecido en los años ochenta por la “década de las mujeres de Naciones Unidas”, lo cual permitió acceder a un flujo de recursos inédito a la fecha⁹. En ese contexto se empezaron a organizar los Encuentros Feministas de Latinoamérica y el Caribe, el primero en Bogotá el año 1981 y el segundo dos años después. En ambos eventos el tema lésbico “quedó fuera de agenda”, pese a lo cual el año 1983 en Lima se gestó un taller específicamente sobre lesbianismo, el cual fue un “detonante importante”¹⁰ para la creación de varias agrupaciones a lo largo del continente:

“Lo que nos tocó ver ahí fue otras mujeres con un nivel de organización desarrollado; eran de otros países como México, latinas que vivían en EEUU, Brasil. Todo eso fue un despertar, a mí me gatillo la motivación urgente de organizarnos en Chile, porque aquí estábamos con hartas necesidades”¹¹

Ya de vuelta en Santiago tras esa experiencia, Cecilia Riquelme, Lilian Inostroza y Susana Peña, junto a otras lesbianas feministas, comienzan a discutir sobre la necesidad de organizarse y la forma más adecuada de hacerlo. La mayoría de ellas participaba en organizaciones feministas, y observaban que en ellas no había espacio para tratar el tema lésbico. De hecho, poco después Riquelme fue despedida de la Casa de la Mujer DOMOS, organización no-gubernamental feminista vinculada al MAPU y la Izquierda Cristiana en la cual se desempeñaba laboralmente:

“A fines del 1983 con la Susana hicimos una agenda de la mujer, trabajo encargado por un centro. Había participado también en su gestación, una Casa de la Mujer que creo que ya no existe que se llamó Domos, que fue una de las primeras Casas de la Mujer en Santiago, y ese proyecto fue organizado por mujeres de lo que entonces era la convergencia socialista, habíamos mujeres del MAPU y de la IC [Izquierda Cristiana]. Ahí lo que pasó, visto ahora a la distancia, fue que las de la IC nos echaron a las del MAPU, primero echaron a una por una

⁹ Ídem.

¹⁰ Entrevista a Cecilia Riquelme... op. cit.

¹¹ Ídem.

razón, después a otra, y a mí no encontraron nada mejor que decirme que me expulsaban por lesbiana.”¹²

Este hecho no solo sacó a la luz la precariedad social y laboral de la existencia lésbica en el país, sino que permitió dar cuenta de que las organizaciones feministas no necesariamente eran un espacio más seguro para las lesbianas. Así, comienza a consensuarse la necesidad de introducir la discusión sobre la *heterosexualidad obligatoria*¹³ en el Movimiento de Oposición y, sobre todo, Feminista, el cual parecía estar incompleto sin esa perspectiva.

En julio de 1984, se enteran de la trágica noticia de la muerte de su amiga Mónica Briones, asesinada durante el toque de queda a las afueras del bar Jaque Mate en pleno centro de Santiago, en circunstancias poco esclarecidas¹⁴. Inmediatamente después del funeral se generó una espontánea reunión de mujeres lesbianas: “En ese momento, se produce una situación de catarsis de parte de todas nosotras. Para mi gusto esa convivencia de mujeres lesbianas, fue la primera reunión del Ayuquelén”¹⁵

Varios autores han dado a entender que fue el asesinato de Briones el que dio origen a Ayuquelén, Pedro Lemebel entre ellos:

“Era raro pensarlas pioneras de un movimiento libertario de minorías sexuales, a la Su y a la Lily, dos jóvenes puntudas que habían iniciado este peregrinar de macorinas a partir del asesinato de Mónica Briones” (Lemebel, 1998)

Sin embargo las mismas fundadoras de la organización han aclarado que esta ya se estaba gestando con anterioridad al crimen en cuestión, el cual tuvo el efecto de darle carácter de urgencia a la iniciativa.

¹² Ídem.

¹³ Entendemos *heterosexualidad obligatoria* como la norma sociocultural a partir de la cual se espera una coherencia binaria entre sexo, género y deseo (hombre/masculino y mujer/femenina, mutuamente atraídos).

¹⁴ Víctor Hugo Robles (2009), Erika Montecinos (2014) y Karelía Cerda (2012), sostienen que el móvil del asesinato fue el lesbianismo de la víctima, sobre la prueba de las declaraciones de la única testigo conocida. El caso fue sobreseído sin determinar culpabilidades.

¹⁵ Entrevista a Cecilia Riquelme... op. cit.

El nombre Ayuquelén fue escogido por Susana Peña, quien estaba muy interiorizada en el tema mapuche¹⁶. Es una palabra en mapudungun que significa *La alegría de ser*, y además de ser una forma de solidarizar con el pueblo mapuche, pretende enraizar la colectiva a su propia territorialidad, una identidad lésbica feminista que no se construye sobre el vacío.

Sobre los objetivos inmediatos de la organización luego de su creación, Cecilia Riquelme considera que “a un comienzo no es muy claro, el primer momento fue la vomitada, la necesidad de todas de expresarse, de contar sus historias, de identificarse”, pero poco a poco “fue fluyendo el proceso de armar un trabajo de autoconciencia”, para lo cual fue relevante “la información que veníamos recibiendo fresquita del encuentro feminista, de otros textos que teníamos”, así “empezamos a compartir textos y a decir: preparemos talleres, armamos un tema y conversamos sobre eso, así empezó a fluir la cosa y trabajamos con distintos textos que nos llegaban”. Además de este trabajo más teórico, Riquelme enfatiza en la “necesidad psicológica, afectiva, de reunirnos con las iguales”, por lo cual “no siempre era reunión, también hubo mucho de vida social”, de generar un espacio de seguridad, de relajación, para compartir y construir *identidad colectiva y cultura social*.

De este modo, “la construcción política de Ayuquelén se fue generando en el camino, sin muchas referencias teóricas y nula bibliografía”, a la vez que “desde el exterior, al enterarse de nuestra existencia, grupos lésbicos comenzaron a enviar material fotocopiado o libros”¹⁷, los que irían enriqueciendo las discusiones del grupo, a pesar de que muchos de estos insumos serían requisados por la policía de aduanas, no llegando nunca a manos del grupo.

Entre los textos que discutían, Cecilia Riquelme destaca especialmente el texto “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” de Adrienne Rich, que habrían

¹⁶ Inostroza, Lilian (2015). *Participación en foro “Luchas de ayer y hoy del movimiento lésbico en Chile”*. 9 de julio, Santiago [Video en línea]

¹⁷ Entrevista a Susana Peña... op. cit.

conseguido gracias a su contacto con la agrupación española Nosotras Que Nos Queremos Tanto: “Fue bien importante, porque Rich habla de visibilidad, y esa fue LA bandera de lucha. Susana después, cuando le preguntaban por el marco teórico decía: el marco de la puerta para salir del closet”¹⁸.

2. Trayectoria

Las principales actividades realizadas por Ayuquelén fueron las siguientes: a) Actividades de auto-consciencia; b) Creación de una red de apoyo y comunicación a través de la mantención de una casilla postal; c) Representación, participación y organización en el marco del feminismo y lesbofeminismo internacional; d) Participación en marchas, concentraciones y otras acciones de protesta del Movimiento de Oposición; e) Intervenciones en el espacio público a través de murales y grafitis.

Durante sus primeros tres años, la CLFA se reunió periódicamente en la casa particular de Susana Peña, y la difusión de sus actividades se realizaba sólo por boca a boca. Esto comenzó a cambiar con la creación de la casilla de correo 70131, correo 7, Santiago, en el año 1986, a través de la cual recibieron miles de correos desde todo el país.

La casilla de correo respondió a la necesidad de encontrar formas creativas y seguras de comunicación, en el contexto de las restricciones a las libertades cívicas impuestas a las organizaciones sociales por la dictadura¹⁹. También fue un desahogo importante para las mujeres lesbianas de localidades pequeñas, las cuales muchas veces vivían condiciones de marginación mucho más graves que aquellas que podían usufructuar del anonimato de los grandes centros urbanos.

Para Cecilia Riquelme, gracias a la creación del apartado postal: “empezamos a ser referente, quizás un referente *underground*, porque necesitábamos esa parte

¹⁸ Entrevista a Cecilia Riquelme... op. cit.

¹⁹ Inostroza, Lilian (2015). *Participación en foro “Luchas de ayer... op. cit.*

de clandestinidad todavía, pero se empieza a vehicular información a través de las cartas, empieza a llegar gente a las reuniones”²⁰.

En el marco internacional, en cambio, desde un comienzo Ayuquelén fue muy visible. En 1985 participan del III EFLAC, realizado en Brasil. En él, las integrantes del Grupo de Autoconsciencia de Lesbianas Feministas (GALF) de Perú convocaron a un taller solo para organizaciones lésbicas, en el que se planteó la pregunta “¿cómo nos organizamos las lesbianas?”. En esa ocasión se comenzó a discutir la necesidad de un encuentro a nivel regional exclusivo para lesbianas feministas (Riquelme, s/a: 2).

En 1986, Susana Peña participa en representación de Ayuquelén en una reunión del International Lesbian Information Service (ILIS), en Ginebra. Es ahí donde se decide organizar el 1er Encuentro Lésbico Feminista de Latinoamérica y el Caribe (ELFLAC) en México al año siguiente, solo unas semanas antes del IV EFLAC, a realizarse en el mismo país, para disminuir los costos de traslado de las participantes y poder contar con la participación de la mayoría de las organizaciones de la región. Ayuquelén participó activamente en la organización de ese encuentro, en coordinación con otras agrupaciones de diversos países. Además, ese mismo año, recibieron la visita de una especialista del ILIS:

“Su objetivo era potenciar organizaciones, vino a los tres grupos más importantes de ese entonces del cono sur, estuvo con el GALF de Brasil, el GALF de Perú y con nosotras. Ella lo que hizo fue darnos una escuela de cuadros, nos compraron libros y nos apoyaron con pasajes para ir a México. Nosotras, por nuestra parte, hicimos un *café concert*, buscamos recursos e hicimos cosas y empezamos a mirar para afuera”²¹.

El pionero encuentro de lesbofeministas latinoamericanas y caribeñas resultó un éxito en términos de representación²². Gracias a esa experiencia, Ayuquelén consolidó su posición en el concierto lésbico feminista internacional, estrechando

²⁰ Entrevista a Cecilia Riquelme... op. cit.

²¹ Ídem.

²² Tras esa experiencia, los ELFLAC se siguen organizando periódicamente en distintas sedes hasta el día de hoy. Véase Riquelme (s/a).

lazos con organizaciones similares de diversas latitudes, hecho que la enriqueció términos teóricos y organizativos. Así también, junto con los cambios en el panorama político y social del país, incentivó la mayor apertura pública de la organización.

Por ello, a principios del año 1987 deciden cambiar su sede a la feminista Casa La Morada, de modo de poder abrirse a más personas e incidir de forma más directa en el ámbito del Movimiento Feminista, pero al poco tiempo se produce un conflicto con la directiva de la institución que redundaría en la expulsión de Ayuquelén de esta, evento en el cual profundizaremos en el próximo capítulo de esta investigación.

Además de las actividades ya descritas, participaron de marchas y concentraciones del Movimiento de Oposición, buscando figurar con su nombre completo, Colectiva Lésbica Feminista Ayuquelén, cuando consideraban que las condiciones de seguridad así lo permitían, aunque nunca utilizaron lienzos o pancartas que aludieran a la causa lésbica. Otra estrategia de visibilización fue la intervención de los muros de la capital con frases que aludían a la causa lésbica, actividad que realizaron sobre todo hacia finales de los ochenta.

El último gran hito de la primera generación de Ayuquelén²³ fue su participación en la organización del 1er Encuentro Lésbico Feminista Nacional del año 1992, consolidación y prueba de uno de sus mayores aportes políticos: potenciar e impulsar la organización de otras agrupaciones similares en el país.

²³ La colectiva vivió su primer recambio generacional el año 1994.

b. Las Yeguas del Apocalipsis

Las Yeguas del Apocalipsis, por su parte, fue un dúo de arte político originado entre los años 1987 y 1988, formado por Pedro Lemebel y Francisco Casas, dos homosexuales provenientes de poblaciones marginalizadas en las periferias de Santiago. Su primera aparición pública conocida sucedió en Santiago el 22 de octubre de 1988, pocas semanas después del plebiscito nacional que marca el inicio del fin de la dictadura militar de Augusto Pinochet. Su trayectoria conocida consiste en 23 obras e intervenciones, de las cuales 19 se concentran entre finales de 1988 y el año 1991²⁴, es decir, entre los 2 últimos años de la dictadura y el primer año de gobierno del electo presidente Patricio Aylwin. Su última acción conjunta fue en el año 1997 en la VI Bienal de La Habana, Cuba. En sus obras se cruzan temáticas y demandas relacionadas con las violaciones de Derechos Humanos, homosexualidad, travestismo, comercio sexual, SIDA, marginalidad y exclusión, además de interpelaciones a la izquierda política y a la transición hacia la democracia.

Si bien no compartimos los argumentos de aquellos que pretenden separar tajantemente el arte - en tanto práctica y discurso - de lo político y social, pues aparecen mutuamente sobrepuestos y entrelazados en sinnúmero de ocasiones a lo largo de los siglos, sí es posible pensar una separación entre arte y movilización social como campos de interacción y pertenencia. La inscripción histórica de Las Yeguas del Apocalipsis ha sido disputada en ese sentido, pues pese a su figura ha sido reclamada *a posteriori* por sectores de ambos campos, Casas y Lemebel parecieron negar en su accionar una identificación totalizante, hablando siempre desde una posición conscientemente marginal:

Carecían de los protocolos con que los artistas emergentes eran reconocidos, cuestión que los llevó inicialmente a subvertir las normas mínimas de convivencia, que ponían en tensión los procedimientos habituales de inscripción (...) no es

²⁴ Yeguasdelapocalipsis.cl [Revisado el 06 de agosto de 2015]

posible afirmar que incorporaban en sus realizaciones y ejecuciones elementos de la cultura popular homosexual, ¡porque eran expresión directa de dicha cultura! fortalecida por comportamientos sociales que los exhibían en una versión amenazadoramente lumpen que sabían manejar con maestría (Mellado en Carvajal, s/a: 9).

Es esto lo que los diferenció de artistas como Carlos Leppe y Juan Domingo Dávila, quienes, aunque trabajaron temáticas similares a Las Yeguas, circunscribieron sin mayores dificultades su producción al campo de arte de vanguardia, sin auto-marginarse de él para hacer política desde campos extra-artísticos, o directamente desde lo social. Esta diferencia en la inscripción de sus acciones, para Carvajal, está asociada a las distintas marcas de clase en los cuerpos, biografías y discursos de los autores:

Según nuestra hipótesis, hay una relación entre esta diferencia de clase, y el hecho de que las acciones de las Yeguas del Apocalipsis circularan y perduraran en la oralidad del mito urbano y, salvo por el breve apartado arriba citado que Richard les dedica a posteriori, sus intervenciones no quedaron atadas a la letra refinada, culta y codificada de la crítica de arte, como sí sucedió con las obras de Leppe y Dávila (Carvajal, s/a: 9).

El nombre “Las Yeguas del Apocalipsis” referencia a la crisis del SIDA, que había sido asociada a la homosexualidad por los medios de comunicación, haciendo emerger toda la carga homofóbica de la sociedad. Además de ese estigma, el peligro real del virus agravaba la ya precaria situación social de trabajadoras sexuales, travestis y de los homosexuales pobres, con quienes se identificaba el dúo:

El solo nombre ha sido nuestra mayor intervención. Las Yeguas del Apocalipsis tienen que ver con la metáfora del SIDA que, en ese tiempo, se achacaba a los homosexuales como una enfermedad de fin de siglo, una metáfora del Apocalipsis. Entonces, nosotros no éramos caballos, éramos yeguas, con ese nombre solidarizamos con aquellos apelativos utilizados para ofender a las mujeres. Ahora, con el tiempo el nombre sobrepasó al dúo y eso es trabajar con micro política como el Súper Barrio en México. Ahora todos son Súper Barrios. Eso es sembrar

un deseo y repartir el desacato a través de un nombre (Pedro Lemebel en Robles, 2008).

1. Acciones y temáticas²⁵

Se discute si acaso las acciones de Las Yeguas del Apocalipsis pueden inscribirse en el género artístico de la *performance*. Las vinculaciones que tal inscripción pueden habilitar tanto con la escena de vanguardia artística internacional, particularmente de Europa y Estados Unidos, como con la teoría de la performatividad de la teórica *queer* Judith Butler (2007), podrían derivar en la subordinación del colectivo a categorías creadas en las metrópolis, invisibilizando sus propias particularidades²⁶. Diversos autores argumentan que, a pesar de los rasgos que permitirían pensar la obra de Las Yeguas como *performance*, la ausencia de referencias artísticas de esa índole en el acervo de los autores lo impide, como vemos a continuación:

Algunos de los rasgos de las Yeguas del Apocalipsis como el énfasis en el cuerpo como soporte de expresión, el carácter de acontecimiento de sus intervenciones y el desplazamiento de sus acciones hacia el espacio extra institucional del arte, permiten leer su trabajo desde las claves conceptuales que ofrece la categoría de *performance*. Sin embargo, resulta importante señalar que según el testimonio de los propios artistas y tal como se puede confirmar en los documentos de época, en el momento en que realizan sus intervenciones, Lemebel y Casa no tenían como referencia el arte del *performance* ni utilizaron esa categoría para definir su propio trabajo²⁷.

Pero en la revisión de fuentes de la época emergen evidencias que contradicen ese argumento: “[Hacemos] acciones de arte, *performance*, además somos escritores, pero creo que nuestro trabajo es colectivo, aunque no hay registro.” (Las Yeguas del Apocalipsis en Salas, 1989).

²⁵ A continuación analizaré los principales ejes discursivos y campos de acción del colectivo, para una revisión cronológica exhaustiva de sus acciones recomiendo remitir al sitio yeguasdelapocalipsis.cl

²⁶ Sobre este tema véase Maristany, 2008 y Carvajal, s/a.

²⁷ Yeguasdelapocalipsis.cl

Respecto al contenido político de sus acciones, Las Yeguas del Apocalipsis buscaron intervenir en los espacios de resistencia a la dictadura, haciéndose parte de las luchas feministas y por los Derechos Humanos, a la vez que visibilizaban las exclusiones y dinámicas de poder existentes en estos mismos movimientos sociales y en el campo artístico local.

En ese sentido, uno de los principales objetivos que parecen haberse planteado Casas y Lemebel fue intervenir en los espacios de negociación interna de la izquierda política, sobre todo en torno al pacto de salida del régimen dictatorial de Pinochet y la definición de aquello y aquellos que serían incluidos en la futura democracia. Justamente, con sus acciones Las Yeguas planteaban sus sospechas sobre el porvenir:

Creo que esto tiene una salida política: un carnaval en San Camilo²⁸, alamedas abiertas y todas las primaveras que tú le echas al canasto. Pero las yeguas dudamos y tenemos la traición por estética, no creemos que el futuro se venga tan fácil; matan maricas como moscas y nadie dice nada, hay una sátira ambiental en contra nuestra (Las Yeguas del apocalipsis en Salas, 1989).

Para Robles, “intentaban homosexualizar los discursos políticos y culturales de la época, sumando su mirada crítica a la lucha contra la dictadura militar” (2009). Al respecto, Casas explica que:

Nosotros cruzábamos los Derechos Humanos con la homosexualidad, porque en ese momento primaba toda la carnicería humana que estaba viviendo nuestro país, lo homosexual venía después, primero estaba el compromiso social con los que estaban más desamparados, y después el compromiso con los homosexuales (Francisco Casas en Robles, 2009).

Las Yeguas quisieron extender el abanico de aquello que era interpretado como “violación a los Derechos Humanos”, acusando los abusos y asesinatos cometidos contra travestis, transexuales, lesbianas y homosexuales:

²⁸ Una calle de Santiago en la que había mucho comercio sexual en la época.

Por eso la lectura de las yeguas es un poco cristiana, somos el cuerpo flagelado-anónimo, también estos crímenes son políticos, ¿te fijas? Por eso las yeguas bailamos la cueca del maricón sólo en la Comisión de Derechos Humanos, y gritamos: Compañero Mario, alias La Rucia, caído en San Camilo... PRESENTE; por eso llenamos de sal el túnel Santa Lucía para sacralizar y desde una plataforma más justa levantar la voz (Yeguas del Apocalipsis en Salas, 1989).

Pero su militancia homosexual no era neutra. Cuando en 1989 Fabio Salas les preguntó “¿Ustedes quieren formar un movimiento gay?”, Las Yeguas respondieron de la siguiente manera:

Más bien mover la cosa, pero con los marginados, con todos los límites étnicos sociales y sexuales, reivindicamos al travesti pobre, al de San Camilo que sabe lo dura que es la calle. En realidad lo de gay made in Chile no nos gusta; creo que la cosa va por otro lado, eso nos suena a Mayo del 68, a centro de señoras operando en el sistema, una forma de control para anularnos. Ahora la cosa va integrada con todos. Por ahí te dicen: en California los gays son así, en Italia así, qué onda, acá los maricas están atravesados por su historia, aunque no les importe mucho (Las Yeguas del Apocalipsis en Salas, 1989).

Entonces, las claves de su discurso político son dos: por una parte el rescate de la homosexualidad callejera, prostibularia y de la figura del travesti pobre, y, como contraparte, la crítica a la figura en ascenso del *gay*, en tanto homosexualidad acrítica, surgida a la sombra de la *revolución capitalista* (Moulain, 2002) de la dictadura:

Aquí ocurrió una alianza especial: por una parte los maricas llenando los paseos de la dictadura, reprimidos pero ahí no más. Acuérdate del barco de Ibáñez²⁹, donde fuimos la Esther Williams, sirenas comidas por las jaibas, entonces en esta mierca con sangre nosotros nos vendimos, fuimos parte del cartel democrático del régimen, si está lleno de putas y maricones, ¿cómo va a ser dictadura? (Las Yeguas del apocalipsis en Salas, 1989).

²⁹ Se dice que en el primer gobierno del General Carlos Ibáñez del Campo (1927 – 1931), este habría mandado a llenar un barco de comunistas y homosexuales y hundirlo en el mar.

A la figura del *gay* oponen la de la *loca*³⁰, desde la cual se vinculan con el feminismo y con una homosexualidad subversiva y popular:

Mira, ser loca, no sé si ya sea loca, primero es una alianza con todo lo minoritario con la mujer, como loca [...] y lo segundo que funciona como oposición a la cordura, a lo cuerdo, a lo blanco, a lo heterosexual, a lo fijo, a lo inmóvil, dentro de los hijos como oposición a eso, pero también está lo inmóvil, pero también funciona como un anti gay. Los gays no son locas, lo gay son gays, los gay tiene alianza con lo masculino con el patriarcado con el consumo. En cambio la loca lo que los hace sentir vergüenza es gastar en el Calvin en el One en el Hugo Boss (Francisco Casas en Ojalvo, 2008: 126).

De esta forma, homosexual, loca y travesti son algunas de las identidades desde las cuales Las Yeguas, de forma crítica, dramática y satírica, se posicionan. En el “contexto en que están en auge las políticas de identidad [...] mediante el cual aquellos sujetos minoritarios, excluidos del sistema [...], comienzan a emerger conflictivamente en el espacio público” (Carvajal, s/a: 8), es el juego libre entre diversas identidades y campos políticos de acción donde reside gran parte de la originalidad e importancia de Las Yeguas del Apocalipsis, pues:

Pudiera ser que la persona periférica del travesti con su divagante metáfora de las identidades superpuestas y canjeables sea uno de los retos más potencialmente subversivos enfrentado a los sistemas de categorización unívoca de la identidad normativa (Richard en Carvajal, s/a: 8).

Las acciones de Casas y Lemebel aparecen como “gestos políticos que localizan prácticas culturales más allá de una práctica esencialista del discurso identitario” (Sutherland, 2009: 123).

³⁰ *Loca* es el epíteto que se usa popularmente en Chile para designar a un homosexual amanerado.

IV. IDENTIDAD Y MARGINACIÓN

En el capítulo anterior, caracterizamos las dos organizaciones protagonistas de esta investigación, y en ese proceso hemos podido establecer claramente algunas semejanzas entre ellas. En primer lugar, ambas organizaron acciones colectivas de carácter social y político, en conflicto con otros actores y orientadas hacia un cambio en la sociedad. Luego, ambas construyeron identidades colectivas en la cual la homosexualidad, o más exactamente la insubordinación a la *heterosexualidad obligatoria*, es un elemento central. Por último, sabemos que ambas formaron parte del espectro amplio del movimiento social *total* de oposición a la dictadura, pero no sabemos aún qué lugar es exactamente el que ocuparon en él, pues no parecen formar parte del todo de ninguno de los espacios políticos y movimientos sociales *parciales* que hemos descrito anteriormente.

Lo que demostraremos a continuación es que estas organizaciones fueron sistemáticamente marginadas de las redes de sociabilización de la oposición y de sus movimientos sociales, puesto que las identidades no-heterosexuales no estaban contempladas en sus ideales de democratización, al contrario, eran consideradas una amenaza. Así, Ayuquelén y Las Yeguas del Apocalipsis fueron forzadas a una situación de orfandad que les permitió formar una red autónoma desde la cual comenzaron a fortalecer su propia *identidad colectiva y cultural social*, cuyos efectos perduran hasta el día de hoy. Por último, abriremos la interrogante sobre la posibilidad de establecer dos trayectorias históricas de acción colectiva diferenciadas, la de *diversidad sexual* (integracionista) y la de *disidencia* (subversiva).

a. Identidades en conflicto

A partir del análisis de algunos de los casos en que las tensiones producidas por las identidades no-heterosexuales de las agrupaciones desembocó abiertamente en conflicto y exclusión, podremos ejemplificar la dinámica de marginación que deseamos demostrar.

1. Colectiva Lésbica Feminista Ayuquelén

Como ya hemos señalado, la marginación de espacios de la oposición a la dictadura marcó la trayectoria activista y laboral de las integrantes fundadoras de la CLFA desde antes de la formación de la agrupación, especialmente por la experiencia de censura y expulsión que vivieron Cecilia Riquelme y Susana Peña en la Casa de la Mujer DOMOS. A raíz de aquello, se proponen como uno de sus objetivos principales la incidencia en el Movimiento Feminista de la época, específicamente introduciendo el debate sobre la *heterosexualidad obligatoria* en su seno. Pero en la práctica aquello produjo tensiones y conflictos que redundaron en la exclusión de Ayuquelén de otros espacios feministas reconocidos públicamente, lo cual, al ser el Movimiento Feminista su canal natural de sociabilización en el marco de la oposición a la dictadura, dejó a la agrupación en un relativo estado de aislamiento, al menos en el plano nacional.

Las tensiones subyacentes con el feminismo emergieron en forma de conflicto siempre que existió la posibilidad de que los lazos entre Ayuquelén y otros elementos del Movimiento Feminista tuvieran exposición pública a través de los medios de comunicación u otras plataformas, como ejemplificaremos a continuación en dos casos específicos.

El año 1987, Ayuquelén establece una sociedad con la Casa de la Mujer La Morada con el fin de realizar actividades en su sede y de esa manera lograr mayor publicidad y apertura, además de estrechar sus vínculos con el Movimiento Feminista. A los pocos meses, una entrevista que sus integrantes otorgaron a la

revista de oposición APSI originó un conflicto que provocó la expulsión de la colectiva de la casa.

Las entrevistadas fueron cuatro integrantes de la CLFA, quienes no aceptaron ser fotografiadas ni dar sus nombres reales, apareciendo en cambio con pseudónimos. La periodista Milena Vodanovic las conduce por un recorrido que enfatiza en los aspectos de sus vidas sexuales y afectivas, aunque incluye algunas menciones a los aspectos políticos y organizativos, como la crítica a la heterosexualidad obligatoria y la voluntad de la colectiva de influir en el Movimiento Feminista. Se puede percibir en el artículo que el tema era completamente novedoso, tratarlo resultaba osado, atrevido, el desconocimiento sobre la realidad lésbica era absoluto, la entrevista tiene el tono de una búsqueda de verdad tras un relato mitológico. Al fin y al cabo, aquella publicación fue en sí misma el mayor acto de visibilización lésbica en la historia del país a la fecha.

Una semana después, en el número siguiente de la revista, apareció publicada una carta al director firmada por el Colectivo Coordinador de La Morada, titulada simplemente “Lesbianas II” (otra carta, de una lectora que felicitaba a la revista y a las entrevistadas por su valentía, se llamaba Lesbianas I), en la cual las firmantes se referían en duros términos a la agrupación. Su molestia, explicaban, se debía al tratamiento sensacionalista y superficial que supuestamente habían dado al tema del lesbianismo, lo cual “sólo contribuye a reforzar los prejuicios existentes, atentatorios a los derechos de las personas”, así como al hecho de que, manteniendo su propio anonimato, dieran a conocer sus filiaciones con La Morada, exponiendo a posibles represalias a organizaciones que trabajaban “públicamente por y para todas las mujeres por una sociedad más justa”³¹. Tras este desencuentro, se las convocó a una reunión junto a representantes de otras agrupaciones, ocasión en la que fueron expulsadas de la sede.

Un año después, un grupo del Movimiento Feminista preparó un documento llamado “Demandas de las mujeres a la democracia”, el cual sistematizaba

³¹ Colectivo Coordinador La Morada (1987). *Lesbianas II*. Cartas al director, Revista APSI N°207, Santiago de Chile.

muchos de los contenidos ya presentes en el Pliego de las Mujeres exhibido a la Asamblea de la Civilidad en 1986. El documento se organizaba en 3 ejes temáticos que contemplaban las principales transformaciones legales, políticas y sociales reivindicadas por el feminismo con miras a la democracia: a) Las mujeres en cuanto personas y ciudadanas; b) Las mujeres en cuanto madres y; c) las mujeres en cuanto trabajadoras (Frohmann, 1988). Aquellas propuestas representaban una línea estatista e integracionista, muy distinta a la radicalidad que caracterizaba a gran parte del feminismo, tal vez por motivos estratégicos, tal vez como resultado de las dinámicas de poder internas del movimiento. Además, como era de esperar, no incluían ninguna mención a la problemática de lesbianas y otras identidades no-heterosexuales. Fue publicado en el diario La Época el día 1 de julio de 1988 (Frohmann 1988).

Ayuquelén fue invitada a figurar entre las 22 agrupaciones firmantes, para lo cual se organizó una reunión con María Antonieta Saa, una de las líderes del feminismo institucional y miembro del Colectivo Coordinador La Morada al momento del conflicto del año anterior. En aquella instancia, se generó una discusión sobre el nombre con el cual debía figurar la colectiva: las integrantes de Ayuquelén exigían aparecer con su nombre completo, Colectiva Lésbica Feminista Ayuquelén, y la representante del feminismo proponía que firmaran con el más neutro Colectiva Ayuquelén. Nuevamente la visibilización de la identidad lésbica estaba en el núcleo de las tensiones. Finalmente, prevaleció la postura de Saa por sobre la voluntad de las activistas lésbicas, quienes, según relatan, se enteraron solo al momento de comprar el diario que su nombre había sido cercenado (Susana Peña en Cerda, 2012: 146).

A partir del análisis de ambos casos descritos, podemos concluir que la identidad no-heterosexual de Ayuquelén era fuente de exclusión hacia ellas por parte del Movimiento Feminista, pues este no deseaba figurar públicamente junto a las lesbianas. Esto seguramente sucedía por temor a fortalecer el mito según el cual todas las feministas son lesbianas, lo cual amenazaba con hacerlas víctimas del enorme estigma social que conllevaba la homosexualidad femenina. Este

fenómeno es observado por Mogrovejo (2000) en toda América Latina. Los temores de las feministas parecen haber sido canalizados a través de la crítica a la supuesta superficialidad y falta de contenido teórico de la agrupación, de ese modo, pese a que el feminismo era la “base de la conciencia lesbiana que Ayuquelén promovía”, la colectiva fue víctima de “una rigurosidad teórica feminista que a la vez y en la práctica no las incluía y que facilitaba la inferiorización de la identidad y práctica política lesbiana” (Hernández, 2011).

2. Las Yeguas del Apocalipsis

En septiembre de 1986, antes de la creación de Las Yeguas del Apocalipsis, Pedro Lemebel subió al escenario de un acto de partidos de izquierdas en la Estación Mapocho de Santiago, usando tacos altos y con el dibujo de un martillo y hoz cubriendo su rostro, y leyó su manifiesto “Hablo por mi diferencia”. En él interpela a la izquierda chilena, acusando la exclusión de la homosexualidad de su utopía, dado el carácter heterosexualmente normado del discurso y la moral revolucionaria imperante, que profundiza la ininteligibilidad de aquellos sujetos que escapan al binarismo de género. Así, buscaba desdibujar la imagen de la hombría revolucionaria, iluminando sus grietas y subrepticios, y develando de ese modo su carácter ficcional o, en palabras de Connell (2005), mostrándola como una *masculinidad hegemónica*.

[...] ¿Existe aún el tren siberiano
de la propaganda reaccionaria?
Ese tren que pasa por sus pupilas
Cuando mi voz se pone demasiado dulce
¿Y usted?
¿Qué hará con ese recuerdo de niños
Pajeándonos y otras cosas
En las vacaciones de Cartagena?
¿El futuro será en blanco y negro?
¿El tiempo en noche y día laboral
sin ambigüedades?
¿No habrá un maricón en alguna esquina

desequilibrando el futuro de su hombre nuevo?
¿Van a dejarnos bordar de pájaros
las banderas de la patria libre?
El fusil se lo dejo a usted
Que tiene la sangre fría
Y no es miedo
El miedo se me fue pasando
De atajar cuchillos
En los sótanos sexuales donde anduve
Y no se sienta agredido
Si le hablo de estas cosas
Y le miro el bulto
No soy hipócrita
¿Acaso las tetas de una mujer
no lo hacen bajar la vista?
¿No cree usted
que solos en la sierra
algo se nos iba a ocurrir? [...]

Además, haciendo uso de la leyenda del barco en el cual el General Carlos Ibáñez del Campo habría mandado a morir a comunistas y homosexuales, realiza una crítica al Movimiento de Derechos Humanos por los crímenes a travestis, prostitutas y homosexuales que no considera en sus luchas:

¿Qué harán con nosotros, compañeros?
Nos amarrarán de las trenzas en fardos
con destinos a un sidario cubano?
Nos meterán en algún tren de ninguna parte
Como en el barco del general Ibáñez
Donde aprendimos a nadar
Pero ninguno llegó a la costa
Por eso Valparaíso apagó sus luces rojas
Por eso las casas de caramba
Le brindaron una lágrima negra
A los colizas comidos por las jaibas

Ese año que la Comisión de Derechos Humanos no recuerda.

En el año 1989, ya como colectivo de arte político, Las Yeguas del Apocalipsis realizaron la acción titulada “¿De qué se ríe presidente?”. En ella, irrumpieron sin ser invitados en el Teatro Cariola de Santiago, en un acto organizado por el equipo del futuro presidente Patricio Aylwin con el fin de promover las políticas culturales a realizar en su gobierno. En esa ocasión, aparecieron travestidos con “abrigo, taco y corsé”³² y subieron al escenario desplegando un lienzo con la consigna “Homosexuales por el cambio”. El objetivo de la acción era tensionar “las exclusiones/inclusiones sobre las que se levantaría la tarima de la nueva cultura democrática”. La reacción de la audiencia fue de risa y “superficial aceptación”, como si se tratara de niños llevando a cabo una pequeña anécdota cómica en medio de cosas de grandes, pues “para construir hegemonía” la clase política en formación necesitaba “al menos en apariencia, incluir a todos los sectores” (Carvajal, 2013: 10). Pero ante esa reacción normalizadora, Las Yeguas volvieron más incisiva su provocación, al acercarse a Ricardo Lagos (quien 11 años después sería presidente de Chile) y besarlo en la boca. Finalmente, cuando salieron de la vista pública, los homosexuales irruptores fueron rudamente expulsados del evento. Tiempo después, Lemebel relató que Mariana Aylwin, hija de Patricio, le habría dicho “¿Por qué le hicieron esto a mi papá? Ahora la derecha va a decir que mi papá apoya a los homosexuales” (Lemebel en Contardo, 2011: 264).

Meses antes habían intentado una intervención idéntica en un acto del Partido Comunista en el Estadio Santa Laura, pero aquella vez fueron interrumpidos violentamente por un grupo de las Juventudes Comunistas antes de poder llegar a la tarima a desplegar su lienzo, “interrupción y no expulsión, puesto que no es posible expulsar a aquel que nunca ha pertenecido” (Carvajal, 2013: 10). Sobre esa experiencia publicaron una nota en el número 16, de agosto de 1989, de la

³² Yeguasdelapocalipsis.cl. 1989/ ¿De qué se ríe presidente?

opositora revista Trauko: “[...] ¡En el partido no hay maricones! Nos gritaron casi con miedo [...]”, reclamaban Las Yeguas.

El 12 de octubre de ese mismo año, llevaron a cabo la acción “La Conquista de América” en un espacio facilitado por la Comisión de Derechos Humanos. En ella, ambos aparecieron con el torso desnudo y un *walkman* adosado al pecho, y bailaron una cueca que solo ellos escuchaban, a pies descalzos y sobre un mapa de América Latina cubierto de trozos de botellas de *Coca-Cola*, que se fue tiñendo paulatinamente con su sangre. Así, citaban la *cueca sola* bailada por las viudas de los desaparecidos por la dictadura, a la vez que hacían alusión al SIDA y a las violaciones de Derechos Humanos realizadas contra homosexuales y silenciadas por las organizaciones de lucha contra la dictadura, toda vez que referían a la doble colonización de la región en el día que se conmemora la llegada de los europeos a América (Carvajal, 2012: 3).

La identidad *loca*, travesti y lumpen de Las Yeguas del Apocalipsis resultaba aún más amenazante para la izquierda y oposición a la dictadura que el lesbianismo de Ayuquelén, pues su contenido subversivo de la norma sexual saltaba a la vista de forma mucho más visceral y estética, lo cual resaltaba su carácter de ininteligibilidad desde los códigos binarios de género imperantes. Por eso, fueron constantemente marginados de los espacios en los que participaron. Pero ellos hicieron suya esa exclusión, provocándola con sus acciones para después remarcarla satíricamente, pues a diferencia de Ayuquelén nunca buscaron una colaboración permanente o algún tipo de representación en los espacios de la oposición. La marginación era algo que estaba presupuesto en las acciones de Las Yeguas, la necesitaban para poder luchar desde lo estético contra ella, y muchas veces constituía un requisito para poder lograr el impacto que buscaban. Así era el soporte que eligieron para llevar a cabo su acción política.

b. . Nacimiento de una red sumergida

La marginación de Ayuquelén y Las Yeguas del Apocalipsis del resto del Movimiento Social de Oposición no fue puramente fuente de dificultades, sino también de oportunidades. A la vez que Las Yeguas del Apocalipsis jugaban política y estéticamente con su rol de excluidos, Ayuquelén comenzaba a “alejarse de las feministas y a comprender que tenían que armar una lucha propia, sin alejarse, claro está de las bases del feminismo” (Montecinos en Hernández, 2011). Así, lentamente, de forma subterránea, ambas organizaciones empezaron a tejer lazos entre sí, con otras organizaciones que fueron emergiendo gracias al ejemplo que habían dado y con diversas personas con las que existía solidaridad política, lesbianas en su mayoría, en el caso de Ayuquelén, y travestis, trabajadoras sexuales, lesbianas y feministas, en el caso de Las Yeguas del Apocalipsis. Comenzó así a tejerse un campo de sociabilización política autónomo del resto de los movimientos sociales, la latente red sumergida (Melucci, 2009) del Movimiento de Disidencia Sexual en Chile.

Aquél fue un proceso invisible, indocumentado. Sabemos de la relación de amistad y solidaridad entre Las Yeguas y las lesbianas de Ayuquelén, sabemos de las acciones que el dúo realizó en conjunto con travestis y trabajadoras sexuales del barrio San Camilo³³, sabemos del contacto entre Lesbianas En Acción (LEA) de Concepción y las lesbofeministas de Santiago, sabemos de la casilla de correo con la que Ayuquelén se comunicaba con lesbianas de todo el país. Todos esos son indicios de la hipótesis que estamos planteando, pero hay un hecho en particular, un breve gesto, que por su valor simbólico nos parece tremendamente decidor.

Estamos en noviembre de 1991, ya en democracia, en el Primer Congreso Homosexual Chileno organizado por el antropólogo Cristián Rodríguez junto al naciente Movimiento de Liberación Homosexual (MOVILH). Al evento, que se realiza en la ciudad de Coronel, han asistido “más de 30 homosexuales y

³³ Véase Yeguasdelapocalipsis.cl, 1989 / *La Última Cena de San Camilo*.

lesbianas de distintos puntos del país”, representantes de diversas organizaciones y también personas individuales. Entre las agrupaciones representadas se encuentran Las Yeguas del Apocalipsis y Ayuquelén. Comienza el congreso y rápidamente la asistencia se enfrasca en acaloradas discusiones, en las cuales parecen formarse dos bandos contrapuestos. Las tensiones siguen subiendo, hasta que en un momento Las Yeguas del Apocalipsis y las lesbianas de Ayuquelén se ponen de pie y, tras acusar al MOVILH de “pretender hegemonizar la lucha homosexual”, se proclaman como “fundadoras de la lucha homosexual chilena” (Robles, 2009).

¿Qué nos dice esta historia? En primer lugar, que para ese entonces ya se había construido una fuerte identidad compartida entre Las Yeguas y Ayuquelén, la cual les permitía pensarse como un *nosotros*. Luego, que tenían conciencia de pertenecer a un campo de sociabilización política propio, centrado en la identidad no-heterosexual. Por último, que su *cultura social* era diferente a la del movimiento homosexual que en ese momento nacía nucleado en el MOVILH.

1. Estado de la cuestión

La tarea de escribir la historia de la lucha por las identidades no-heterosexuales en Chile ha sido dominada por los miembros del primer MOVILH. De hecho, autores bien conocidos como Víctor Hugo Robles, Juan Pablo Sutherland y Héctor Núñez coincidieron en aquella organización. Las voces de lesbianas, *locas* y otros sectores del movimiento se encuentran completamente sub-representadas, en parte producto de la exclusión que siempre han sufrido, en parte porque no existen escritos que abarquen toda la trayectoria del activismo LGBT en Chile, como el de Robles (2009), desde esas perspectivas. Trabajos de autores/as como Hernández (2011), Riquelme (2003; s/a) y Rivas (2010, 2011) no han pretendido hacer una historia total de aquél amplísimo espectro de acción colectiva, o en algunos casos sencillamente no están acabados.

Esto ha producido una distorsión en el relato de aquellas luchas, pues la subjetividad de los actores que lo han producido ha tendido a objetivarse. Así,

como pudimos establecer en la introducción a esta investigación, Ayuquelén y Las Yeguas del Apocalipsis han sido pensadas tan solo como antecedentes del movimiento LGBT en Chile, el cual se iniciaría de forma casi *sui géneris* en junio del año 1991 con la fundación del MOVILH. En esto coinciden Robles (2009), quien al capítulo donde relata la creación del MOVILH le coloca el elocuente título “La emergencia del movimiento homosexual”. Sutherland, quien escribe que es “la primera organización que nace con el perfil político de un trabajo pro-derechos civiles de las minorías sexuales” (2009: 55) y Núñez, quien argumenta que con ellos “comienza la articulación del discurso de visibilidad” (2003: 72). También Contardo (2011), quien sobre Ayuquelén plantea que es “el primer registro certero de activismo homosexual en el país con un sello político” y de Las Yeguas del Apocalipsis que hicieron “de la propia homosexualidad un discurso político y del transformismo un gesto disidencia público”, pero aun así escribe que con el MOVILH aparecen “demandas sociales que habían quedado relegadas [durante la dictadura] por la urgencia política del minuto”.

Pero lo que más nos llama la atención en la bibliografía existente, es la ausencia de un análisis sobre los cambios y continuidades que representa el surgimiento y consolidación del MOVILH respecto a lo hecho tan solo unos años antes por Las Yeguas y Ayuquelén. Es decir, no es tan solo que la valoración del rol histórico de estas dos organizaciones sea muchas veces ambigua, sino que se pretende dibujar una línea continua entre estas y el activismo *gay* de los noventa sin tomar suficiente nota de sus discontinuidades, creemos que eso merece una revisión crítica.

2. Discontinuidades (El ascenso de lo *gay*)

En el apartado sobre Las Yeguas del Apocalipsis del capítulo anterior revisamos la crítica del dúo a la figura en ascenso del *gay*, en tanto homosexualidad acrítica y de mercado, surgida en los márgenes (pero no al margen) de la *revolución capitalista* (Moulain, 2002) de la dictadura. ¿Es posible decir que es esta la figura que emerge al espacio público con el surgimiento del MOVILH? Consideremos algunos antecedentes:

- a) El MOVILH aparece en 1991, en momentos en que se lleva a cabo la reconstrucción democrática pactada con el saliente régimen dictatorial. Es un contexto en el que se está definiendo sobre que inclusiones y exclusiones será construida la *democracia*, cuáles mecanismos serán considerados legítimos para ejercerla y cuáles no. En ese escenario, el foco de la acción colectiva vuelve a ponerse en el Estado, y distintos actores sociales establecen canales de negociación con la institucionalidad, tensionando sus propias dinámicas de poder. Para el caso de las identidades no-heterosexuales, el MOVILH llega a suplir esa necesidad de intermediación.
- b) La mayoría de los primeros integrantes de la agrupación fueron anteriormente luchadores contra la dictadura, en instancias partidarias y/o sociales. Casi todos eran hombres homosexuales (Robles, 2009).
- c) Existían diversas tendencias al interior del MOVILH histórico, las que producían tensiones que, de hecho, eclosionaron entre 1996 y 1997 con la expulsión de Rolando Jiménez³⁴ y la fusión de MOVILH y el Centro Lambda Chile en el Movimiento Unificado de Minorías Sexuales (MUMS)³⁵. En la práctica, el ala *radical* se oponía al ala *conservadora*, siendo el principal foco de conflicto la estigmatización de “lesbianas, travestis, seropositivos y locas”³⁶ al interior de la agrupación, mas no los mecanismos estatistas de acción política. Era el ala conservadora, a través de la figura de Jiménez, la que tenía mayor representación, tanto en la prensa como institucionalmente.
- d) Pese a los acercamientos que tempranamente tuvo con el feminismo autónomo chileno, sobre todo desde el *ala radical*, el MOVILH no se planteó objetivos derivados de problemáticas feministas, es decir, de la crítica sistemática al patriarcado o - menos aún - a la norma heterosexual. Tal como sucedió con los partidos de la Concertación por la Democracia, su acción no se

³⁴ Hablamos de “MOVILH histórico”, pues Jiménez sigue utilizando ilegítimamente la sigla hasta el día de hoy (Robles, 2009).

³⁵ Hoy llamado “Movimiento por la Diversidad Sexual”, aunque mantiene la sigla MUMS.

³⁶ Entrevista realizada a Víctor Hugo Robles. 24 de febrero de 2015. UARCIS, Santiago de Chile.

orientaba a una reestructuración global de la sociedad, sino que al juego dentro de la estructura ofertada por el marco vigente. Es por eso que podemos hablar de una postura *integracionista*. Si mantuvo ciertas alianzas con el feminismo, fue con aquel que “opera dentro de la lógica estatal”³⁷, el feminismo institucional (integracionista).

Por lo anteriormente expuesto, podemos concluir que con el surgimiento del MOVILH y su posicionamiento como intermediario legítimo con el Estado y la opinión pública, se visibiliza una homosexualidad masculina, que no es crítica con el modelo heterosexualmente normado ni con el sistema neoliberal en general, pues busca integrarse a este sin provocar transformaciones de fondo en su seno. Entonces, no es disparatado pensar en el ascenso del *gay* de Las Yeguas del Apocalipsis, aquella homosexualidad “higienizada”³⁸ que “acuña su emancipación a la sombra del capitalismo victorioso” (Lemebel en Arboleda, 2010: 5). La invisibilización de lesbianas, travestis y todo aquel que no sea “coherente en términos de lo que está esperando ese modelo al cual yo quiero integrarme”³⁹, es tan solo la otra cara de la misma moneda. Entonces, ¿es posible colocar al MOVILH en la misma línea de tiempo con Ayuquelén y Las Yeguas del Apocalipsis?

3. Genealogías diferenciales

Sí y no. Sí, pues evidentemente las 3 organizaciones comparten un campo de acción definido por la identidad colectiva no-heterosexual, es decir, son parte de un mismo movimiento social *total* (Raschke, 1994: 130) de acción política LGBT. No, porque nos parece necesario diferenciar movimientos sociales parciales dentro de ese campo mayor. Establecer *genealogías diferenciales*, ya no tan solo de la disidencia sexual latinoamericana respecto a la teoría *queer* norteamericana, como han propuesto Maristany (2008), Rivas (2011b) y Carvajal (s/a), sino también de la *disidencia sexual* - como movimiento subversivo - respecto a la

³⁷ Entrevista realizada a Toli Hernández. 7 de marzo de 2015. Plaza Yungay, Santiago de Chile.

³⁸ Ídem.

³⁹ Ídem.

lógica integracionista de un movimiento que, en oposición, proponemos llamar de *diversidad sexual*.

Hernández (2011) alude tácitamente a una estructura de movimientos *parciales* distinta, en la cual aparece un movimiento específicamente lésbico, el cual comenzaría con Ayuquelén. Esta interpretación es más certera que la nuestra en muchos sentidos - y definitivamente lo es desde la perspectiva de muchas activistas lésbicas que reivindican una lucha propia - pero tiene el defecto de ocultar las redes tejidas entre lesbianas y otras identidades excluidas por el movimiento homosexual integracionista. Una solución a este problema podría ser pensar al Movimiento Lésbico como *parcial* al de Disidencia Sexual, pero eso puede dar la impresión de una subordinación de uno al otro, por lo que puede que lo mejor sea identificarlos como campos de acción distintos pero interseccionados.

Aparece otro problema por el uso de la categoría *Disidencia Sexual*, la cual además de resultar anacrónica a las organizaciones en cuestión - pues no fue usada en Chile hasta muchos años después - es reivindicada contemporáneamente por una escena muy bien delimitada, la cual está nucleada principalmente en torno a la Coordinadora Universitaria de Disidencia Sexual (CUDS) (Rivas, 2011b). Nuestra intención con el uso de ese concepto, lejos de pretender homogenizar las luchas lésbicas, travestis, posfeministas y *queer/queir* de los últimos 30 años, es darle su justo peso histórico a la labor de las primeras organizaciones disidentes, independiente de las diferencias y tensiones que puedan existir dentro del campo de acción que a partir de ellas se haya desarrollado.

Rivas propone un modelo historiográfico similar, según el cual ante el agotamiento y fracaso de la “homosexualidad de Estado”, entendida como el “modelo de activismo sexual hegemónico en la postdictadura local” (2011:5), surge la Disidencia Sexual, la cual desplaza “la lucha contra la homofobia y la discriminación hacia una resistencia activa contra un régimen de poder heteronormativo” (2011: 8), abriendo “un margen de productividad crítico inusitado frente al desgaste que significaría la ritualización de ese fracaso en las prácticas

de colectivos más jóvenes y radicales” (2011: 7). Nosotros proponemos que aquella radicalidad, lejos de aparecer *sui generis* por el puro agotamiento de la vía institucional, se había comenzado a gestar 15 años antes, en plena dictadura, y tan solo esperaba el momento adecuado para despertar.

V. CONCLUSIONES

A partir de los resultados de esta investigación podemos concluir que Ayuquelén y Las Yeguas del Apocalipsis ocuparon lugares de marginalidad en la oposición a la dictadura y sus movimientos sociales. Lo demuestran las trayectorias de ambas organizaciones, en donde las tensiones, los conflictos y la exclusión fueron elementos constantes en su relación con el universo de actores sociales que las circundaban. Nunca dejaron de ser empujadas hacia las periferias de la sociabilidad de la resistencia - salvo en aquellas ocasiones en las cuales ellas mismas se posicionaron voluntariamente en ese lugar - y fueron invitadas a figurar públicamente junto a los movimientos sociales solo a condición de ocultar aquellos elementos que resultaban disruptivos para estos, lo cual nunca accedieron a hacer.

Hemos visto que las identidades colectivas no-heterosexuales que tejieron chocaron con las otras identidades de la oposición, y que los grandes discursos democratizantes de la época no incluían a los sujetos que estas agrupaciones representaban⁴⁰. Sin embargo, queda la tarea de incursionar en las formas particulares en las que este choque de identidades se materializó históricamente desde el punto de vista opuesto al de esta investigación, el de los movimientos sociales. Para ello, será necesario realizar un análisis detallado de esas identidades colectivas y de cómo fueron puestas en tensión por el contacto con elementos exógenos a sus marcos de inteligibilidad.

La observación del surgimiento y expansión de la solidaridad entre Las Yeguas y la CLFA, nos permitió concluir que su condición marginal ayudó a que formaran una cultura social propia y compartida, la cual - lejos de ser la pura prehistoria de algo - constituye el comienzo de un movimiento social en sí mismo. Aquello fue posible gracias a la aplicación de la teoría elaborada por Antonio Melucci para

⁴⁰ Nos referimos a una representación simbólica, no a una lógica de representatividad política.

definir los procesos de sociabilización que dan sentido al surgimiento de acciones colectivas de protesta en el espacio público.

De ese modo, no tan solo descubrimos la existencia de un movimiento LGBT en los ochenta en Chile, sino que pudimos constatar que aquel es distinto al que surge el año 1991 en torno al Movimiento de Liberación Homosexual - aunque ambos forman parte de un mismo movimiento “total” - pues busca transformaciones estructurales en la sociedad, versus el carácter integracionista del discurso del MOVILH. Aquella distinción no es menor, pues implica la construcción de identidades colectivas completamente diferentes. De ahí que, anacronía aparte, el primero pueda llamarse de “disidencia sexual” y el segundo de “diversidad sexual”.

Esperamos que esta publicación fomente la investigación de las otras organizaciones LGBT formadas a fines de los ochentas en Chile, sobre las cuales no se conoce prácticamente nada, conservando de nuestro trabajo el énfasis en los componentes simbólicos que permiten la movilización social. A la larga, aquellos esfuerzos debiesen ayudar a formar un corpus más crítico y completo sobre las luchas de las identidades no-heterosexuales en Chile, en donde estén mejor representadas sus múltiples subjetividades.

VII. BIBLIOGRAFÍA

ARBOLEDA, Paola (2010). *¿Ser o estar “queer” en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemebel, Perlongher y Arenas*. Iconos, Revista de Ciencias Sociales, Num. 39. Quito, Ecuador.

BERRUETA, Gonzalo (2012). *Discurso público de organizaciones homosexuales en Chile: construcción identitaria y proceso de expresión*. Memoria para optar al doctorado, Universidad Complutense de Madrid.

BUTLER, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, España.

CAMPERO, Guillermo (1985). “Luchas y movilizaciones sociales en la crisis: ¿se constituyen movimientos sociales en Chile?: Una introducción al debate”. En CLACSO-UNU. Los movimientos sociales y la lucha democrática en Chile. ILET, Santiago de Chile.

CARVAJAL, Fernanda (2012). *Yeguas del Apocalipsis. La intrusión del cuerpo como desacato y desplazamiento*. Carta, Primavera-Verano 2012.

CARVAJAL, Fernanda (2013). “Prácticas artísticas de disidencia sexual y perturbaciones sobre los signos de la izquierda política” en VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

CARVAJAL, Fernanda (s/a). *Arte y disidencia sexual durante la transición democrática en Chile: Las Yeguas del Apocalipsis y la noción de travestismo como categoría de inscripción. Avance de Investigación*. UBA-CONICET, Buenos Aires, Argentina.

CERDA, Karelia (2012). *Lesbofeminismo y oposición a la dictadura en Chile: El caso de Ayoqueñén, 1983 a 1989* en “La dictadura en Chile: Cambios y

resistencias desde la perspectiva de la Historia del Tiempo Presente”, tesina de grado licenciatura en historia, Universidad de Chile.

CONNELL, R.W y MESSERSCHMIDT (2005), James. *Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept*. Gender Society Vol. 19, N° 6.

CONTARDO, Óscar (2011). *Raro: una historia gay de Chile*. Planeta, Santiago.

ELTIT, Diamela (2008). *La plenitud de la apariencia*. Revista Iberoamericana, Vol. LXXIV, Num. 225.

ESPINOZA, Vicente (1985). “Los pobladores en la política” en CLACSO-UNU. *Los movimientos sociales y la lucha democrática en Chile*. ILET, Santiago de Chile.

FROHMANN, Alicia (1988). *Demandas de las mujeres a la democracia*. Revista Mensaje N°371, Chile.

GAMBOA, Andrea y PINCHEIRA, Iván (2009). *Organizaciones juveniles en Santiago de Chile. Invisibles_Subterráneas*. LOM, Santiago de Chile.

GARCÉS, Mario (2004). *Los movimientos sociales en el siglo XX: balance y perspectivas*. Política, núm. 43, primavera, 2004, pp. 13-33. Universidad de Chile, Santiago de Chile.

GAVIOLA, Edda; LARGO, Eliana y PALESTRO, Sandra (1994). *Una historia necesaria. Mujeres en Chile: 1973 – 1990*. Santiago de Chile.

GUILLAUDAT, Patrick y MOUTERDE, Pierre (1998). *Los movimientos sociales en Chile, 1973-1993*. LOM, Santiago de Chile.

HERNANDEZ, Toli (2011). *Inicios del Movimiento Lésbico: tensiones con el heterocentrismo*. Pluma y Pincel. [Revisado en línea en marzo de 2015]

JENKINS, J. Craig (1994). *La teoría de la movilización de recursos y el estudio de los movimientos sociales*. En Zona Abierta 69 (1994). Editorial Pablo Iglesias, España.

KIRKWOOD, Julieta (1982). *Feminismo y participación política en Chile*. FLACSO, Santiago de Chile.

KIRKWOOD, Julieta (1990). *Ser política en Chile. Los nudos de la Sabiduría Feminista*. Cuarto Propio, Santiago de Chile.

LEMEBEL, Pedro (1996). “Manifiesto. Hablo por mi diferencia” en *Loco Afán*. LOM, Santiago de Chile.

LEMEBEL, Pedro (1998). “Las Amazonas de la Colectiva Lésbica Feminista Ayuquélén” en *De perlas y cicatrices*. LOM, Santiago de Chile.

MARAVALL, Javier (2012). *Las mujeres en la izquierda chilena durante la Unidad Popular y la dictadura militar (1970 – 1990)*. UAM, Madrid, España.

MARISTANY, J (2008). *¿Una teoría queer latinoamericana?; postestructuralismo y políticas de la identidad en Lemebel*. Revista Lectures du Genre, N°4. [Revisado en línea en septiembre de 2015]

MELUCCI, Alberto (1994). *Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales*. Zona Abierta 69. Editorial Pablo Iglesias, España.

MELUCCI, Alberto (2009). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México, Centro de estudios Sociológicos, México.

MONTECINOS, Erika (2014). *Mónica Briones: el otro caso Zamudio*. Diario El Dinamo, 10 de julio, Chile.

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

MOULIAN, Tomas (2002). *Chile Actual. Anatomía de un mito*. LOM, Santiago.

MUNIZAGA, Giselle (1988). *El Discurso Público de Pinochet. Un análisis Semiológico*. CESOC/CENECA. Santiago de Chile.

NÚÑEZ, Héctor (2003). “La representación de lo gay en la sociedad homofóbica” en *Varones: entre lo público y la intimidad*, Olavarría, José y Márquez, Arturo (Ed.). FLACSO, Chile.

OJALVO, Álvaro (2008). *Nosotros, los chilenos: Masculinidad hegemónica y homosexualidad masculina en el Chile Contemporáneo (1973 – 1998)*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Universidad Finis Terrae, Chile.

ORELLANA, Patricio y HUTCHISON, Elizabeth Q. (1991). *El Movimiento de Derechos Humanos en Chile, 1973 – 1990*. CEPLA, Santiago de Chile.

PÉREZ Ledesma, Manuel (1994). *Cuando lleguen los días de la cólera (Movimientos sociales, teoría e historia)*. Zona Abierta 69. Editorial Pablo Iglesias, España.

QUIROGA, Patricio (1998). *Las jornadas de protesta nacional. Historia, Estrategias y Resultado (1983 – 1986)*. Encuentro XXI, año 4, N° 11. [En línea www.archivochile.com, revisado en agosto de 2015]

RASCHKE, Joachim (1994). *Sobre el concepto de movimiento social*. Zona Abierta 69. Editorial Pablo Iglesias, España.

RÍOS, Marcela; GODOY, Lorena; GUERRERO, Elizabeth (2003). *¿Un nuevo silencio feminista? La transformación de un movimiento social en el Chile posdictadura*. Cuarto Propio, Santiago de Chile.

RIQUELME, Cecilia (2003). *Identidad lésbica: una mirada histórica*. II Semana cultural de la Diversidad sexual. Museo Nacional de Antropología, México.

RIQUELME, Cecilia (s/a). *Organizaciones de lesbianas en América Latina y el Caribe*.

RIVAS, Felipe (2010). *La disidencia sexual y el devenir político de la CUDS*. [En línea feliperivas.blogspot.com, revisado en marzo de 2015]

RIVAS, Felipe (2011). *De la homosexualidad de Estado a la Disidencia Sexual: Políticas sexuales y postdictadura en Chile*. Tercer Circuito de Disidencia Sexual, CUDS, Santiago de Chile. [En línea www.bibliotecafragmentada.org, revisado en julio de 2015]

RIVAS, Felipe (2011b). “Diga “queer” con la lengua afuera” en *Por un feminismo sin mujeres, fragmentos del Segundo Circuito de Disidencia Sexual*. CUDS, Santiago.

ROBLES, Víctor Hugo (2009). *Bandera Hueca*. [Revisado en línea en 2014 y 2015]

SALAS, Fabio (1989). *Las Yeguas del Apocalipsis*. Revista Cauce, 1 al 7 de mayo de 1989, Chile.

SALAZAR, Gabriel y PINTO, Julio (1998). *Historia Contemporánea de Chile I: Estado, legitimidad y ciudadanía*. LOM, Santiago de Chile.

SALAZAR, Gabriel y PINTO, Julio (1999). *Historia Contemporánea de Chile II: Actores, identidad y movimiento*. LOM, Santiago de Chile.

SALAZAR, Gabriel y PINTO, Julio (2002). *Historia Contemporánea de Chile V: Hombría y feminidad*. LOM, Santiago de Chile.

SALAZAR, Gabriel (2012). *Movimientos sociales en Chile*. Uqbar Editores, Santiago de Chile.

SUTHERLAND, Juan Pablo (2009). *Nación Marica*. Prácticas culturales y crítica activista. Ripio Ediciones, Chile.

VALDÉS, Teresa y WEINSTEIN, Marisa (1993). *Mujeres que sueñan. Las organizaciones de pobladoras en Chile 1973-1989*. Flacso, Santiago de Chile.

VODANOVIC, Milena (1997). *Colectivo Ayuquelén. “Somos lesbianas por opción”*. Revista APSI N°206, Santiago de Chile.

VI. ANEXOS

a. Entrevista a Toli Hernández

7 de marzo de 2015. Plaza Yungay, Santiago de Chile.

TH: [...] El conflicto para mi es fundamental, yo no puedo creer en organizaciones que sean planitas, ahí tenís que dudar, lo que está muy ordenadito entonces está hablando de ciertas hegemonías y de un montón de cuestiones que se están cruzando. Entonces lo importante para nosotras es superar esos conflictos y generar entre comillas una institucionalidad democrática que se anticipé a los conflictos o que genere mejores formas de resolución de esas cuestiones que se han vivido antes y que como lesbofeministas hemos visto a través de los tiempos, las superestructuras en términos de lo que fue la coordinadora del 1994, o lo que fue el Bloque Lésbico del 2007, que siguen cruzándose por estos grupos que de pronto se organizan, se genera una superestructura que coordina distintos grupos pero comienzan las tensiones y después no son capaces de superar esos conflictos y que en general las quiebran.

IS: ¿Hay otras historias lesbofeministas en los ochentas en Chile fuera de la de Ayuquélén?

TH: [...] en el 1984 yo creo que se mezcla mucho entre todo lo que es lucha contra la dictadura, entonces percibo, sin hacer un estudio todavía sobre eso, que los grupos estaban mucho más compactos, en términos de las luchas que tenían, una cosa tenía que ver con la recuperación democrática, porque eso es muy interesante en Ayuquélén, lesbofeministas en plena dictadura, no estamos hablando pos-dictadura que ya viene otro proceso en términos de movimientos identitarios y todo. Entonces ahí yo creo que había un cuento que era bastante más compacto, que fue como tratar de aglutinar, juntar gente, de comenzar a participar, a generar encuentros entre ellas, de ir detectando también las

cuestiones que de pronto se percibían, puta si estamos siendo oprimidas, pero ya en lo concreto, en términos de relaciones no solo entre las amigas, porque siempre hay espacios de encuentro, pero ya políticamente se arma de otra forma la cosa, surgieron las necesidades de salud, ya cuestiones así de derechos sociales [...].

IS: ¿Cuál es la importancia política que le atribuyes a Ayuquelén en los ochentas?

TH: Primero que todo, ellas abren una puerta que es política, politizar el cuerpo lesbiano respecto de esta dictadura, es recoger esto de *democracia en el país y en la casa*, recoger ese llamado de manera concreta para el cuerpo lesbiano, comenzar a articular desde esa disidencia, generar ese engranaje, y esa puerta política me parece que es fundamental, que no era una cosa así de: chucha, la *huevía*, pobrecitas que somos que nos matan, sino que generar una respuesta resistente y con intervenciones, a través de la historia a uno le pueden gustar o no gustar esas intervenciones pero fueron absolutamente necesarias y súper validas porque todo se da en contexto. Para algunas podría ser, para las más radicales: es que trabajaron con financiamiento extranjero. Estamos hablando de un contexto súper distinto al que estamos viviendo ahora. Y esa es una de las cosas que me parece fundamental, poner a disposición todo eso a través de lo que es una articulación política de grupos que estaban completamente invisibilizados, porque finalmente nosotros veníamos de una lógica que era solamente de clase, estábamos en la recuperación democrática y el pueblo y la *huevía*, entonces estas primeras semillas que se estaban articulando fuertemente por lo menos en este país respecto de lo que sería pos-dictadura, esta lucha segregada, como ya la clase, la raza, el género, la sexualidad. Yo creo que las chiquillas, y su mismo nombre lo dice eso me parece muy interesante también, no entran con un cuento como: ¡lesbianas y el cuerpo! en el 1984, sino que ya estaban, y que es muy parecido a lo del Frente Homosexual en Argentina, ellas nacen con un cuento de sexualidad y de clase también, que no es una lucha desagregada, y que además de eso, tangencialmente, yo no podría decir eso lo tendrías que investigar con ellas, están incorporando un componente que es de raza en esta articulación que

es el enfoque como más de entrecruzamiento. [...] Yo no sé si en algún momento se habrán vinculado de una manera más concreta o más metodológicamente vinculada al tema raza, pero si me parece que había un latir respecto de ese entrecruzamiento, porque los discursos de las cabras igual tenían que ver con el entrecruzamiento súper claro respecto de la sexualidad y respecto de la clase, y no como compartimentos separados, no se trata de: ¡ya, vamos, ahora somos lesbianas y luchamos por la clase por este lado!, pero por ese lado de la sexualidad, sino que somos un sujeto, un cuerpo de violencias múltiples y que en la medida en la que nosotros podamos abordarlas así entrecruzadamente me parece que hay un montón de posibilidades, no se trata de que no puedas abordarlas separadamente, pero si hay que entender esta visión integrada, porque finalmente nos enseñaron a pensar desagregadamente la violencia, y cuando tú piensas desagregadamente y operas sobre solo una variable de exclusión lo que te pasa es que te queda una pata coja.

IS: Las Yeguas del Apocalipsis también hacen un poco eso, ¿no?, entrecruzar clase, sexualidad y género.

TH: Claro, Pedro yo creo que fue genial en ese sentido, venían con ese cuento muy fuerte, basta pensar en el cuento del manifiesto también. Ahí hay una consideración que se hace respecto de las cabras y respecto del Pedro y de Las Yeguas es que había un componente político también, no eran chiquillos: puta, estoy en la casa, yo soy colita y salí a la calle por esto. Sino que hay una historia política, las cuestiones se van construyendo y eso va alimentando los discursos, las prácticas.

IS: Históricamente, ¿Cuál es la importancia política de Las Yeguas del Apocalipsis?

TH: No soy una estudiosa de Las Yeguas, no viví la etapa de Las Yeguas. Pero creo que fundamentalmente tiene que ver con este elemento, este dispositivo, creo que soy poco generosa, porque, ponte tú, yo podría hablar de contraculturalidad, que es un elemento como súper tocado para Las Yeguas, pero

es la misma contraculturalidad que yo le puedo construir a las Ayuquelén, que es finalmente que tu estas contra una idea que es hegemónica y que es súper hegemónica respecto a lo que es la sexualidad [...]. Tiene que ver con una apuesta que es absolutamente romántica, lúcida, inteligente, como que cambia el paradigma en términos de la intervención política, que es esa intervención que de algún modo muchas de nosotras recogemos también, que es ponerte en juego, no es: ya, chiquillas, juntémonos, vamos a tener un taller de salud porque tenemos que reconocer nuestro cuerpo, y ahí claro vamos aprendiendo y vamos construyendo, pero esta intervención dice algo y te deja hueviado, remece el espacio, remece el piso. Tiene que ver con esa valentía maravillosa de dos colas haciendo eso, con la escritura del Pedro que era maravillosa también, que sentó la base en términos de los noventa, yo era una pendeja que leía al Pedro y decía: ese es mi otro, y era un otro que no era hegemónico, yo quiero ser como ese otro pero que te moviliza también a tratar de ir construyendo de la misma manera y que sabias que era totalmente contra-hegemónica. Yo creo que esas cosas son absolutamente simbólicas pero concretas, arman, marcan espacio y, vuelvo a insistir, una de las cosas que a mí más me conecta es precisamente eso de ponerte en juego. Hay un ejercicio que yo de repente lo pongo, que siempre hacemos, te invitan a lugares y que se yo, entonces siempre depende de lo que te pregunten uno pone el ejercicio [...] Entonces uno les pregunta: imaginen un gay; entonces levanten la mano, ¿era negro?, ¿era gordo?, ¿era así?, entonces la gente en ese momento se da cuenta de cómo ellos también son agentes de construcción, y esa interpelación me parece que es fundamental, y esa interpelación de una u otra manera lo hicieron estos grupos en ese momento de la historia y son para mi bacanes.

IS: ¿Ese sujeto gay hegemónico cómo surge?

TH: Ese ha sido un discurso y se ha construido a través del poder, de todas las lógicas de poder que existieron desde que se construyó el MOVILH histórico con los sujetos líderes que hasta el día de hoy existen, que levantaron y que en un momento higienizaron todo, la higienización del movimiento homosexual parte en

Chile desde el momento en que emerge ese movimiento, Rolando Jiménez no queriendo asumir a los sujetos VIH, o todas las tensiones que han existido con las lesbianas. Tenía que ser muy correctito porque además en este proceso de pos-dictadura, tu tenías que tener una figura legitimada para poder negociar con el poder, entonces estamos en democracia, pero no sabíamos porque la democracia se estaba armando así, cuales son las lógicas que se construían ahí y en definitiva tan solo eran de negociación e integración a un modelo que no estaba siendo cuestionado en sus bases, porque llego la democracia, pero finalmente seguimos teniendo las mismas redes capitalistas que se afianzaron en el gobierno de Pinocho en los ochenta.

IS: ¿Me puedes hablar un poco más de cómo se construye el sujeto gay hegemónico?

TH: Yo creo que comienzan ya a incidir en un momento un montón de elementos que tienen que ver ya con la escena transnacional, con la llegada de recursos, con como acomodarse a las pautas que referenciaban esos recursos, porque de alguna u otra manera los recursos van construyendo ese sujeto que es necesario. Creo que ahí fue muy importante el cuento del VIH, respecto de cómo llegan los fondos mundiales a inyectar un montón de plata respecto de la epidemia del VIH en ese momento que fue tan *heavy*, que de alguna manera uno podría verlo así como en positivo, porque acá, puedo equivocarme, pero debería haber sido como entre el 1987 y el 1988 que se reúne el primer grupo de gays a partir de un taller de VIH, y de una u otra manera eso también potencia políticamente la organización a partir de la sexualidad con un montón de gente que es muy interesante, que ya venía peleando por la recuperación democrática, entonces cuando ya el cuento recursos en términos de la lógica se vuelve un elemento que es fundamental para la sustentabilidad de las organizaciones, creo que ya es un elemento que es interesante que uno tiene que analizar y profundizar. Esa misma cuestión te hace entrar en las lógicas del poder, creo que existe este proceso de democratización que abre en este discurso súper típico de los noventa, el discurso de la tolerancia, esta cuestión armoniosa de la democracia, está la chiva

integrativa, donde la democracia es armonía, en donde no existe disenso, en donde todos tenemos que ser iguales, ese momento es fundamental en términos de discurso, como base epistemológica [...] Lo que nos sucedió a nosotros es precisamente eso, en esta lógica de ciudadanía, que es una lógica de integración, una lógica muy liberal de integración también, en donde todos tenemos que ser iguales, tener una armonía, lo que produce disenso, lo que produce disrupción, tiene que ser excluido porque si no desarma y desestabiliza esta democracia que tanto nos costó construir, y eso finalmente va sesgando todas aquellas voces y eso a niveles macro y a niveles micro, o sea si estamos en un cuento lesbofeminista o en una organización de diversidad sexual, ¿quiénes van a ser las que en realidad producen la disrupción y la tensión? Las sujetas que no son coherentes en términos de lo que está esperando ese modelo al cual yo quiero integrarme, a ese otro, a ese nosotros que no somos ellos, entonces: las travas [travestis] y las lesbianas, eso es lo que explica también las montones de fugas que hay porque en definitiva estas voces no son consideradas dentro de este proyecto aparentemente transversal, eso es lo que fue el movimiento LGTBI, o sea: vamos a trabajar con lesbianas, etcétera, etcétera, pero finalmente hay unas cuestiones más básicas y concretas, sub-representatividad de las identidades, por lo tanto la lógica que ahí opera es una lógica de identidad gay, que de una u otra manera no tiene que ver con esencialismo de identidades, sino que tiene que ver con la política, las respuestas a las demandas, las disputas de los sentidos, esta democratización del conflicto, cómo se supera esta cuestión que sí las lesbianas podían percibir, por ejemplo las mismas Ayuquelén dentro de las asambleas o las organizaciones que se armaron en ese momento veían que estos huevones siguen operando con la lógica de que nosotros mandamos y la *huevía* es vertical, no hay transversalidad, porque en realidad es como la lógica marxista de la mayoría-minoría, [...] La vanguardia se va vaciando de contenido porque finalmente los conceptos en algún momento tienen sentido, pero hablar de vanguardia ahora es como..., y yo creo que eso va a pasar en un rato más con la disidencia, la disidencia ya es un concepto que es como manoseado y se va vaciando de contenido, y así como se vacía de contenido yo creo que se van

incorporando otros desarrollos que son interesantes [...]. Yo creo que esas son cosas fundamentales respecto a la higienización de este sujeto blanco con esta lógica integracionista que tiene que ver con el paradigma general en términos de: tenemos que ser iguales, lógicas que permanecen hasta el día de hoy, en esta lógica que en definitiva tiene que ver con acceder a ciertos derechos, pero sin cuestionar el por qué o quienes definen que nosotros seamos los que acceden o no acceden a esos derechos o si esos derechos están contruidos de una manera que nosotros queremos que estén contruidos, derechos que en definitiva ponen en juego por lo general los ámbitos civiles. Pero yo creo que todavía no se cuestiona mucho la lógica de la participación, por eso hablo del conflicto por ejemplo, y no solo la lógica de la participación en términos de las relaciones que tú puedes tener con este ente estatal o con los que lo representan, que son los gobiernos y todo, sino que al interior en todos estos criterios. Creo que hay lógicas que para algunas personas pueden resultar como románticas pero para mí son fundamentales, cómo vamos a cambiar si nosotros no cambiamos, si seguimos manteniendo los mismos discursos, haciendo las mismas lógicas.

IS: No solo se higienizó en todos esos sentidos, sino que también hubo un alejamiento del feminismo, ¿no?

TH: Yo creo que hay una relación súper políticamente correcta respecto del feminismo, también tienes que entender que hay un montón de feminismos, así como hay un montón de mujeres, de sujetas, de lesbianas, no somos todas iguales y esa es como la diferencia radical. Entonces yo puedo ver un feminismo, hace un tiempo atrás, [...] varias organizaciones articulando con el MOVILH que es completamente..., porque estamos hablando de un feminismo y de una diversidad sexual que hacen juego y que operan con la lógica estatal. Pero se producen esos desmembramientos respecto de las distintas vertientes.

IS: Y el concepto feminismo se vacía de contenido también

TH: Yo no quiero ser poco generosa con el feminismo, tampoco soy una ultra súper estudiosa así como del feminismo, yo creo que todos los feminismos son

necesarios en términos que dan cuenta radicalmente de ciertas realidades de la opresión, y que de una u otra manera el feminismo que hace la lógica estatal también ha ido respondiendo a ciertas situaciones que son súper necesarias y nosotras no podemos auto-gestionar, cáncer de mamas por ejemplo, esa intervención, que se generen planes y toda la *huevá*, si yo estoy enferma voy a ir a las oportunidades que se abrieron, el tema es como disputamos esos sentidos respecto de: es un me quedo ahí o en definitiva seguimos reproduciendo ciertas lógicas de poder que tienen que ver con un feminismo, este particularmente, y ahí entro de nuevo con el tema colonial respecto de la igualdad, porque esa es como la noción: lo que nos afecta a nosotras minas, mujeres, blancas, incluso heterosexuales, incluso no solamente clases medias, sino que también pobres en términos de clase, pero que asumen..., por ejemplo el aborto, el aborto como único tema central, yo no estoy cuestionando el aborto, pero me parece que es fundamental el trabajo que pueden hacer las chicas de la línea aborto cuando le ponen otro componente al aborto y no solamente este cuento del aborto, del cuerpo, que es una cuestión que surge respecto de una sujeta bien blanca. Porque antes no había discurso respecto a las lesbianas, por lo menos en los ochenta y los noventa muchas lesbianas iban a apoyar las manifestaciones heterosexuales de las minas en contra del aborto, teniendo mucha consciencia que mi territorio es mi cuerpo, entonces mucha consciencia porque yo también tengo derechos a manifestarme en términos disidentes de mi sexualidad. Pero cuando le vas dando otros componentes que tienen que ver con la circulación de los saberes entre las mujeres, incluso desde los mismos gritos irreverentes: no abortes, hazte lesbiana, algo así es el grito, me parece una jugada que es interesante.

IS: ¿Qué es lo que permite el cruce entre lesbianismo y feminismo?

TH: Yo creo que el feminismo primero que nada opera respecto a lo que es la construcción del cuerpo en la mujer y dentro de las opresiones que la están constituyendo, y cuando te estoy hablando del cuerpo de la mujer, aunque sea sesgado en un momento determinado, también estoy hablando de sexualidades,

de la libertad que tienes para caminar, para habitar el espacio, para hacer con tu cuerpo lo que quieras, sabiendo ya que había una construcción y que todas las mujeres que nos anteceden, respecto de cómo nosotras estábamos ubicadas en un lugar de subalternidad [...]. Para mí la identidad es súper necesaria, necesaria en el sentido de que es un estado de alerta, entonces es el primer paso, no es que tu vayas a esencializar, yo creo que es mucho más importante luchar por el modelo que construye la sanción respecto de esa situación que defender esa identidad, al ser identidades que están constituidas desde múltiples variables, [...] sabemos cómo es la huevada, le puedes decir a cualquiera: yo cuando chica era mujer y después caché que era lesbiana. [...] Entonces creo que el feminismo como dispositivo teórico-práctico, como modelo de impulsar también actuando en política es absolutamente fundamental, yo creo que logra en un momento determinado articular el pensamiento de las mujeres con lógicas que tienen que ver con su historia, lógicas que van a ser en términos contextuales desde la igualdad, desde la diferencia [...]. Me parece que el encuentro entre mujeres como plataforma de discurso, de teoría, es fundamental como podríamos ver incluso, si lo pongo en estos planos así como todo cruzado, pensar en las intervenciones en América Central de las feministas de ONG, pero que eran feministas, que van a trabajar con las mujeres de comunidades indígenas que en definitiva dicen: no, nosotras queremos recuperación, la cultura, el respeto, pero que en esos encuentros con el Estado se dan cuenta: si *po*, yo quiero resguardar mi cultura, protegerla, que me respeten, quiero reconocimiento como indígena, pero tampoco quiero que me sigan pegando. Entonces esa posibilidad del encontrarse y compartir es fundamental.

IS: De la historia lesbofeminista y de diversidad sexual anterior a ti, con qué es que tú dices: bueno, aquí hago un corte, con esto no me quedo.

TH: Yo parto en términos de activismo también en un contexto de recuperación democrática, que no se vinculaba mucho a lo que era sexualidad, luego me incorporo muy tarde al MUMS, así durante varios años. Yo puedo mirar mi historia y yo creo que es una historia de mucha gente, en términos de estas chiquillas que

estábamos ahí como dando vueltas: ya, que bacán, vamos. Y tenis ganas, tenis un discurso como casi integrador en ese momento más menos crítico, porque dentro de la huevada te das cuenta también de estas fricciones, del ocultamiento de los sujetos, de los juegos de poderes, y yo creo que ese recorrido que pudimos hacer muchos en términos de como se ha ido desarrollando la historia es lo particularmente importante para mí, el haber transitado a lo largo de los años, yo como el mismo movimiento político, aunque estuviese incluso fuera [...]. También necesitas nuevamente más acercarte a este proceso como geopolítico de construcción, en esta escena transnacional como operan estas lógicas que son globales, que son locales, que se pierden en lo transnacional, porque finalmente las lógicas y las tensiones en términos identitarios, en términos de demandas, de políticas, van a ser nuevamente [*palabra ininteligible*] por estos juegos de poder en la escena transnacional, entonces en esta relación geopolítica me parece que es súper importante el cuento anti-racista, entendiendo también que Latinoamérica ha sido un continente en donde el componente de raza fue súper importante, por ejemplo en lo que fue la constitución del continente. [...]. No importa en el espacio en el que estés, siempre en la periferia también van a haber centros, también centros y periferias, no es que: ¡estoy en la periferia y soy la más muy muy muy, la más revolucionaria porque estoy ahí! No pos guachita, no nos olvidemos de esa huevada que está siempre presente y que esas lógicas de poder se repiten, en los distintos niveles. A mí me parece que ese es un tema que no ha sido abordado, o que no ha querido ser abordado, no sé cuáles serán los elementos, por organizaciones que están en el poder, porque en definitiva los privilegios, las categorías que se construyen son muy difíciles de abandonar, hay muchos que lograron cierta movilidad social a través de la movilidad política o del ejercicio político, entonces como abandonar esos privilegios.

IS: ¿Cómo fue tu experiencia en ese sentido estando en la dirigencia del MUMS, que dentro de todo es una organización que tiene cierta validez hegemónica?

TH: [...] Yo llegue en un momento en el que habían compañerxs que compartíamos lógicas similares, estaba el Juan Pablo Sutherland, estaba el Héctor

Núñez, entonces compatibilizamos algunas cuestiones que tenían que ver con nuestras callejerías, ciertas formas de mirar la vida, cosas que yo aprendí y cuestiones que también tenían que ver con estas centralidades en el poder, de una u otra manera una termina siendo como subalterna dentro de la... no subalterna, pero hay situaciones que están muy naturalizadas respecto de las masculinidades, masculinidad ya sea central, hegemónica o disidente también, y eso también son cuestiones que hemos venido recuperando con la historia. Ahora por ejemplo venía con las entrevistas a La Otra Juana, que es un grupo que surge como en el 1999, y me hablaba de las tensiones que existieron con estos mismos sujetos, compañeros, en un encuentro en Argentina donde ellas se sintieron completamente... el intento por invisibilizar lo que ellas hacían [...]. Todavía nosotras operamos desde la invisibilidad de los medios y la crónica roja, que es un discurso de los ochenta. Sandra Ávila, lesbiana, la matan en el 2011 y nadie cachó nada, la mataron en una *pobla*, la Carolina también la mataron por lesbiana. El único caso de asesinato que tú conoces es porque era una lesbiana visible, que estaba como más empoderada, del circuito contracultural, es la Mónica Briones, entonces esta otras cuestiones cuando empezamos con la entrevista, también tienen que ver con esta visibilidad y lo que va dejando oculto la centralidad, y estas otras sujetas y estas otras historias que de pronto no están tan empoderadas, pero que son una realidad, yo creo que en ese momento para mí la lógica era necesaria porque estaba como muy impactada, sabía que había que hacer intervenciones en esos espacios. Luego la situación al interior fue compleja, en términos de género, un género súper como de lo femenino y lo masculino [...] Yo creo que para la lógica que existía en ese momento en el poder de ese instante era como: o, concha de su madre, estas minas culeadas. [...] Nosotras queríamos hacer talleres en términos de género, feminismo, para que los cabros cacharan, porque en definitiva no cachaban nada más que desde un discurso políticamente correcto y dentro de la lógica también así de *columpéo*: qué las feministas y la huevada. Entonces: - oye, pero lo que pasa es que en definitiva acá se está gastando mucho papel confort. Nosotras nos mirábamos: - ¿y por qué sería? Así entre risas. - Es qué llega mucha lesbiana entonces se gasta mucho confort. No

sé, los otros huevones se la mueven no más, no tengo idea. Entonces me cago de la risa, porque la Claudia Rodríguez le contesta: - Si *po*, si hay que limpiar porque ustedes dejan la huevada toda mojada. Y ahí nos cagamos de la risa porque en definitiva hablábamos: esas son las discusiones de género [...] Esto es como súper anecdótico, pero de alguna manera te muestra como no hubo una profundización.

b. Entrevista a Susana Peña

Realizada por correo electrónico el 29 de enero de 2015, encontrándose la entrevistada en Copenhague, Dinamarca.

IS: ¿A qué inquietudes políticas responde la creación de Ayuquelén?, ¿cómo resumirías el planteamiento político de la colectiva en la época que va desde sus inicios hasta finales de los ochenta?

SP: El Chile de los 80 sostenía una férrea soberanía heteronormática sobre los cuerpos sexuados, custodiada por las iglesias y otros poderes auto-asignados como evaluadores de la moral y las buenas costumbres. Entre las malas, pecadoras estuvimos las lesbianas que cargábamos una ficha social de raras, grises, marimachas, provocativas, peligrosas, periféricas, incomodando al orden patriarcal heteronormativo.

Una vigilancia represiva sobre el cuerpo lesbiano nos mantenía ocultas y fuera del entramado social

Decidimos entonces salir del armario. Hacernos visibles fue el inicio de nuestro actuar político.

La construcción política de Ayuquelén se fue generando en el camino, sin muchas referencias teóricas y nula bibliografía. Desde el exterior, al enterarse de nuestra existencia, gruposlésbicos comenzaron a enviar material fotocopiado o libros, los que muchos serían requisados por la policía de aduanas.

Pero desde un comienzo estuvo claro que nuestro cuerpolésbico era un cuerpo político desde donde cuestionar y disentir al sistema heteronormático, construyendo desde nuestra visibilidadlesbofeminista un discurso disidente a lo destinado a la mujer: un cuerpo de segunda categoría al servicio del hombre. Un

cuerpo respetado al momento de ser madre. Una vida internada en lo domestico, subordinada a las demandas familiar.

Trabajamos entonces con identidades, sexualidades, familia, empoderamientos, etc. Fuimos debatiendo, cuestionando los roles femeninos y proponiendo otras formas de ser mujer. (Hoy día sería más bien dejar las categorías mujer-hombre y reinventarse más allá de lo biológico).

Cada día era un desafío remover, provocar o generar debate en el entramado socio-cultural desde la categoría mujer-lesbiana-tercer mundo de las 3 fundadoras en medio de un país cruzado de hipocresía y pacatería conservadora.

El término lesbiana había tenido históricamente una carga negativa extremadamente fuerte, violenta; cada una de nosotras tuvo que aprender a vaciarla de esa carga. Al visibilizarnos, la palabra LESBIANA fue nuestra bandera de lucha, cada día que la asumimos fue un logro. Hoy vemos que está dentro del lenguaje cotidiano sin tantas peyorativas negatividades.

Hicimos alianzas con otras nacientes colectivas de América del Sur y también con el movimiento feminista.

IS: ¿Cuál es el principal aporte de Ayuquelén en sus primeros años? Desde una perspectiva histórica, ¿cómo explicarías la importancia de su creación y acción?

SP: Principal aporte fue el poder revertir en unas cuantas jóvenes, la idea de que el suicidio era la única salida para dejar de sufrir la humillación, el hostigamiento familiar, social, añadiendo la inseguridad y temor que generaba el régimen militar con tanta brutalidad represiva. Ayudar a muchas lesbianas a salir del armario, iniciando así una vida lésbica con orgullo y fortaleza. Poner el tema dentro la agenda política del Movimiento Feminista, que hasta ese entonces no cuestionaba la heterosexualidad impuesta e ignoraba (invisibilizaba) a las lesbianas. Abrir una

casilla de correo, logrando así integrar a lesbianas de provincias que vivían un aislamiento social doble, las que no tenían acceso a ningún tipo de información. A través del correo se generó una red de amistades, apoyos entre si y debates internos.

Organizamos el primer Encuentro Lésbico Feminista Nacional, ya cerrando el ciclo de las 2 fundadoras que aún quedaban.

Como colectiva de lesbianas feminista fuimos las primeras en abrir las compuertas de una realidad que la sociedad pacata, hipócrita, censuradora tenía clausurada , negada a esta realidad que era la existencia lesbiana, homosexual, bisexual. (*)

Desde que comenzamos a exigir por nuestros derechos lésbicos, la diversidad sexual de entonces comenzó a sumarse a estas demandas organizándose también. A comienzo de los 90 formaríamos la primera coordinadora lésbica.

El haber introducido el tema del lesbianismo en las agendas de debate, para no volver a salir, un cambio cultural se fue generando en el país, viendo que en el 2015, el país puede tener cierta conciencia sobre otras sexualidades no héteros , sin desconocer que se sigue asesinando a lesbianas, homosexuales, transexuales.

Se aprecia también, con algunas reservas, la Ley Zamudio y la nueva ley de vida en pareja.

(*) En algún recuento histórico sobre el movimiento homosexual chileno se dice que los primeros en poner ´políticamente` el tema en el tapete fueron unos chicos, los que en abril de 1973, habrían protestado por la discriminación y violencia policial. Esos chicos eran trabajadores sexuales en la Plaza de Armas sufriendo de violencia y control policial constantemente, que les obligó a hacer una protesta

pública en contra de los reiterados malos tratos. Me consta porque casualmente estuve ahí, y vi que su acción no iba por demandas de derechos hacia los homosexuales.

IS: En cuanto a sus planteamientos, ¿se vinculan políticamente Las Yeguas del Apocalipsis y Ayuquelén?, ¿en qué coinciden?, ¿en qué no?

SP: Las Yeguas fueron 2 tipxs que pensaban, hablaban como feministas, lo que hizo que fuera bastante fácil y expedita la comunicación y cariño entre nosotrxs. Coincidimos por ejemplo en negarnos a utilizar los términos “aceptación” o “tolerancia” dentro de nuestro lenguaje más crítico y demandantes de reformulaciones. Pensábamos también en que el lesbianismo, la homosexualidad era una construcción más dentro de la estratificación en esta sociedad jerarquizada, y que había que trabajar para desarmarla o por lo menos, remecer las hegemonías del control. Coincidimos en varios puntos, pero nuestro cuerpo político generaba una diferencia: ellos como hombres, maricas, locas, estaban más “aceptados” dentro del paisaje social, lo que les permitía a ellos y a otro grupo de homosexuales una mayor atención, aunque ya sabemos que Las Yeguas como colectivo de arte político generaban un impacto social por sus atrevidas, irreverentes y valientes acciones. Con una amistad solidaria y divertida, en algún debate público, se hicieron parte de Ayuquelén.

IS: ¿Hay afinidad entre la política lesbo-feminista de Ayuquelén y las políticas que llevaron a cabo organizaciones como MOVILH en los noventa?, ¿cuáles son sus coincidencias?, ¿y sus distancias?

SP: La gran diferencia con los dirigentes del MOVILH fue que jamás ellos tuvieron una cercanía con el feminismo y eso hizo incompatibles nuestro acercamiento político. Intentamos coincidir en algunos puntos, pero por lo que recuerdo, nunca lo logramos. Habitualmente lo integraron pocas lesbianas y eso lo hizo más difícil.

c. Entrevista a Lilian Inostroza

Realizada por correo electrónico usando como referencia la entrevista a Susana Peña, el 7 de febrero de 2015, encontrándose la entrevistada en Concepción, Chile.

IS: ¿A qué inquietudes políticas responde la creación de Ayuquelén?, ¿cómo resumirías el planteamiento político de la colectiva en la época que va desde sus inicios hasta finales de los ochenta?

LI: El Surgimiento de la Colectiva Ayuquelén, mirando su entorno Social y político en el cual estaba inserto. Tiempos de Dictadura donde la represión era brutal, paralizando a la Sociedad Civil en su conjunto, donde todas las garantías para una expresión libre estaban vedadas para las organizaciones sociales y política, hace que su aparición rompa con libertad y valentía un espacio de expresión sobre la discriminación de la mujeres lesbianas, sumándose a otras organizaciones sociales y políticas de la época, con una CLARA postura en contra de la dictadura, la DICTADURA, se suma a una lucha social por la democracia y planeando abiertamente su militancia FEMINISTA Y LESBICA.

Se agrega el Movimiento feminista que en esa época en Europa, estaba en sus mejores momentos por la DECADA de las mujeres de Naciones Unidas, donde las políticas y los recursos estaban direccionados a ese tema en particular.

Una mirada crítica al Sistema Político y Social imperante es lo que plantea la CLA [Colectiva Lesbofeminista Ayuquelén].

Donde están involucrados TODOS los derechos humanos, sin perder el FOCO de la DISCRIMINACION DE LAS MUJERES que era transversal a las posturas políticas de toda la sociedad civil, donde para la colectiva la lucha de clase era paralela a la lucha por la discriminación de género. El feminismo que llega a la colectiva, a través de mujeres en el exilio, con libros, pasquines, cartas, textos,

etcétera, nutre nuestra postura y hace de ella un insumo para el debate político con mujeres organizadas sociales y políticas de todos los ámbitos de la sociedad.

IS: ¿Cuál es el principal aporte de Ayuquelén en sus primeros años? Desde una perspectiva histórica, ¿cómo explicarías la importancia de su creación y acción?

LI: Hacer visible en DICTADURA a una organización Lésbica permanente, articulada políticamente con una sociedad político civil que luchaba contra la dictadura, pusimos nuestro tema en la agenda política de la época. Fuimos las primeras. Visibilizar a las lesbianas chilenas, fuimos el punto de partida para otras organizaciones, con distintos énfasis o enfoque, pero fuimos el primer punto para abrir el debate del tema LÉSBICO dentro de un contexto LOS DERECHOS HUMANOS de las lesbianas.

IS: En cuanto a sus planteamientos, ¿se vinculan políticamente Las Yeguas del Apocalipsis y Ayuquelén?, ¿en qué coinciden?, ¿en qué no?

LI: Súper claro, la Su lo dice todo.

IS: ¿Hay afinidad entre la política lesbofeminista de Ayuquelén y las políticas que llevaron a cabo organizaciones como MOVILH en los noventa?, ¿cuáles son sus coincidencias?, ¿y sus distancias?

LI: Concordancia. Estar juntos frente a la dictadura.

Su postura misoginia de su organización, donde para ellos el tema MUJER no se trata, menos las Lesbianas, fue imposible concordar en su agenda, ellos querían derechos en democracia, nosotras queríamos un cambio global en relación a la sociedad y su discriminación de género. NO concordamos en eso. NO tenían una postura estructural del tema, era un cambio político negociado y consensuado con el Patriarcado. Las lesbianas eran una mera presencia decorativa en su organización y servían el “café”.

d. Entrevista a Cecilia Riquelme

10 de marzo de 2015. Limache, Santiago. Transcripción corregida y enriquecida por la entrevistada.

IS: A lo mejor me puedes contar someramente sobre los inicios de Ayuquelén.

CR: Creo que fueron varias las motivaciones que tuvimos. Te cuento de las mías. Primero milité en la izquierda y después me pasé al feminismo. El año 1983 fui al 2do Encuentro Feminista de Latinoamérica y el Caribe, que fue en Perú, ahí se produjo un detonante importante que generó por lo menos dos grupos en América Latina que fueron el GALF de Perú y el Ayuquelén de Chile. Lo que nos tocó ver ahí fue otras mujeres con un nivel de organización desarrollado; eran de otros países como México, latinas que vivían en EEUU, Brasil. Todo eso fue un despertar, a mí me gatillo la motivación urgente de organizarnos en Chile, porque aquí estábamos con hartas necesidades.

Con Lili no nos conocíamos en ese entonces, pero nos vimos, coincidimos en ese lugar, y después nos encontramos en Santiago. (Te estoy hablando de 1983, el encuentro fue en julio). En ese tiempo andaba con la Susana y vagábamos a veces en las noches por algunos lugares, nos juntábamos varias personas, entonces empezamos a conversar la necesidad de organizarnos y cómo lo haríamos. A fines del 1983 con la Susana hicimos una agenda de la mujer, trabajo encargado por un centro. Había participado también en su gestación, una Casa de la Mujer que creo que ya no existe que se llamó Domos, que fue una de las primeras Casas de la Mujer en Santiago, y ese proyecto fue organizado por mujeres de lo que entonces era la convergencia socialista, habíamos mujeres del MAPU y de la IC. Ahí lo que pasó, visto ahora a la distancia, fue que las de la IC nos echaron a las del MAPU, primero echaron a una por una razón, después a otra, y a mí no encontraron nada mejor que decirme que me expulsaban por lesbiana. A todo esto, yo recién me venía asumiendo.

Me asumí en 1983 producto de todo un trabajo personal, además del trabajo feminista que me dio formación, sustento, argumentos y herramienta que me empoderaron, finalmente logré asumirme, entonces que me echaran fue para mí muy chocante, y me lo dijeron con todas sus letras, entonces eso también fue una motivación personal y política para organizarnos, porque claramente me pasaron a llevar y me discriminaron.

Posteriormente, la cerecita del pastel, la gotita que rebasó el vaso, fue la muerte de la Mónica. En ese momento, se produce una situación de catarsis de parte de todas nosotras después del funeral. Para mi gusto esa convivencia de mujeres lesbianas, fue la primera reunión del Ayuquelén, con un montón de chicas. Así es más o menos mi versión de como empieza la cosa. La motivación de las otras compañeras también iba por ahí, por lo menos la Lili, la Susana y yo habíamos conversado muchas veces y con otras chicas también, incluso con la Mónica, de organizarnos, de armar un grupo y toda la cuestión, a muchas no les interesaba, pero muchas después pasaron por el grupo, muchas chiquillas o mujeres no estaban dispuestas a ser cabezas de organización o líderes, no lo eran, pero si pasaron y usufructuaron de los talleres, porque realmente había una necesidad de identidad, de conversar. Entonces empezó un proceso que yo llamo de *kínder* feminista, un trabajo de autoconsciencia, en el 1984, esos fueron los comienzos del Ayuque, con toque de queda y toda la cosa.

IS: Me contaste que venías de una militancia de izquierda y feminista, ¿me puedes hablar un poco más de esa trayectoria de militancia anterior al 1984? Te pregunto por esto porque me interesa mucho el cruce que tiene tanto Ayuquelén como Las Yeguas con la izquierda.

CR: Yo empecé a militar desde muy chica, en la época de la UP, a mí el golpe militar me agarró con 16 años y ya había hecho una pasada por centros de alumnos, principalmente me identifiqué en esa época con el FER, Federación de Estudiantes Revolucionarios del MIR. Estaba en 3° medio cuando vino el golpe, en 1975 entré a la Universidad de Chile, vague por ahí un tiempo, medio perdida, y al año siguiente entré a la Católica.

Allí me encontré con un grupo de resistencia ya organizado, del MAPU, entonces establecí relación con esa gente y me invitaron a trabajar con ellos, me di cuenta que prefería estar con personas que ya estaban organizadas, tenían presencia en la universidad y que estaban haciendo un trabajo de resistencia, a estar botada sin una orgánica que me incluyera. Por ahí me enganché con el MAPU. Estuve en ese partido unos años trabajando con bases universitarias, formé parte de un colectivo de mujeres del partido que hacían trabajo con mujeres pobladoras. Entre ellas había algunas feministas.

Alrededor del 82 y 83, formamos un grupo de estudiantes de la católica de distintas carreras, todas con la inquietud del feminismo. A través de este grupo también conocí otras mujeres, otras figuras más viejas que nosotras, con más bagaje feminista que vieron con simpatía el trabajo de autoconciencia que desarrollábamos y apoyaron la reflexión en ocasiones.

IS: ¿Cómo fue que se empezaron a organizar las mujeres del MAPU en torno al feminismo para armar la casa?

CR: Había compañeras que tenían trayectoria en el partido. El partido estaba organizado en distintos frentes, había trabajo en las poblaciones, en los sindicatos y en la universidad, las que estaban mucho más organizadas eran las mujeres pobladoras. Antes te mencioné el colectivo de mujeres del partido, donde participaba junto a las mujeres más viejas, de hecho me decían la cabra chica. En este contexto, que se opta por trabajar por el desarrollo de las mujeres pobladoras, surge la idea de realizar este proyecto unidas con la IC, era época de convergencia. De esta unidad sale el proyecto y realización del Domos.

IS. ¿Tus inquietudes feministas como aparecen?

CR: Desde la más tierna infancia, soy como Mafaldita. Tuve felizmente una formación en la casa de tener un padre machista, de tener dos hermanos hombres, ser la única mujer y una madre que siempre me defendió y me dio mi lugar. Después aparecieron otras figuras femeninas, como una tía que yo la considero mi madre putativa, que me enseñó muchas cosas, me mostró literatura,

por ahí fui abriendo los ojos, la mente y los intestinos, fue despertando mi feminista.

IS: ¿En qué momento te diste cuenta que había mucho más gente que compartía esas inquietudes, que ha escrito sobre ellas? ¿Fue a través de alguna organización?

CR: No, hay varios momentos, fue con personas. Mi tía por ejemplo me pasó a Simone de Beauvoir. Después Mariluz Silva que fue una especie de mamá política, en los tiempos del MAPU, cuando me empiezo a asumir y entró en esa crisis, ella me pasó varios textos principalmente de españolas. Hay un grupo de españolas que no se si existan todavía, que era un colectivo de feministas *heavy*, que se llamaban *Nosotras Que nos Queremos Tanto*, sus textos fueron una influencia importante, ellas por ejemplo tradujeron a Adrienne Rich (Una teórica lúcida que más tarde atesoramos en el Ayuque) [...] Lo más rico que tuvieron las españolas es que hicieron librillos chicos, entonces ellas nos mandaron material. Y a través del Movimiento Feminista, nosotras nos nutrimos en el Movimiento Feminista. En los encuentros principalmente, ahí encontrábamos materiales, personas interesantes, otras experiencias y empezamos a vislumbrar la necesidad de producir materiales.

IS: ¿Cómo fue que terminaste yendo al encuentro en Perú?

CR: Porque formaba parte en ese tiempo del colectivo de universitarias, y también del Domos, donde trabajaba. Conseguimos recursos y fuimos una delegación grande a Perú en el 1983. [...].

IS: Está la izquierda, está el feminismo. Por lo que me cuentas tú empezaste a asumirme como lesbiana bastante después, ya en los ochentas.

CR: Yo me termino de asumir el año 1983, tenía 26 años. En eso intervinieron 3 cosas, fundamentalmente un trabajo personal con una psicoterapia que hice, el grupo de feministas universitarias donde hicimos un trabajo de autoconsciencia y después ese memorable encuentro. Estábamos en una pequeña ciudadela, en las

afueras de Lima. Llegamos alrededor de 700 mujeres de todo el continente. En ese lugar lleno de energía mujeril algunas lesbianas hicieron un llamado a hablar del tema. Llegaron alrededor de 400 mujeres a ese supuesto taller, porque no fue eso exactamente, en realidad fue una reunión de confrontación. Cuando entré, vi que las lesbianas estaban reunidas en un ala de la sala abarrotada y me identifiqué inmediatamente con ellas. En ese momento terminé el proceso de asumirme y lo hice con un gran gozo personal en este encuentro de descubrimientos.

Regresé a Santiago feliz de la vida pero súper inconsciente, no tomé ningún resguardo de closet, y con la información que corrió como reguero de pólvora, se sirvieron de eso y me expulsaron del Domos, fines del 1983 para fuera. Uno de sus enojos fue que no les gustó la agenda que hicimos juntas con Susana, que la encontraron muy puntuda, un montón de cuestiones, y finalmente me dijeron: no podemos tener una lesbiana encargada de las comunicaciones.

Me preguntaba a mí misma: ¿seré bisexual? Porque me relacioné con chicos antes, pero nunca me enamoré de ningún tipo. Pero no cachaba bien que era, cuando estaba en el proceso de asumirme... en ese entonces no teníamos muchas referencias, ahora hay más información, entonces fue un poco largo, pero finalmente el 1983 me asumí y ahí al tiro dije: no, si me echaron del trabajo hay que organizarse, esto no puede volver a pasar, y la gente me decía: tú estás loca, muchas feministas con las que conversé me dijeron que estaba loca.

IS: Viene más o menos junto entonces el proceso de asumirse con el politizarlo.

CR: Sí, es que ya estaba politizada, entonces fue muy corto el espacio entre asumirme y ponerme la camiseta, porque sentía que hacían falta hacer cosas y que había que organizarse.

IS: Vamos un poco con Ayuquelén mismo. Entonces está el encuentro, empiezan a conversar sobre organizarse, asesinan a Mónica Briones, después del funeral se da una reunión espontánea, una catarsis, y ese es el momento fundacional de Ayuquelén, lo que no significa que se haya formado solamente por el asesinato de

Mónica Briones, sino que hay toda una trayectoria anterior que rebalsa en ese punto, ¿qué se proponen en ese momento?, ¿cuáles son los objetivos que se conversan?

CR: A un comienzo no es muy claro, el primer momento fue la vomitada, la necesidad de todas de expresarse, de contar sus historias, de identificarse. De ahí fue fluyendo el proceso de armar un trabajo de autoconsciencia, también a la par estaba la información que veníamos recibiendo fresquita del encuentro feminista, de otros textos que teníamos, empezamos a compartir textos y a decir: preparemos talleres, armamos un tema y conversamos sobre eso, así empezó a fluir la cosa y trabajamos con distintos textos que nos llegaban, o convivencias, pero principalmente el primer tiempo fue de talleres, pero que para mi gusto es trabajo de autoconsciencia, y muchas veces apoyadas en algunos textos, o que alguna compañera se hacía cargo de exponer un tema y después conversábamos sobre eso, discutíamos, intercambiábamos puntos de vista, esa es la primera época y es una época clandestina, en la cual funcionábamos de manera cerrada. Al tiempo después se hace un apartado postal, pero todas las chiquillas que llegaron en un comienzo eran de boca a boca y llegaban con otras compañeras que ya habían estado con nosotras, porque nos reuníamos en la casa de la Susana.

IS: ¿Cuántas chicas circulaban?

CR: Llegaron a haber 30 en algunas reuniones, y en otros años más creo, se hicieron otras cosas, fue evolucionando. Había algunas estables pero muchas circulaban, de repente iban de repente no, pero si circuló harta gente, no tenemos un registro porque esos no eran tiempos de hacer registros.

IS: Esta primera época clandestina, ¿la llamas de ese modo hasta que empiezan a juntarse en La Morada, ahí terminaría la época clandestina?

CR: Sí, la identifico de esa manera, porque vivíamos en dictadura y la forma de trabajar obviamente tenía componentes de clandestinidad, el grupo funcionaba de manera cerrada y luego comienza a abrirse. A fines del año 84, me fui de Chile,

estaba cansada de la larga noche oscura en Chile, entonces me fui a mi auto-exilio tropical a Brasil.

Estaba conectada con algunas feministas de Brasil, sabía que comenzaba a organizarse el 3er encuentro y decidí colaborar con las organizadoras. No estuve en un grupo lésbico específicamente, pero participé en todas las actividades de las lesbianas durante el tercer encuentro en Bertioga. Allí se empieza a hablar por primera vez de la necesidad de tener nuestro propio encuentro, de tener un encuentro sólo de lesbianas feministas, a nivel del continente. Estuve dos años y después regrese con muchos bríos, y ahí recuerdo que les planteé a las chiquillas que abriéramos el cuento, que si nos juntábamos en La Morada teníamos chances de que llegara más gente.

Empiezan otras historias y broncas, nos juntamos en La Morada unos meses. Ese tiempo, desde enero del 1987 hasta el 12 de Octubre estuve dedicada al Ayuquelén. Fue una época difícil, no había trabajo, entonces me dediqué al activismo; además pensando en que teníamos que conseguir recursos para poder estar en el primer encuentro lésbico. Esto se gestó entre 1985 que se empieza a hablar del primer encuentro y en 1986 en el encuentro del ILIS (*International Lesbian Information Service*). Estas organizaron en 1986 un encuentro internacional en Ginebra. Asistió Susana por el Ayuquelén, y ahí se reunieron todas las lesbianas latinoamericanas y se decide hacer el primer encuentro. Surge entonces el primer encuentro que se realizó en Octubre del 1987 en México.

Todos esos meses, después de regresar, dije: tenemos que hacer cosas, tenemos que juntar plata, tenemos que escribir, y empezó toda una fase de contactos a nivel internacional. Habíamos estado en Lima, yo venía de Brasil, con la pila puesta, entonces empezamos a hacer cosas, a buscarnos los recursos. En 1987 tuvimos la visita de una personaja de la ILIS que se llamaba Sylvia Borren, especializada en organizaciones. Lo que ella hizo fue potenciar organizaciones, vino a los tres grupos más importantes de ese entonces del cono sur, estuvo con el GALF de Brasil, el GALF de Perú y con nosotras. Ella lo que hizo fue darnos una escuela de cuadros, nos compraron libros y nos apoyaron con pasajes para ir

a México. Nosotras, por nuestra parte, hicimos un *café concert*, buscamos recursos e hicimos cosas y empezamos a mirar para afuera, porque también había una necesidad en ese entonces de mirar para afuera. Cuando regresé mis comadres estaban absolutamente abúlicas y no, aquí no pasa nada, y yo venía con la pila *verdeamareilha*, entonces dije no, tenemos que hacer cosas, hay que escribir para fuera, y empezamos a escribir, hay toda una época epistolar y nos empezamos a conectar, estábamos conectadas con los otros grupos, y empezamos a perfilarnos para ir a ese primer encuentro, de hecho pensábamos que podía ir solo una y fuimos tres.

El drama... bueno, hay varios dramas entre medio: viene la pelea con La Morada, a raíz de que cuando estábamos en La Morada nos ubicó una periodista del APSI de ese entonces, la Milena Vodanovic, que había sido compañera de la Católica. Resultó que quiso entrevistar a Ayuquelén, y como nosotras estábamos funcionando en La Morada dimos la entrevista allí. Las Moradas se enojaron porque no les pedimos permiso, pero resulta que Margarita Pisano, que era la líder en ese entonces en La Morada, quiso meterse a la entrevista y Susana le dijo que no y le argumentó: "porque tú vas a entrar a una entrevista del Ayuquelén si tú no eres parte del Ayuquelén". La señora no entró, pero sabía, estaba informada, estuvo ahí, no puede decir que no le pedimos permiso después. Cuando sale la entrevista queda la embarrada, porque consideraron que no era política, que no era ideológica, que cuál era nuestro marco teórico, que diez mil cuestionamientos, y nos hicieron pebre.

Cartas fueron y vinieron después en el APSI.

Uno de los problemas fue que la periodista se había comprometido a que nos iba a pasar el texto de la entrevista, pero el editor la agarró e hizo lo que quiso, dejó las partes más morbo y sacó las partes más politizadas, después las comadres de La Morada cayeron matándonos, incluso hubo una reunión donde nos cuestionaron y barrieron el piso con nosotras, otras compañeras nos defendieron, pero finalmente ahí fue corte de relaciones con ellas.

El otro acontecimiento viene cuando se realizan los dos encuentros en México. Por única vez en la historia de los encuentros de lesbianas en América Latina, las mexicanas fueron inteligentes y organizaron el primer encuentro, que empezó el 13 de octubre del 1987 casi junto al IV encuentro feminista. Y lo pensaron así, para que pudiéramos llegar más personas. En 1987 a mediados de octubre fue el encuentro lésbico y a fines de octubre fue el feminista. Otro problema fue que no teníamos relaciones diplomáticas con México, entonces nos costó como un mes de papeleo para que nos dieran el permiso para entrar a México, con el compromiso de que regresaríamos. Entonces la Pisano se hizo cargo de que todas las chilenas que íbamos al encuentro feminista regresaríamos, pero resulta que de las tres de Ayuquélén que íbamos, solo regresó una y nos quedamos dos, y entonces ardió Troya, dijeron: de nuevo las lesbianas irresponsables que no sé qué, y después la Pisano ha despotricado, sigue despotricando todavía, diciendo que nosotras fuimos irresponsables y que además la habíamos querido perjudicar. Ella sintió que nosotras nos habíamos vengado de ella, cuando yo le dije: Margarita, nos quedamos porque nos enamoramos, entonces se mató de la risa.

Esos encuentros fueron muy potentes, marcaron muchas cosas en el movimiento lésbico a nivel latinoamericano, el primer encuentro fue bien fuerte, lleno de cosas y el feminista también, por primera vez en un encuentro feminista hicimos 4 talleres, o sea realmente ahí nos sentimos con fuerza, cosa que después no se ha repetido, porque los siguientes encuentros feministas han sido separados de los lésbicos, y el problema es que para conseguir recursos para poder participar en esos encuentros es todo un ajeteo.

IS: Tú te quedas en México después del encuentro. ¿Ahí te desvinculas por un tiempo de Ayuquélén?, ¿te quedas hasta el 2007 en México?

CR: Me quedo hasta el 2006, luego estoy unos meses en España y me vengo a Chile.

IS: O sea son 20 años que no vuelves a vivir en Chile, ¿qué pasa ahí entre tú y las mujeres de Ayuquélén?

CR: Al comienzo hay una especie de quiebre, obviamente estaban molestas, porque decidimos quedarnos no más, pero después retomamos nuestra amistad y yo seguí haciendo activismo pero en México.

IS: ¿Me puedes contar someramente que hiciste en términos de activismo en México?

CR: Estuve en una organización que se llamó La Colectiva, llegamos a tener una especie de comuna, teníamos un departamento súper grande, ahí yo viví, hicimos distintas actividades, nos amadrino la Chavela Vargas. Ahí me empecé a codear con la elite de las lésbicas feministas mexicanas. Después de estar ahí en esa comuna que nos duró como un año y tanto, luego nos pidieron el departamento y esa cosa se desparramó. El otro trabajo, una iniciativa de Eugenia y mía fue armar un colectivo editorial, hicimos una revista que se llamó *Las amantes de la luna*.

IS: Tú te quedas en México pero Ayuquelén sigue aquí, ¿siguen Susana y Lilian aquí?

CR: Ellas estuvieron en el grupo hasta los noventa y tanto, no sé exactamente qué fecha. Hubo varios recambios, muchas mujeres pasaron por Ayuquelén, muchas. Las chiquillas estuvieron hasta el 1992 creo.

IS: ¿Sigues más o menos la historia de Ayuquelén después de que te fuiste?

CR: Ya no con el mismo detalle. [...] Puedes hablar con la Mercedes, la Gabriela Jara, Ximena Riffo [...].

IS: Yo tengo la impresión de que gran parte del movimiento lesbofeminista actual se desgranó de Ayuquelén de una u otra manera. Empezaron a aparecer otras organizaciones a partir de gente que había participado de Ayuquelén, ¿no?

CR: Si, algo de eso hubo.

IS: Entonces podríamos hablar esquemáticamente de 3 épocas, ¿no?, la primera desde el 1984 es clandestina, la segunda desde el 1987 en La Morada y la tercera

también en La Morada es cuando se da el quiebre con La Morada y se preparan para el encuentro de México y luego tú te quedas en México, ¿es así?

CR: No, la tercera época que tu describes, la situaría después del año 1987, es decir después del Primer encuentro lésbico y cuarto feminista latinoamericano.

IS: Son 3 años de organización. Me contaste que al principio lo que hacían era leer y compartir textos y vivencias y hacer trabajo de autoconsciencia, me gustaría que me contaras qué se leía, cuáles eran los y las referentes.

CR: Leíamos textos como el que te mencioné de Adrienne Rich: "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana". Fue bien importante, porque Rich habla de visibilidad, y esa fue LA bandera de lucha. Susana después, cuando le preguntaban por el marco teórico decíamos: el marco de la puerta para salir del closet. La visibilidad sigue estando vigente, sobre todo entre las lesbianas hay mucho closet todavía, con todos los referentes y toda la información que hay, las generaciones de la gente más vieja, o si te vas a provincia o a lugares más conservadores persiste el closet, te digo por lo que conozco de América Latina, sigue siendo vigente lo de la visibilidad.

IS: ¿Más que en otros países?

CR: Sí. Bueno, trabajamos también con los textos de las españolas, *Nosotras que nos queremos tanto*, y bueno, una serie de libros que son traducciones. Buscábamos películas, novelas, también leímos a Monique Wittig, libros feministas. Otro libro que es un hito en esa época es *Nuestros cuerpos, Nuestras vidas*, que es de los ochenta cuando sale la traducción al español.

IS: ¿Escribían también?, ¿habían compañeras que estaban escribiendo?

CR: Empezamos a escribir, primero escribimos cartas para comunicarnos y después, un poco antes del primer encuentro lésbico, con la Susana hicimos un comic, que salió en una revista que se llamaba Crítica, que también ha de estar en la hemeroteca, un comic de la Ayuquelén que yo hice el texto y Susana hizo los dibujos. Sacamos fotos también, saqué fotos. [...] Hubo una inquietud, sobre todo

después de que yo regresé de Brasil el 1987, de hacer cosas, tengo negativos, registrábamos las reuniones, hicimos sesiones de fotos, de desnudos entre nosotras. [...] Yo me dediqué a fotografiar todos los encuentros, a hacer registro, pero ahí también está el fantasma del closet, de las visibilidades, de no querer dar la cara [...].

IS: ¿Me puedes hablar un poco de la mecánica de las reuniones y del trabajo de autoconsciencia?, ¿se juntaban periódicamente?, ¿se ponía un tema para cada encuentro?

CR: De lo que recuerdo en un comienzo está la cosa más emocional, más de nuestras propias vivencias, de apoco empezamos a incorporar textos y a conversar, discutir y reflexionar.

IS: ¿Se juntaban cada cierto tiempo?

CR: Si claro, nos juntábamos parece que cada 15 días al comienzo, o una vez a la semana, no me acuerdo exactamente. Había una necesidad psicológica, afectiva, de reunirnos con las iguales, entonces no siempre era reunión, también hay mucho de vida social, eso es muy fuerte también entre los grupos de lesbianas.

IS: ¿Se mantiene un poco esa doble función como de reunión política y reunión afectiva?, ¿siempre mantiene ese carácter?

CR: Si, y eso es muy fuerte, y persiste, todavía conservamos lazos con compañeras que no nos vemos o que estamos en otros países, en otros lugares, existen nexos.

IS: ¿En algún momento instalan dinámicas, como por ejemplo: la próxima reunión la Cecilia va a contarnos sobre tal cosa?

CR: Si, nos empezamos a organizar así también, trabajábamos con temas. De eso no me acuerdo mucho, pero es como tú dices, una persona se encargaba de exponer, se documentaba o leía algo, se exponía y después se conversaba del tema.

IS: ¿Te acuerdas de alguno de los temas que se trabajaron?

CR: De todo, aunque el tema que menos se toca en un comienzo es la sexualidad, hay como una suerte de pudor, también porque era una época muy política y de necesidad emocional, de afecto, de estar con las iguales, entonces hemos hablado, creo que de distintas cosas: identidad lésbica, relaciones de pareja, como abrir el cuento en la familia, etc.

IS: Me gustaría saber un poco sobre la casilla postal que ustedes abren, la Susana me comentaba que empiezan a llegar muchas cartas de gente de afuera y que eso para ella fue una de las cosas más importantes que hizo Ayuquelén, porque permitió que las mujeres lesbianas de provincia pudieran ponerse en contacto con ustedes y entre ellas y tener un lugar con el cual identificarse.

CR: Antes de la aparición de la computadora, seguíamos en la época del papel, el correo, el haber tenido un apartado postal fue un vínculo bien importante, porque empezamos a ser referente, quizás un referente *underground*, porque necesitábamos esa parte de clandestinidad todavía, pero se empieza a vehicular información a través de las cartas, empieza a llegar gente a las reuniones del Ayuque, incluso me acuerdo que terminábamos a veces en una disco, cuando en ese tiempo había LA disco.

IS: ¿Fausto?

CR: No, no era Fausto, Fausto era para gays de clase alta. La disco era el Quasar, que esa era para todo mundo, ahí llegábamos de todos los pelos, y que paradójicamente estaba cerca de un regimiento. Bueno, el correo creo que es súper importante. Tuve la experiencia con *Las amantes de la luna* con el correo, antes de que fuera masivo el uso de la computadora. En la época que estábamos dentro de la revista gay de los hombres, y yo recibí (porque de eso si tuve registro) alrededor de 500 cartas en un par de años, muchas cartas. Me quedé con un archivo muy grande de cartas. Cuando empezamos a rever las cartas y a hacer una lectura más amplia de ella, ¿qué apareció?, las necesidades que teníamos, muchas querían encontrar pareja y nosotros les decíamos: no somos consultorio

sentimental, también había la necesidad de buscar servicios, la atención ginecológica específica, con respeto, o de repente que un abogado, o temas de lectura o gente que querían que las publicáramos, pero realmente mi lectura fue de un abanico de las necesidades de las chiquillas, y sobre todo en provincia, ahí de nuevo puedes remitirte a Chile, en provincia las cabras estaban mucho más solas, provincia es más cerrado, más conservador, pueblo chico infierno grande, todo eso, en la ciudades grandes tenemos más anonimato, por lo tanto podemos vivir más tranquilas sin que se metan en nuestra vida.

IS: ¿Cómo funcionaba el tema del correo de Ayquélén?, ¿a ustedes les llegaban cartas y las revisaban en privado, o cómo?

CR: Habían como encargadas de las cosas, la Lili siempre se hizo cargo de eso, recogía las cartas cada cierto tiempo, respondía, ella te puedo contar más de eso, yo me hice cargo más de la parte de comunicaciones internacionales, cuando estuve el 1987 acá.

IS: En definitiva, mirado en retrospectiva y en términos políticos, ¿cuál crees tú que es la importancia histórica de Ayquélén en sus primeros años?, ¿cómo la resumirías?

CR: Si bien es cierto que el primer tiempo del Ayquélén fue clandestino y fue un trabajo de auto-consciencia, yo creo que se fue paulatinamente perfilando como un referente de organización lésbica, con sus particularidades: siempre nos dijimos feministas y no teníamos todavía esa visión de movimiento amplia, abierta y con una fase pública, sencillamente hay que remitirse al contexto histórico para entender porque ese tipo de activismo, creo que surge también un grupo de hombres también en la misma onda. Entonces es un primer paso, la importancia histórica es que fuimos las primeras. Después se forman otros grupos, surge también el LEA en Concepción al poco tiempo [...]. Eso también, para nosotras era importante potenciar organización, que otra gente se organizara, entonces también había esa idea de apoyo, de encontrarnos con las iguales, con los otros grupos, y eso es lo que está en los encuentros a nivel regional latinoamericano.

IS: ¿Ustedes tuvieron ese tipo de contacto con el LEA?

CR: Claro, tuvimos la idea de tener una especie de intercambio. Yo la vez que fui había una parte de leseo muy fuerte, esta cosa de reírnos juntas, de estar juntas, en onda afectiva y lúdica, me acuerdo que las compañeras que dirigían el grupo decían: ya, chiquillas, primero vamos a trabajar y después chipe libre para huevear. En el Ayuque también había de eso, o sea ya: pongámonos serías y después nos relajamos, había esa cosa para poder sacar algo en limpio.

e. Entrevista a Víctor Hugo Robles (El Ché de los Gays)

24 de febrero de 2015, Universidad ARCIS, Santiago de Chile.

IS: ¿Cuándo dirías tú que empezó tu historia de activismo?

VR: Siempre hay antecedentes primarios, yo vengo de una familia obrera, una familia futbolista, popular, donde el único homosexual de la familia era yo, cargo con la triste historia del *bullying* en el colegio de niño, en ese tiempo no se llamaba *bullying* pero yo era el maricón del barrio, el maricón del curso, el maricón de la familia, entonces me tuve que sobreponer a toda esa discriminación a todo ese estigma. Yo diría que mi primer activismo tuvo que ver con la Iglesia, porque ahí encontré un espacio de acogida, en la Iglesia Católica, cuando tenía 15, 14 años, empecé a participar en distintos grupos de formación cristiana, confirmación, en las colonias urbanas que había en el verano y ahí comencé a desarrollar ciertas características de liderazgo, de personalidad de líder [...]. En ese contexto, me acuerdo que en el año 1991, 1992, yo ya sabía de la existencia del MOVILH, que era un grupo que en esa época se reunía clandestinamente, no era un grupo como ahora, era un grupo chico, yo tenía un amigo en la Juanita Aguirre, población Juanita Aguirre, el Víctor Parra, que participaba junto a mí en otras experiencias sociales, de organizaciones, encuentros juveniles, de la Vicaría, de la Pastoral Juvenil, todo esto en el marco de la Iglesia, de una Iglesia comprometida con el pueblo, con los trabajadores, con el fin de la dictadura, no la Iglesia abusadora de niños ni conservadora de ahora, otra Iglesia. Hablando con el Víctor me cuenta todo esto del MOVILH, que él estaba yendo para allá, entonces siempre quedó de llevarme, cosa que nunca ocurrió, nunca me llevó a una reunión. Hasta que un día en una manifestación, yo siempre iba a todas las manifestaciones políticas que habían, a las marchas callejeras, en fin, fui al primer aniversario de la entrega del Informe Rettig, que si mal no recuerdo tiene que haber sido el 4 de marzo del 1992, el MOVILH decide sumarse a la marcha del Informe Rettig y hacer el primer gesto de presencia pública con un cartel que decía “Por nuestros hermanos caídos, Movimiento de Liberación Homosexual”. Todos sus dirigentes marcharon

vestidos de negro con unas máscaras blancas, por dos razones, en representación de los detenidos desaparecidos que podía ser cualquiera de ellos u otro, y también porque era una época de estigmatización, de miedo y no todos querían enfrentarse derechamente a las cámaras y dar la cara. Entonces mi primer encuentro con el MOVILH fue ahí, en esa marcha [...] Se unen personas que están marchando con máscara y personas que están marchando sin máscara. Los sin máscara eran puras maricas que aparecieron en la marcha y que se sumaron espontáneamente a la marcha y que andaban sin máscara, y que nos sumamos, que anduviéramos sin máscara no quería decir que éramos más atrevidos que los otros sino que no habíamos coordinado la estrategia del MOVILH, pero también eso expresa que habían otros estadios, otros avances, y la verdad es que ni yo dimensioné lo que significaba marchar sin máscara en la marcha, entonces ese fue mi primer encuentro con el MOVILH, en marzo del año 1992, y ya en septiembre, el 11 de septiembre, fui a una primera reunión.

IS: ¿Cómo dirías tú que empezó a evolucionar tú pensamiento político?. Me imagino que antes de empezar a participar en el MOVILH tenías menos contacto con teorías y distintas posturas políticas sobre diversidad, feminismo y que tu pensamiento se fue transformando.

VR: Yo siempre fui de izquierda, mi abuela es de izquierda, tengo herencia de abuelos y de bisabuelos que han sido de pensamiento de izquierda, aunque tengo una familia, mi padre y mi madre, que son más bien de derecha, de derecha popular, del pensamiento de que él no trabaja no come, ellos no son políticos, son más bien ignorantes en la política [...] Deambule en distintos lugares, creo que una vez fui a un grupo de formación de la Juventud DC, pendejo, 15 años, pero ya en ese minuto me acuerdo que hacían formación y hablaban del MDP en esa época, que era como ya lo más extremista y a mí me encantaba [...] También coqueteé un rato en la Juventud Socialista en mi barrio, después como te dije me inscribí en el PC, pero siempre en grupos de izquierda, siempre me interesó la izquierda, particularmente por las vinculaciones en la iglesia, que su gran mayoría eran personas que tenían motivaciones de izquierda, que eran todas en contra del

régimen. Yo no tengo familiares ni amigos cercanos que hayan vivido violaciones a los DDHH directamente, creo que un familiar de mi abuela, pese a que no tengo esa historia como vivencia personal, siempre me impactó a mi toda esa historia, todos esos relatos de violaciones a los DDHH, desde pequeño me encantaba leer de política, todo lo de Allende, siempre me fascinó el personaje de Salvador Allende, me leía todos los libros, todas sus biografías. Yo diría que poco a poco fui adquiriendo cierto conocimiento, cierta información política, en el colegio que estudié también, Cristóbal Colón, también era un colegio que en su gran mayoría todos eran de izquierda y o militaban en partidos de izquierda o tenían familiares en partidos de izquierda, entonces estuve rodeado de ese mundo [...]. Cuando estaba descubriendo y asumiendo mi sexualidad, siempre supe que era homosexual, pero pase por todo ese período, primero que uno se reconoce como bisexual, que es como un pre-reconocimiento, cuando uno sabe que es maricón, no es bisexual, pero yo sentía que había algo que me faltaba, había estado en la iglesia, en el colegio, había algo que no me cerraba todavía el círculo en mi cabeza ni en mi espíritu, y se cerró ese círculo cuando entré a participar en el Movimiento de Liberación Homosexual, ahí sentí yo que había llegado al lugar donde siempre quise estar, militar, me sentí querido, tuve mi primera pareja en el MOVILH, mi primera relación de afecto, y empecé a recibir formación política, a leer mucho y también a recopilar muchos antecedentes, lo que después me permitió con el tiempo escribir el libro este “Bandera Hueca” [...] El Movimiento me sirvió mucho como una escuela formadora, y también en ese tiempo estaba estudiando periodismo cuando entre al MOVILH, estudiaba periodismo en el ARCIS, el estudiar periodismo también me obligó a buscar mucha información, a entrevistar a mucha gente también, lo que me permitió tener una formación un poquito más sólida, más amplia, más diversa, que otros militantes de mi misma época.

IS: ¿Qué leías?

VR: En esa época leíamos cosas básicas, en esa época no leíamos ni a Foucault, ni a Judith Butler, porque toda esa información de la pos-homosexualidad o de la

Teoría Queer como que entró después, entró en este último tiempo, pero en esa época leíamos los clásicos, leíamos información sobre la homosexualidad, más bien clásica, qué es la homosexualidad, qué es la transexualidad, no teníamos lecturas muy acabadas, y tenía información general que también recibía en la universidad sobre técnicas del periodismo, algunas nociones de marxismo, de feminismo también algo leíamos porque en los primeros años del MOVILH coqueteábamos nosotros con Margarita Pisano, que es una de las feministas más radicales, más tradicionales del feminismo chileno, entonces teníamos ciertas lecturas de Pisano, o de Elena Caffarena o de otras líderes feministas chilenas. Con el tiempo después uno fue adquiriendo, después cuando conocí a Lemebé tuve acceso a otros textos, a otros libros, conocí a Perlongher, entonces uno empieza a imaginarse y a entender la homosexualidad de modo más complejo, aparece la loca también después, entonces es una homosexualidad que tiene otras capas, que no es una homosexualidad como uno la pensaba o como se estructuraba en el MOVILH desde un primer minuto, una homosexualidad masculina, conservadora, sino que también una homosexualidad que circulaba por otras lecturas, por otros ámbitos, por otros autores, por otras experiencias también, uno empieza a conocer a otros personajes que fueron homosexuales, la historia de Oscar Wilde, en fin, todos esos antecedentes fueron conformando como un marco de lecturas políticas, culturales y biográficas que no se detienen porque uno siempre va descubriendo otros personajes, o va profundizando, o vuelve a personajes que uno tenía en el olvido.

IS: Hablemos un poco de *Las Yeguas del Apocalipsis* y de Pedro Lemebel. ¿Cuál es para ti la importancia política de *Las Yeguas*?

VR: Como que me despertaron mi deseo de loca, me lo reafirmaron. Yo siempre de pequeño fui femenino, de hecho se me notaba a mí que era homosexual de muy chico, yo no sabía que era homosexual pero todo el mundo lo sabía menos yo. Luché mucho por cambiar mis maneras, por engruesar la voz, no tener actitudes homosexuales, pero era raro porque mientras yo hacía eso me encantaba usar pañuelos o ropa fosforescente por ejemplo, entonces yo mismo

como que me traicionaba. Pero cuando conocí al Pedro, fue en la época del MOVILH, los primeros años del MOVILH, y me pareció inmediatamente un personaje, él, lo conocí a él con el Pancho Casas, como Yeguas del Apocalipsis, un personaje absolutamente atrayente, una travesti ochentera muy aguda, muy crítica, muy enojona, con mucha información, con mucha lectura. Con el tiempo nos hicimos amigas y ahí tuve la oportunidad de comprender y de entender y de asumir una homosexualidad más creativa, más política, una homosexualidad popular, de clase, una homosexualidad también de género, entonces ahí asumí a la loca política, la loca, cuando en los primeros años del MOVILH la loca era un segmento completamente desprestigiado, nadie quería ser loca, el gran líder en su época era Jiménez y él no era loca, nunca fue loca y nunca va a ser loca, no tiene los condimentos para ser loca. Entonces fue clave en mi descubrir, en mi formación como homosexual, como loca política, y también porque me ayudó a crear mi propio personaje, como Che de los Gays, sin quererlo, o sin saberlo, un día me dice “oye Victor Hugo tu deberiai inventarte un personaje”, así como hueviando, lo que nunca pensó es que efectivamente yo iba a terminar creando al Ché de los Gays, que me trajo incluso algunos conflictos con él mismo, con él y con el Pancho, porque la prensa me confundía a mí, en el primer minuto me confundía con Las Yeguas del Apocalipsis, porque para la prensa Las Yeguas del Apocalipsis son todos, todas las locas son Yeguas, para la prensa no era el Pedro y el Pancho sino que todos los maricones son Yeguas del Apocalipsis, entonces en mis primeras intervenciones o performance, ponte tú cuando me desnudé para el Día de los Trabajadores el año 1998, salió un titular así en La Cuarta: Yegua suelta se desnuda, entonces aparecía como Yegua del Apocalipsis, entonces imagínate el pobre Pancho y el Pedro que sentían que yo les estaba usurpando toda su historia artística, política y cultural, pero no era mi responsabilidad porque yo no me presentaba como Yegua. A mí me costó mucho diferenciarme de las Yeguas, incluso el otro día me reía porque estaba revisando el Twitter del Pedro y hace un año decía: “pucha que me cagué de la risa porque me escriben a mi correo confundiéndome con el Che de los Gays”, entonces igual era bonito esa

confusión de locas, porque para la gente somos como un colectivo, o somos todas iguales, no sé.

IS: ¿Y en ese diferenciarse de Las Yeguas hay diferencias políticas también?

VR: Yo diría que la primera gran diferencia es generacional, ellos nacieron en los años ochenta, son herederos de los años ochenta, son hijas de esa época y yo soy posterior, yo soy de los años noventa, yo me inventé como personaje y nací, emergí como personaje en los años noventa, entonces yo diría que soy una continuación de Las Yeguas del Apocalipsis, en términos de registro político-cultural, una especie como de posta cultural. Por otra parte, desde un principio yo nunca me instalé como artista, nunca he tenido una inscripción ni una pretensión artística, no me inscribí ni me quiero inscribir como artista ni en el círculo artístico. Yo me inscribí como un activista político y cultural que ha usado ciertos soportes en sus manifestaciones, el marco patas de chancho, la pizarrita ahora último, la misma boina con la estrella, distintos soportes, pero nunca he posado ni me he inscrito como artista, aunque hay gente que igual te lee como artista o me han invitado y me presentan como artista, pero ese no es mi deseo de inscripción ni mi motor de creación ni de lucha, a diferencia de Las Yeguas del Apocalipsis que ellas si nacieron con una inscripción política pero también artística, de hecho eran Dúo Artístico Homosexual Las Yeguas del Apocalipsis, yo diría que esa es una gran diferencia.

IS: ¿Por qué no quisieras estar inscrito como artista?

VR: Porque no me nace, siento que la inscripción artística es un permiso que no lo necesito, siento que también puede ser una neutralización de la fuerza del mensaje político, cuando algo se entiende como artístico pierde su fuerza. Cuando la mujer se desnuda y dicen que es un desnudo artístico. Cuando las cosas son artísticas está todo permitido, tienen el permiso de la sociedad, entonces yo no necesito ese permiso, no quiero ese permiso del arte, de lo artístico, porque es un permiso burgués también, un permiso sistémico, no me interesa, no lo necesito.

IS: En relación al momento histórico en el que surgieron Las Yeguas, ¿dónde está su importancia?

VR: Primero la importancia estuvo en la interpelación a la izquierda que hicieron Las Yeguas, inscripción de la homosexualidad en el mundo de la izquierda, ellos fueron los primeros que hicieron ese cruce entre la homosexualidad y la izquierda, que después el MOVILH lo retoma cuando se une a la marcha del Informe Rettig, es el mismo, pero ellas fueron las primeras que hacen esa inscripción y además inscriben el mundo de las demandas de la diversidad sexual, del cuerpo homosexual, del cuerpo con SIDA, por eso es Yeguas del Apocalipsis, porque también hay una cita al SIDA, al fin del mundo, y una adhesión, una complicidad, con la defensa y con la promoción de los DDHH, en distintas performance, distintas acciones. Entonces yo creo que el MOVILH en un cierto minuto, en su adhesión, en su suma a las marchas del Informe Rettig, y también lo que he hecho yo en mi trabajo como el Che de los Gays, también somos continuadores de ese mismo trabajo, de esa alianza con la izquierda en el caso mío, no en el caso del MOVILH de ahora, y la alianza y la complicidad absoluta con las agrupaciones de DDHH y con la exigencia de conocer el paradero de los detenidos desaparecidos y entender que la lucha por la diversidad sexual, por los derechos sexuales, también son DDHH, el derecho del cuerpo. Cuando uno se pregunta: ¿y los cuerpos dónde están?, no sólo son los cuerpos de los desaparecidos, también dónde está el cuerpo homosexual, dónde está, quien lo reconoce. Entonces es bonita esa pregunta, porque uno se pregunta por el cuerpo, es una doble pregunta: por el cuerpo de los desaparecidos y por el cuerpo desaparecido de los homosexuales que no han sido reconocidos en la historia de Chile, los homosexuales que han sido golpeados, que han sido asesinados en la dictadura o en otros momentos y que no están inscritos en la historia de las violaciones a los DDHH, y los cuerpos de los homosexuales, lesbianas y *trans* que no son inscritos, no son reconocidos y no son legitimados en este minuto, porque no están dentro de la categoría de la homo-normatividad como le llamamos.

IS: En ese sentido qué pasa con las mujeres, con el feminismo. Cómo ves el cruce entre izquierda, homosexualidad y feminismo.

VR: Desde un principio el feminismo fue, el MOVILH tocó la puerta del feminismo, el feminismo tocó la puerta del MOVILH, el feminismo es anterior, el movimiento feminista es anterior al MOVILH, y nuestras primeras cómplices fueron siempre del Movimiento Feminista, Margarita Pisano, Vicky Quevedo, de hecho uno de nuestros primeros logros, el programa de radio Triangulo Abierto, que yo cree y animábamos con Juan Pablo Sutherland, fue en las dependencias de Radio Tierra, la primera radio feminista, única que ha existido en Chile y Latinoamérica, entonces esos vínculos siempre han existido, lo que pasa es que el MOVILH de ahora desconoce esos vínculos, desconoce esa historia, no se reconoce como feminista, sin embargo hay otros grupos más radicales, en el campo de la diversidad sexual o de la disidencia sexual, que trabajan directamente con el feminismo, como es la CUDS, y que hacen ese reconocimiento que siempre ha existido, esa relación.

IS: La CUDS trabaja mucho con el bagaje teórico *Queer*, que tú me contabas que en su momento ustedes no leían mucho.

VHR: No lo leíamos mucho no porque fuéramos porras sino porque había una emergencia política que teníamos que atender y porque no eran tiempos de academia, todos los tiempos tienen sus necesidades, y en esos tiempos, en los años noventa, principios y mediados de los noventa, era la lucha política por la derogación del Artículo 365 que penalizaba las relaciones sexuales entre hombres, entonces en ese minuto nosotros ni siquiera teníamos idea que existía Judith Butler, después llegaron todos esos conocimientos como una especie, doble o triple, de colonización de la academia gringa, han llegado esas lecturas muy interesantes y que uno tiene que leerlas también con una mirada crítica. Nosotros siempre fuimos *queer*, el Che de los Gays siempre fue *queer* sin saberlo, cuando nosotros hacíamos el programa de radio, cuando nosotros hablábamos con el Pedro de la “loca política”, el Pedro siempre fue *queer*, sin que se lo dijera la Judith Butler o la Beatriz Preciado, entonces claro cuando llegan ya armados

como teorías, como departamentos de género o departamentos de estudios *queer* de las academias gringas, esas son colonizaciones. Pero nosotros ya teníamos esas prácticas políticas en Chile, y en Latinoamérica siempre han existido.

IS: Qué pasa con las Ayuquelén, en su relación contigo, con ustedes como el MOVILH histórico en su momento, y también tengo entendido que tuvo una relación muy conflictiva Ayuquelén con la Margarita Pisano, ¿tuvieron vinculaciones también con ellas, desde el feminismo?

VR: Al principio hubo como vinculaciones pero ellas chocaron con el estilo, el formato, el modo en el que el MOVILH se organizaba, particularmente el personaje Jiménez, pero yo en lo personal tengo muy buenas relaciones con ellas, ellas siempre tuvieron muy buenas relaciones y eran muy cómplices con Las Yeguas del Apocalipsis. Pero ellas estaban en otra, ellas siempre exigieron como tener un espacio autónomo, y sentían con justa razón que todo el trabajo del MOVILH era un trabajo netamente masculino que excluía a las lesbianas de su quehacer, y yo creo que eso se mantiene hasta el día de hoy.

IS: ¿Cómo te posicionas tú en esa problemática?, ¿qué importancia le atribuyes a Ayuquelén?

VR: Bueno, mucha. Desde un principio cuando yo era parte del MOVILH denuncié el machismo al interior del colectivo, la discriminación, la estigmatización al interior del movimiento homosexual que había en contra de lesbianas, de travestis, de seropositivos, de las locas, yo liderando el grupo de las locas, entonces me posicioné en un sector que la prensa llamo como el ala radical del MOVILH, cuando en el ala conservadora estaba Jiménez, aunque ya lo habíamos expulsado, pero creo que no es que uno busque ser el ala radical, sino que uno tiene posiciones políticas, estéticas, modos de trabajo, afinidades, intereses, y que si para alguno será radicalidad, bueno será radicalidad, pero es lo que a uno le interesa, son las prácticas políticas que a uno le interesa desarrollar.