

## SEMIÓTICAS QUEER: SUBVERSIONES SIMBÓLICAS DE EXPERIENCIAS ABYECTAS

CARLOS FIGARI

### 1. INTRODUCCIÓN

Decir cuerpo, sexo, género, orientación sexual no implica designar algo anterior a estos significantes. Ni la experiencia en la carne, ni el dolor o el placer escapan a algún tipo de regulación en términos de la designación en sí misma. El nombrar, según Barthes (1967), es siempre un hacer existir, "la lengua no puede decir sin hacer surgir sustancias". Cualquiera de todos estos vocablos depende de sus condiciones de producción y de un particular espacio y memoria, y sólo cabe designarlos en una lógica de diferenciación jerárquica, en el capitalismo como sistema de intercambio de valor (sentido). Fuera de los modos de producción del mismo, la relación significativa de todos y cualquiera de ellos simplemente cae. No sabemos si no son, pero sí, con seguridad, que son otra cosa.

El lenguaje denotativo siempre determina un exterior al regular el intercambio social. Ese exterior constitutivo, que en un mismo momento torna abyecto y establece un ser como tal, crea una diferencia (signo) entre semejantes en una operación de negación no disyuntiva. "En la superficie del signo, la diferencia no es una disyunción; es reclamada por el mismo que se proyecta en ella, es su espejo" (Kristeva 1969:109). Entendiendo esto podremos comprender las lógicas de funcionamiento de lo erótico en la historia de Occidente, apuntando a los juegos de diferenciaciones, dobles y

ambivalencias que tornan algunas conductas propias o impropias, reguladas o no, subordinadas y subordinantes.

Esto tiene dos consecuencias de importancia. La primera es que sexo/género sólo tiene posibilidad de interpretarse a partir de una contradicción: como un razonamiento abstracto y no referido al sexo/género, sino a la religión. Marx (1843) lo plantea con claridad meridiana en *La cuestión judía*. La segunda es que hablar de sexo, género o cuerpo –sin importar en definitiva el orden– supone una familia lingüística o, mejor, una formación discursiva en la que uno de los términos no sólo se define por el otro, sino que, para tener una “representación”, necesariamente se coimplican. ¿Acaso puede siquiera representarse mentalmente un cuerpo sin sexo y un sexo sin género, y viceversa?

Desde este punto de partida, este trabajo intenta dar algunas herramientas teóricas para una semiótica alternativa que nos permita pensar –tal vez intuir– un “antes” productivo de los cuerpos, sexos, géneros. Denomino “semióticas queer” una forma de comprender performances corporales, atravesadas sobre todo por sexo/género, ora porque precedan todo significante preciso –no que no lo porten–, ora porque transgredan o reaccionen en forma práctica (no cognitiva) y se reinscriban –o no– en lo simbólico como “novedad” bajo formas recursivas.

Con este fin analizaré discursivamente unas pocas superficies históricas que articulen explicativamente las líneas teóricas aquí desarrolladas. Se trata de biografías fragmentarias tomadas de procesos de la Inquisición en América. El principal es el caso de Luiz Delgado, que el Santo Oficio de Lisboa sustanció en Brasil. Otros, que me permiten dar algunas pinceladas al asunto, están en procesos realizados en Aca-pulco y Bahía.

Leyéndolas en clave bajtiniana, estas superficies discursivas revelan las voces de nuestros protagonistas que se filtran como tonos y acentos y dejan a la vista los nodos de no sutura y la polifonía interdiscursiva operante en los documentos. Podría objetarse que constituyen dichos y vivencias individuales. Y sí, claramente lo son: una vivencia no repercute emocionalmente sino en el propio cuerpo. No obstante, apunto a un segundo nivel experiencial, aquel en que la vivencia, además de producir resonancia, es compartida, donde hay una comunión (repercusión) –casi arriesgaría una comunidad– que permite identificaciones. Todos estos seres viven lo abyecto implementando estrategias, imitando lo “normal”, sedimentando trayectorias, lugares, códigos, acumulando una información útil para la sobrevivencia, no escrita ni explicitada pero que se sabe y se transmite.

## 2. LA CASUÍSTICA DEL FUEGO

Los cuerpos son “cuerpos que hablan” porque no puede haber cuerpos separados de la lengua (Kristeva 1969). Cuál será la configuración corporal/sexual/genérica que se producirá, qué aparatos de poder serán preponderantes, cómo y en qué medida se

instaurarán polos subordinantes y subordinados depende de los modos de producción específicos de cada espacio-tiempo.

En América Latina parece haber cierta continuidad desde la conquista y colonización respecto de la formación discursiva semánticamente definida por el patrón masculino-activo que, de acuerdo con las condiciones de producción del sistema patriarcal-esclavista, implementa una interpelación absoluta en relación con la estructuración sexo/genérica. Me refiero a absoluta porque además de que se impone parafrásticamente, al evitar cualquier deslizamiento de sentido, forcluye las condiciones de apareamiento o visibilidad de cualquier interpretación diferente a la impuesta a través del exterminio, en este caso la muerte en la hoguera. En este marco, las posibles vías de fuga sólo pueden darse en el marco de la más absoluta clandestinidad.

Claro que, a su vez, la existencia de ciertos comportamientos materiales es sutilmente permitida para que opere la constitución misma de lo abyecto. Tales prácticas adquieren así entidad dándoseles un nombre para –literalmente– capturarlas. Con ese fin, los Tribunales de la Inquisición en las colonias españolas y las Visitaciones en las portuguesas establecían mecanismos de delación y castigos ejemplificadores como propedéutica disciplinadora de los cuerpos. La sodomía, según la legislación ibérica, es un delito/pecado que se extirpa con el fuego purificador de la ira divina, pero también en algunos casos se remedia con castigos menos violentos y, sobre todo, a través de actos públicos reafirmatorios de la fe perdida (autos de fe).

En este sentido, se implementaba una metáfora de estigmatización planteada por contraste con algún tipo de “normalidad”, es decir, la sodomía como un régimen de regulación de las eróticas posibles en la época. Se configuraba un otro imaginario con varias denominaciones: el/la sodomita, el *fanchono*, el *bugre*, la mariquita. Y aun cuando la base material de tales comportamientos pudiese ser más o menos variable, es decir, absolutamente polisémica en cuanto su definición, el sentido de interpelación era preciso, en la medida en que no sólo los tribunales inquisitoriales entendieron la sodomía como delito, sino también como una especie de “estado”, como una gran herejía que debía ser extirpada.

Por ello también, si bien no había una conciencia grupal en términos de una identidad en torno a la sodomía, sí existía un vasto conjunto de prácticas, rutinas, comportamientos más o menos sedimentados, historias afectivas, trayectorias comunes, espacios y lugares de encuentro y reunión, e incluso lenguajes propios de los y las llamados/as sodomitas.

### 2.1 ¡Come mi vida, come mi alma!

Luiz Delgado de Quintal era “alto de cuerpo, blanco y delgado de cara”,<sup>1</sup> radicado en Bahía, en donde se dedicaba al comercio de tabaco. Aunque casado, tenía por costumbre –y para escándalo de la época– demostrar su afecto públicamente: besaba

a sus amantes ante la vista azorada de los circunstanciales testigos, les compraba presentes y se paseaba con ellos por las calles de Salvador debajo de una gran sombrilla. Al soldado José Nunes le regalaría un anillo de oro y pagaría el alquiler de su casa. Manoel de Sousa e Figueiredo, su “guapo” criado, fue otro de los romances de Luiz que “causara notoria impaciencia en la mujer del mismo pues ejercitaba su nefando apetito con el muchacho, que además de ser bien figurado de rostro y gesto afeminado, el más viejo lo trata y estima como a su propia persona, dándole ropas y comida, sin ser pariente”. Otro de los afectos de Luiz fue el estudiante de latín José Gonçalves, de quien se decía “hacía tanto caso como si fuera su hijo”. Celoso y atento “vistiéndolo con mucho aseo y concepto, con calzones y gibón” y tan apasionado “como si Luiz Delgado fuese su criado, y el dicho estudiante su amo”. Luiz reconoció ante los tribunales inquisitoriales haber practicado con José más de 80 actos sodomíticos entre besos, abrazos, *molicie ad invicem* (masturbación mutua) y cuatro sodomías perfectas, “como si fuera José Gonçalves mujer y Luiz Delgado hombre”. Tornándose su relación con José demasiado pública en Bahía, decidieron huir para Río de Janeiro. Un clérigo “espía” declaró ver desde su casa a Luiz Delgado cuidar siempre celosamente de José: “Tratándolo con singular amor, viendo de su ventana al más viejo peinarlo y atar cintas en las mangas de la camisa y abanicos antes que saliese afuera”. Pero su gran amor sería Doroteu Antunes, un joven actor “bien parecido y trigueño, de dieciséis años y cara como una *doma*. Luiz al verlo “quedó tan prendado con el jovencito que lo perturbó y lo persuadió a huir de la casa de su padre e ir a vivir con él”, haciéndolo pasar como su hijo (“mi hijo, mi amor, mi bien”). Las huidas desde entonces nunca pararon, hasta que ambos finalmente sucumbieron al Santo Oficio.

Además de Luiz, cabe mencionar, entre tantas otras mujeres, a las brujas, herejes e infames: Isabel de Urrego, moradora de Acapulco, amante de Juana María, a quien sentaba sobre su falda y le susurraba mientras le daba de comer pedacitos de su propia comida: “*¡Come mi vida! ¡Come mi alma!*”; Felipa de Souza, derribando muros y trasponeando rejas en los conventos de Salvador de Bahía tras de sus religiosas amantes. La chocolatera mexicana, María Gertrudis de la Serna, acusada por hacer volar por los aires su rosario amenazando con no volver a rezar ni a persignarse hasta que Dios le hiciera aparecer la mujer de sus sueños (Cárdenas 1997).

Aventuras, tragedias, gozos; todas manifestaciones estéticas, hermenéuticas, corporales, de los trazos que configuran reacciones, transgresiones y experiencias vividas en una situación de clandestinidad y persecución.

## 2.2 Semente intra vas

La subalternidad vía abyección no puede más que indicar un permanente nodo de sutura. Lo abyecto como lo otro que no es supone todo lo que un Otro le deposite en su proceso de diferenciación. El espejo que permite verme es mi exterior constitu-

tivo que, paradójicamente, me constituye a la vez que yo lo constituyo. Me prohíbo ser algo que deposito en ese otro y en el mismo momento represivo lo genero. Ese extraño conocido, dirá Kristeva (1980), que me aterra y que precisamente no puedo conocer a riesgo de mi propia aniquilación como sujeto.

Sodomita, ninfómana, negro/negra, salvaje, homosexual, caníbal, histérica, bruja, marrano, perverso: ¿cuál es cuál? Desde un enfoque *queer*, no se acumulan, sino más bien se condensan en una sola metáfora que indica la otredad subalterna. Ese resto, *queer*, raro. De-generado (precisamente sin género), sin representación clara, sin lugar en el orden significante. Cómo explica Mary Douglas (2001), para la tradición mosaica un pájaro que no vuela traiciona su esencia, por lo tanto es impuro, maldito. En síntesis: materia fuera de lugar, degeneración. Precisamente es en ese “fuera de lugar” que verdaderamente algo sucede. Donde más cerca estamos de lo real. Donde efectivamente, al atravesarlo, parafraseando a Kristeva, se produce un trabajo como puro gasto: una experiencia.

Algo se escapa, se resiste, siempre excede la interpelación. Recursos estéticos, se ponen en juego como experiencias de transgresión. Un escenario, sin tiempo ni espacio, es decir, sin marca significante. Un puro acto que abarca la plenitud del gesto. Se escenifica, se recrea, se comparten valores que nunca se dicen pero que se implementan.

Los lenguajes herméticos de los y las sodomitas no requerían de palabras porque no eran hablados. Los signos asumían formas gestuales, a partir de la colocación de objetos en determinadas partes del cuerpo (por ejemplo una flor, un lunar, un pañuelo); podían también materializarse en roces, pellizcos, gestos con la mano, con la boca o los ojos. En tal situación de complicidad sobaban las voces: un simple gesto, una mirada, la infinidad de signos herméticos sólo entendidos por los amantes prohibidos.

El hecho de que el segundo amante de Luiz Delgado, el estudiante carioca João de Azevedo, se mostrara públicamente ataviado con cintas rojas y amarillas, levantando su saco para dejar a la vista su gibón de seda color “carne” —escándalo que mereció un proceso—, no era una mera casualidad ni los devaneos de un personaje excéntrico, sino una forma de identificación y de reconocimiento que formaría parte de ese inmenso cuerpo de códigos y lenguajes que constituía el “amor sin palabras” entre los *funchonos* de Río de Janeiro.

El encuentro se pactaba en ese juego de significados secretos ya fuera en las ventanas, en los cultos de las iglesias, en las calles o en las fiestas populares y se efectivizaba en el anonimato de las máscaras o, como en el caso de Luiz Delgado, en la soledad de la selva, el camuflaje de los conventos o la oscuridad de las noches cómplices.

Una de las experiencias seguramente más significativas en este contexto era el amor o la “pasión” entre personas de un mismo sexo. Los amantes del mismo sexo pautaban sus relaciones, en cierta forma, como hipérbolos de las relaciones hombre/

mujer; reproducían prácticas amorosas como el cuidado, los celos, el deslumbramiento, los “arrumacos, besos y abrazos”. Las historias de amor de Luiz Delgado con José Gonçalves, o luego con Doroteo Antunes, nos ilustran al respecto. La actitud protectora de Luiz con respecto de José, a quien “hacía tanto caso como si fuese su hijo” y el cariño que le profesaba —testimoniado por las ventanas indiscretas—: “vistiéndolo con mucho aseo y concepto” y “tratándolo con singular amor”. Luiz quedaría tan sentido con la partida de José que declaró no querer lavar las sábanas del lecho que compartía con su amado “en tanto no lo volviera a ver”. De Doroteo “quedó tan prendado” que lo convenció para huir con él. Fueron vistos en “calzones y camisa”, “besándose y abrazándose”, y debieron enfrentar las reacciones populares y los peligros de la Inquisición. Huyeron juntos en varias oportunidades, de Río a Vitoria, de allí a Salvador, en donde finalmente fueron apresados.

Esta “alteración” de los afectos era tan grave que la mera convivencia afectiva entre dos hombres (como “marido y mujer”) bastaba como presunción de la consumación perfecta de la sodomía<sup>2</sup> y, por ende, pasible de ser quemados, de no haber mediado una excelente defensa tanto de Luiz Delgado como de Doroteo, en el marco del proceso que debieron enfrentar.

Una experiencia básica para cualquier *fanchono* de la época era la clandestinidad y la inseguridad ontológica que la persecución, la interpelación absoluta y las metáforas de estigmatización le generaban. Implementaban entonces “saberes”, que formaban parte de la memoria colectiva de estos hombres y mujeres “nefandos”, utilizados estratégicamente para su sobrevivencia. No es casual que un rasgo común en todos los procesados por sodomía cuando declaraban ante los tribunales inquisitoriales haya sido sobreabundar en detalles sobre todo tipo de *molicies* y prácticas homoeróticas pero siempre con un tema tabú: el derramamiento de “*semen intra vas*” (semen dentro del ano). Cuestión que cualquier acusado/a tenía absolutamente clara no debía mencionar bajo pena de ser condenado/a por sodomía “perfecta” y, por ende, a la hoguera. Tanto, que en procesos como el de Doroteo éste llega a confesar haber “dormido carnalmente” con Luiz pero sin admitir nunca que hubiera “derramado *semente*” dentro suyo. La defensa de su procurador se basó en la presunta preferencia sexual de Doroteo de que Luiz gozara en su mano (“*satisfaciéndose manu a manu*”) y no en su “vaso trasero”.<sup>3</sup>

Fuera de las convenciones de género, de los roles asignados a hombre y mujer, de las relaciones de poder que permeaban los afectos entre los dos géneros, relaciones entre dos hombres o dos mujeres planteaban otras experiencias posibles —aunque subterráneas— de vivir los sentimientos.

### 3. RECAPITULANDO

Hablar de representación nos indica una alienación de lo real —incognoscible por cierto— configurada por la necesidad de producir sentido. El sentido en tanto valor

articula el funcionamiento de un sistema de intercambio de significantes: un sistema simbólico, ergo, una sociedad.<sup>4</sup>

No obstante el sentido, la representación es un corte en lo real básicamente irrepresentable; aquello que cada vez que nombro se desplaza. Ahora bien, ocultar esa fisura entre significante y significado —como si las cosas significaran precisamente eso que se dice significan y la suposición de que yo soy el origen de mis decires— es la operación ideológica que funda cualquier ontología, el ser, la realidad.

Todo sentido, entonces, representa a la vez que regula. El hecho de que exista ese sentido que comparto con otros permite la comunicación y, por ende, la regulación que ordena jerárquicamente todo sistema lingüístico (comunicativo y denotativo). De allí que la representación para actuar como “ser” se resuelva en la interpelación.

Perpetuar mecanismos de dominación implica que “la ideología interpele a los individuos como sujetos” (Althusser 1969). Sujetos que para constituirse como tales deben insertarse en los sentidos por los cuales son interpelados acomodando sus acciones a los mismos, o sea debe operar el “reconocimiento” —y el conocimiento— del individuo en sujeto.

En este proceso, la regulación (interpelación) está dada por un ideal —un fantasma de lo femenino, de lo masculino dominante, que se constituye según condiciones de producción específicas en tiempo/espacios diferenciales. Los sentidos fluyen de centro a centro, en tanto las fijaciones o estabilizaciones contingentes (suturas) recrean fantasmas ideales, nunca susceptibles de ser alcanzados e imposibilitados de representar.

Por ello, la subjetivación —de un cuerpo, una identidad, un sexo, un género, una orientación sexual, o más bien todo junto—, al estar basada siempre en fantasmas contingentes, opera en los comportamientos en dos momentos: en el de la representación, que es ideal, y en el de la acción, que pugna por lograr ese ideal, por alcanzar un centro que no existe. Esta distancia determina una fisura donde lo simbólico hace agua y donde aparece lo semiótico en toda su dimensión.

Esta recursividad ficcional y performática puede así, en su propia puesta en escena, establecer “otro tipo de relación” con el fantasma, sea fuera de lo simbólico, en la pura gestualidad: en un trabajo como puro gesto o el pensar antes del pensamiento (Kristeva 1980), sea en el proceso de una reflexividad eminentemente práctica.

Las formas de transgresión que hemos analizado para los y las sodomitas y *fanchonos* en Latinoamérica configuran “experiencias de subsistencia” vividas en una situación de clandestinidad y persecución. Una “reacción” a la interpelación, fundada en la vivencia de una serie de prácticas deliberadamente a contrapelo de la prohibición. En este tipo particular de experiencia, no existe una intencionalidad o discernimiento que implique disputar la hegemonía, sino básicamente un comportamiento de transgresión, en la medida que apunta a alterar el sentido suturado (prohibición natural en el sentido de Bataille) pero no de suprimirlo. Las experiencias de la disidencia se

constituyen básicamente como un proceso de reacción-transgresión y una línea tenue de (re)conocimiento fundante de un posible “nos”, más en sentido comunitario que cognitivo/colectivo.

En este hiato de la “otra relación posible con”, se sitúa la experiencia (*Erfahrung*) en un sentido público, no de una experiencia individual sino colectiva. No hay propiamente una representación clara, por lo cual no se constituye un sentido que deba ser comunicado. Se trata más bien de una vivencia (*Erlebnis*) que crea una comunidad psíquica de reconocimiento; un “circuito intersíquico en una cadena significativa rica en sobredeterminaciones que opera como un relámpago” estableciendo una especie de complicidad entre los sujetos. Una “identificación inconsciente de sujetos en resonancia”, que no es lo mismo, claro, que una identidad. (Florence 1994). La imagen viene antes del pensamiento y opera por “resonancias”, o sea, dispersiones en nosotros mismos y el resto del mundo y por “repercusiones” que implican una profundización de la propia existencia: “en la resonancia el poema es oído en la repercusión es hablado” (Bachelard 1957). En la resonancia, se da una inversión del ser, ante la invasión del otro (imagen, sensación, impresión). Opera una ruptura del significado, una abertura del lenguaje, que implica un “nuevo-ser”. Un paso fenomenológico para vivir lo no-vivido y de abrirse para “otro” sentido.

Esta “otra relación” fantasmática que mencionamos también puede reinscribirse en lo simbólico positivando lo abyecto. Es el caso del homosexual o la lesbiana mediados por los movimientos sexo-políticos ya en el siglo XX y bajo otras condiciones de aparición/producción. Implica la implementación de una reflexividad de tipo cognitiva que, a la vez que desidentifica paradójicamente, reinstala la representación –la regulación, la diferencia y la contradicción– al configurar identidades.

#### 4. POR QUÉ UNA SEMIÓTICA QUEER

En el esquema teórico que hemos desarrollado, una semiótica queer asume dos facetas. La primera, de tipo crítico, al desatar los nudos que articulan lo ideológico, en definitiva, los cuerpos, el sexo y el género. La segunda, una supralingüística que permita leer prácticas situadas desde algún “afuera” del sistema lingüístico denotativo, pero que, no obstante, se encuentran dentro. Esto es así porque toda causalidad colectiva, aun cuando experiencialmente práctica, gestual y/o no denotativa, necesariamente está signada por significantes. Ni siquiera el imaginario, a pesar de tratarse de un juego especular y presimbólico deja de estar impactado en todo momento por significantes, más allá de que se produzca o no un acto de significancia. De allí la importancia de los desarrollos de la escuela de Tartu, particularmente Lotman (1970), en el sentido de tratar de entender prácticas específicas con reglas propias, como estructuras complementarias secundarias dentro del sistema de notación lingüístico de

carácter primario. La disidencia debe ser entendida como un sistema modelizante secundario, como estructuras complementarias, secundarias y específicas, de segundo grado y más complejas que el lenguaje denotativo (primario), en la cual encuentran sus condiciones de producción.<sup>5</sup>

Implica, además, un trabajo anafórico en donde el texto semiótico “no exige forzosamente una conexión estructural (lógica) con un ejemplo-tipo, sino que constituye una posibilidad constante de aberración, de incoherencia, de desgarramiento, y por lo tanto de creación de otros textos semióticos” (Kristeva 1969:129).

Los comportamientos que hemos analizado entre los y las sodomitas en Latinoamérica, las experiencias de transgresión, las identificaciones, los códigos gestuales y los lenguajes alternativos sin palabras connotan estas especificidades que huyen de las suturas significantes hegemónicas, pero que, como explicamos, para desarrollarse necesariamente deben hacerlo a partir de estas. Se podrá discutir cuál es la novedad significativa de repetir una y otra vez lo femenino, lo masculino, el amor en sus variantes hegemónicas. ¿Cuál es en definitiva la operación subversiva en lo simbólico?

Precisamente, la repetición que, mediada por la experiencia, se reinscribe en lo simbólico como lo mismo pero ya otro. La mimesis no es simplemente icónica cuando hubo una mediación estético expresiva. “De las rosas pintadas por Elstir, ya decía Proust, que eran una ‘variedad nueva con la cual dicho pintor, como un ingenioso horticultor, enriqueciera la familia de las rosas’” (Bachelard 1957:17).

Este enriquecimiento de la familia de lo mismo, o de lo obvio, amplifica (parodia, exagera) el nodo de no sutura hasta el punto de hacer visible la igualdad que sostiene la diferencia. Esto es, no hay dos sexos, no hay dos géneros, sino una mismidad que se desdobra en la ficcionalidad de algo llamado sexo y género. Precisamente, algo se diferencia para subyugar a otro. Un hombre se distingue de una mujer para ser el origen de la creación, un heterosexual se distingue de un homosexual para sojuzgar otra porción de la humanidad; con el mismo criterio un día, un hombre se diferenció de un negro.

Denunciar estas ficciones reguladoras a partir de semióticas queers es mostrar las condiciones de aparición de tales desdoblamientos. Entender los procesos experienciales de otros abyectos para, en definitiva, postular políticas que pongan el acento no en la afirmación de la división (sociedades especiales dentro de la sociedad) sino en su destrucción significativa: “¿Cómo se resuelve una contradicción? Haciéndola imposible” (Marx 1843:27). Parafraseando a Marx: ¿cómo se hace imposible una oposición sexogenérica? Suprimiendo el sexo-género.

¿Qué pone en evidencia las ficciones genéricas? ¿Cuáles son los pliegues que las denuncian? Las hipérboles de géneros –ficciones otras– que históricamente se han desarrollado, como exteriores, pero también como resistencias que habilitaban vidas posibles para los seres abyectos.

## NOTAS

<sup>1</sup> Las citas y referencias a la historia de Luiz Delgado pertenecen a los siguientes procesos: Inquisición de Lisboa: n° 4230 y 4769; Inquisición de Evora, n° 4995, reproducidos por Mott (1988 y 1999).

<sup>2</sup> El elemento definitorio para que se cometiese el delito de “sodomía perfecta” era la eyaculación anal, el derramamiento de “*semen intra vas*”. Esto es lo que llevaba casi con certeza a la hoguera o por lo menos al destierro o a las galeras. Otros comportamientos eróticos podían ser considerados formas más leves de sodomía y tener, en consecuencia, penas menores (ver Figari 2009).

<sup>3</sup> En este sentido también, vale recordar el silencio que guardaban las acusadas de sodomía sobre el uso de instrumentos penetrantes en orden a la discusión de los inquisidores sobre la comisión de sodomía perfecta entre mujeres.

<sup>4</sup> En la Crítica al Programa de Gotha, Marx (1875) establece la idea del trabajo como producción en vez de un poder de creación sobrenatural; trabajo social que se cristaliza siempre en un valor productivo. La producción aparece así como un sistema de intercambio (o de uso) que determina lo social (el valor): en términos semióticos, un sistema de intercambio significante que determina el sentido. “En el intercambio real, la abstracción debe ser a su vez reificada, simbolizada, realizada por medio de determinado signo” (Marx y Engels, Archives, IV, Moscú, 1935, p. 61, citado por Kristeva 1969:79).

<sup>5</sup> La disidencia, y sobre todo su virtualidad “creativa” —cuando su existencia es una fractura en la interpelación— nos sitúa además en un régimen específico que requiere modos particulares de interpretación, que no son los mismos que explican el funcionamiento general de un sistema simbólico (lingüístico/comunicativo) específico, como es el occidental. En este sentido, siguiendo a los semióticos de Tartu (especialmente a Yuri Lotman, 1970), la disidencia debe ser entendida como un sistema modelizante secundario, como estructuras complementarias, secundarias y específicas, de segundo grado y más complejas que el lenguaje denotativo (primario), en la cual encuentran sus condiciones de producción.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L. (1969) *Ideología e aparelhos ideológicos do Estado*. Lisboa: Editorial Presença, 1974.
- BACHELARD, G. (1957) *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BARTHES, R. (1967) *El sistema de la moda y otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- CÁRDENAS, A. (1997) *Hechicería, saber y transgresión. Afromestizas ante la Inquisición (Acapulco: 1621-1622)*. México: Ediciones Municipales Acapulco.
- DOUGLAS, M. (2001) *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos polución y tabú*, Madrid: Siglo XXI.
- FIGARI, C. (2009) *Eróticas de la disidencia. Brasil, siglos XVII al XX*. Buenos Aires: Circuitos CLACSO.

FLORENCE, J. (1994) “As identificações” en *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica* de M. Mannoni et al. (ed.), 115-165. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

KRISTEVA, J. (1969) *Semiótica 1*. Madrid: Fundamentos, 2001.

\_\_\_\_\_ (1980) *Poderes de la perversión*. México: Siglo XXI, 2006.

LOTMAN, Y. (1970) *La estructura del texto artístico*. Madrid: Ed. Istmo, 1978.

MARX, K. (1843) *La cuestión judía*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.

\_\_\_\_\_ (1875) *Crítica del Programa de Gotha*. Buenos Aires: Organización Editorial, 1971.

MOTT, L. (1988) *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição*. Campinas: Papirus.

\_\_\_\_\_ (1999) *Homossexuais da Bahia*. Dicionário biográfico (Séculos XVI-XIX). Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia.