

ARTÍCULOS

**DOS IGUALES TAMBIÉN HACEN PAREJA:
ÑANDE JOJA HA RORY¹. HOMOPOLÍTICA EN
PARAGUAY**

**TWO EQUALS ARE ALSO A COUPLE: ÑANDE JOJA HA RORY.
HOMOPOLITICS IN PARAGUAY**

Rocco Carbone

Universidad Nacional de General Sarmiento / CONICET, Argentina

Doctor en Filosofía por la Universität Zürich (Suiza) y Doctor en Letras por la Università degli Studi della Calabria (Italia). Es Profesor adjunto de Literatura argentina: narrativa y Problemas Culturales Latinoamericanos (UNGS) e Investigador adjunto de CONICET. Se ocupa de filosofía de la cultura y concretamente de discursividades y procesos políticos y culturales de América Latina. Ha escrito numerosos trabajos sobre cultura y política latinoamericanas.

Contacto: rcarbone@ungs.edu.ar

Joel Cuenca

Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina

Becario en Investigación y docencia en Literatura argentina: narrativa, Universidad Nacional de General Sarmiento. Profesor Universitario de Educación Superior en Lengua y Literatura por la UNGS y maestrando en Ciencias Sociales UNGS/IDES. Se desempeña como profesor de Prácticas del Lenguaje y Literatura en el nivel medio. Actualmente investiga sobre las representaciones de la homosexualidad masculina en la literatura latinoamericana contemporánea desde una perspectiva comparada.

Contacto: jcuenca@ungs.edu.ar

¹ “Dos iguales también hacen pareja” es el título —que tomamos prestado— de una campaña cubana por el respeto a la libre orientación sexual. Unos de los dispositivos visibilizadores consistía en unas postales en las que aparecían dos brochas de afeitarse “iguales” pero con detalles distintos. La segunda parte del título, “ñande joja ha rory” es en guaraní y quiere decir “somos iguales y felices” y se trata del eslogan de la agrupación *SomosGay*. Sobre ella abundaremos en este trabajo.

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

Paraguay

Teatro

Archivo

Miliciancia

Memoria

En este trabajo, a través de la literatura y las acciones militantes, nos referiremos a subjetividades estigmatizadas a través de un número; situadas en un ambiente sociohistórico marcadamente homofóbico y, en términos generales, de opresión social. Ese número representa un insulto explícito, una agresión verbal discriminatoria que al mismo tiempo es resignificado por gestos culturales y militantes que de alguna manera suturan heridas del lenguaje autoritario de antaño. Ese número es 108 y el contexto sociohistórico que interrogaremos es un país muy poco conocido en el entramado cultural del Cono Sur: Paraguay, encabalgado entre un pasado autoritario y un presente de enormes fragilidades democráticas.

Nuestro texto pretende desentrañar las articulaciones de la sexualidad en tanto operador epistemológico que permite entender las dimensiones políticas y subjetivas de un orden autoritario: la dictadura paraguaya, conocida como Stronato (1954-1989). Más precisamente: busca articular un dispositivo que tiene dos dimensiones. Una literaria-cultural, encarnada en la pieza de teatro 108 y un quemado (2002/2010) del dramaturgo Agustín Núñez, que reflexiona sobre la primera razzia a la población homosexual asuncena implementada por la dictadura paraguaya en 1959. Y la otra, militante: el Besatón, un evento promovido anualmente por una organización sexo-genérica de base comunitaria y solidaria, que lucha por los derechos de la comunidad LGTBIQA: SomosGay. El nexo entre estas dos dimensiones es el uso del espacio público entre la negación y la afirmación de derechos.

ABSTRACT

KEYWORDS

Paraguay

Theatre

Archive

Activism

Memory

In this essay we reflect through literature and activism upon stigmatised subjectivities, branded with a number. Subjectivities flourished in a very homophobic context, a context of oppression. The number represents an explicit insult, verbal assault adopted by modern cultural activist, who give it a new meaning, opposed to the authoritarian will which created it. The number is 108 and the socio-historical context is Paraguay, from the past century and its dictatorship to the fragile democratic present.

Our work seeks to explore homosexual sexuality in the Paraguayan Stronato (1954-1989), as a way to understand an authoritarian regime. It has two dimensions: a cultural one, embodied by the theatre piece 108 y un quemado [108 and a burned man] (2002 / 2010), by Agustín Núñez. This play narrates the hunt and prosecution to the gay community of Asunción, worked by the Paraguayan dictatorship in 1959. Secondly, we seek new powerful meanings in the Besatón, an event organized by SomosGay, an organization that fights for LGTBIQA's rights. Both dimensions share a particular use of the public space, from no rights at all to the same rights as everybody else.

Fecha de envío: 13/06/2018 Fecha de aceptación: 02/09/2018

No hay ninguna gran obra que se pueda hacer sin intuición, es decir, sin esa perspicacia subconsciente, que puede enriquecerse y fortificarse por la práctica y la teoría [...].

León Trotsky

Without deviation from norm, progress is not possible.

Frank Zappa

Primero se llevaron a los comunistas, pero a mí no me importó porque yo no era. [...] Ahora me llevan a mí, pero ya es tarde.

Bertold Brecht

El besatón sí confronta y confronta esa herencia [de la dictadura stronista], confronta el de cuatro paredes, confronta qué es lo privado, confronta el hecho de que el Estado insiste y el imaginario común insiste en que lo nuestro es un tema de intimidad, un tema privado, cuando la violencia es pública. La violencia es pública pero nuestra respuesta siempre tiene que ser privada

Simón Cazal

Bambalinas

Sabemos que el lenguaje tiene una capacidad performativa y que las palabras son más que palabras porque con ellas se pueden “hacer cosas”: acciones, por ejemplo, que como tal inciden el cuerpo de otrxs. Esas acciones a veces pueden “herir” cuando son vejatorias de las identidades. Y este es un aspecto definitorio que las poblaciones homosexuales sufrieron sobre su propio cuerpo, a lo largo de la historia, a través de varios enunciados de contenido heteropatriarcal por no compartir la norma sexogenérica heterosexual. En distintas latitudes y a lo largo del tiempo, las poblaciones homosexuales fueron y son discursivamente –y no sólo discursivamente– insultadas. Esas palabras, todas con un contenido degradante, han impactado e impactan bajo forma de la agresión sobre la subjetividad de quien la recibe. En este sentido, el homosexual es un “sujeto estigmatizable” (Goffman, 1989: 16). Y en términos colectivos, las poblaciones homosexuales configuran “comunidades sufrientes” (Meccia, 2011: 104).

En este trabajo, a través de la literatura, el teatro más precisamente, y las acciones militantes –en tanto paradigma epistemológico al cual nos pretendemos atener–, nos referiremos a subjetividades estigmatizadas a través de un número; situadas en un ambiente sociohistórico marcadamente homofóbico y, en términos generales, de opresión social. Ese número representa menos un “chiste” homofóbico que un insulto explícito, una agresión verbal discriminatoria que al mismo tiempo es resignificado por gestos culturales y militantes que de alguna manera suturan heridas del lenguaje autoritario de antaño. Ese número es 108 y el contexto sociohistórico que interrogaremos vía el teatro y las acciones militantes es un país muy poco conocido en el entramado cultural del Cono Sur: Paraguay, encabalgado entre un pasado autoritario y un presente de enormes fragilidades democráticas.

Introito

Este texto pretende desentrañar, por un lado, las articulaciones de la sexualidad en tanto operador epistemológico que permite entender las dimensiones políticas y subjetivas de un orden autoritario: la dictadura paraguaya, conocida como Stronato (1954-1989). Por el otro, busca focalizar el uso del espacio público. Estas vertientes son puestas en diálogo a partir de una pieza de teatro *–108 y un quemado* (2002/2010) del dramaturgo paraguayo Agustín Núñez– que reflexiona sobre la primera raza a la población homosexual asuncena implementada por la dictadura paraguaya en 1959.

La dramaturgia tematiza cómo se acuña el número 108 y, entre otras cosas, la marcha forzada de lxs homosexuales obligados a desfilar, a ser expuestos públicamente frente a los ojos de la sociedad por el Stronato. Un poder que a todas luces negaba la vida de lo diversamente deseante. Este relato busca poner en diálogo ese momento oprobioso –reconstruido a través de la obra de Núñez más otras discursividades “no ficcionales” contemporáneas de los hechos– con lo que pasa hoy en día en la ciudad de Asunción con el Besatón –“la exposición del motivo de rechazo a la homosexualidad” (entrevista a Simón Casal: 2015)-,² un evento promovido anualmente por una organización sexogenérico-militante, de base comunitaria y solidaria, que lu-

² Simón Casal es cofundador de *SomosGay*.

cha por los derechos de la comunidad LGTBIQA: *SomosGay*, un proyecto político nacido en Paraguay en 2005 y que se institucionalizó en 2009.

SomosGay pugna por una sociedad en la que no exista más machismo ni heterocentrismo [...]. El otro gran objetivo de *SomosGay* obviamente es de mejorar y evidentemente eliminar la emergencia de VIH y Sida, como un tema de salud pública, como un riesgo de salud pública, o sea para nosotros la militancia por los derechos a la salud en primera instancia, y en segunda instancia el tema de que reconocemos que existe suficiente conocimiento, tecnología y recurso como para que el VIH deje de ser una emergencia o una situación de emergencia y que siga matando gente o que siga de alguna manera destruyendo comunidades como lo hace (Cazal, 2005).

Pondremos entonces en paralelo literatura (más otras discursividades contemporáneas de los hechos que comentaremos) y movimientos sociales en sus acciones militantes. La importancia de esas dos dimensiones respecto del caso que nos interesa discutir aquí –lxs 108: en las próximas líneas explicitaremos de qué se trata cabalmente este número, pero por ahora valga saber que es un símbolo homofóbico que desmantela los binomios de género– es destacable porque el mundo académico hasta ahora no ha mostrado mayor interés respecto a estas cuestiones:

o *mainstream* académico paraguaio não considera estes temas de interesse científico, são os movimentos sociais que constroem sua memória e impulsionam os institutos de investigação para que façam constar em seus registros as memórias de existência/resistência (Cuevas, 215: 21-22).³

Antes de avanzar con la explicitación de las hipótesis, valgan dos apostillas. En la exposición que sigue a menudo aparecerá el uso de la *x*, que en este trabajo remite a una mayor inclusión respecto de las categorías acuñadas por el heteropatriarcado, pensadas siempre en masculino, o sea, categorías excluyentes de otredades diversas. Además, no se trata de cuestiones meramente gramaticales ni visuales, sino de categorías que organizan el

³ Esta cita proviene de la única tesis de maestría existente –hasta donde sepamos– que se ocupa del tema de este trabajo y que fue defendida no en Paraguay sino en Brasil.

pensamiento y de acciones con su complemento en la vida cotidiana.

Dos: en este contexto diremos siempre *lxs* 108. Si dijéramos *los* 108 llevaríamos a cabo un gesto tendencialmente equivalente al del opresor sobre el oprimido. Nos estaríamos administrando una cadena de significantes políticos. No nos administraríamos sólo una palabra, sino una serie de signos, de textos, de discursos, de imágenes, de transacciones políticas y económicas, de grupos de opinión que hicieron sistema con *el* 108 cuando acontecieron los hechos que interpelamos con este trabajo y que siguen haciendo sistema hasta el día de hoy, ya que *el* 108 sigue siendo una mediación más o menos ostentosa de la desaparición, pues es un número borrado de la mayoría de las discursividades paraguayas formuladas en tiempos más o menos democráticos. Si dijéramos o escribiéramos *los* 108 estaríamos pensando como perpetradores. Y es duro saberse/sabernos opresores; es duro que el programa de genderización del Stro-nato se apropie de nosotrxs: participar de ese programa de genderización. Porque una lengua –además de ser un sistema altamente organizado y codificado que emplea muchos recursos para expresar, indicar, intercambiar mensajes e información, representar, etc.– ordena. Es un dispositivo de poder que ordena.

Conjeturas

Este entramado es articulado a partir de una hipótesis sobre el espacio público: lo que ayer había sido la calle-teatro del horror y el agravio, hoy se transforma en calle-teatro de la acción política; articulada con una subhipótesis: la literatura y las acciones militantes son (o mejor: pueden ser considerados como) vehículos que viajan hacia el pasado, lo recuperan, lo traen de vuelta hacia nosotrxs y lo resignifican amasando un contenido contratoritario, en el que las “mismas” palabras ya no quieren (decir) lo mismo porque no afectan de la misma manera, pues ya no significan un estigma porque al darlo vuelta lo presentan como forma de honra u orgullo. Si la homofobia y las distintas formas de violencia sexual persisten en Paraguay como instrumentos de poder, las acciones de los movimientos LGTBIQA, puestos en diálogo con ciertos textos literarios, resultan de las más desafiantes como forma del orgullo –para reivindicar públicamente deseo, amor, afectos al margen de la heteronorma– y de la resemantización de prácticas y palabras autoritarias que ahora (en

el presente) son también –más bien– gestos de afirmación. Con coraje remarcable, una parte de la ciudadanía, en la ciudad de Asunción, todos los años, regularmente, toma la calle para reivindicar su derecho a la alteridad y enfrentar la mentalidad heteropatriarcal en marchas provocadoras y saludables. De esto descende que entre la represión y afirmación de derechos se mueve también una política de los afectos que hace que las “mismas” palabras apelen a sentidos comunes totalmente contrapuestos.

La secuencia de la historia que proponemos aquí presenta los siguientes emergentes: identificar, controlar, exponer públicamente y reprimir con el objetivo de normalizar. Estos emergentes los verificaremos en la dramaturgia de Núñez –que aquí consideraremos bajo el perfil de los conflictos que plantea por sobre la “formulación”, o lo que es posible llamar “la escritura” del drama– y que postula la sexualidad como un operador epistemológico para entender las dimensiones políticas y subjetivas de la dictadura paraguaya. Por medio de este texto interrogaremos los modos homosexuales de hacer sexo en relación con la sexualidad “normal” dominante-autoritaria impuesta y deseada por la dictadura. Esos modos ponen en paralelo y en situación dialógica un orden político, un orden sexo-genérico y uno anatómico de los cuerpos. El objetivo normalizador de la dictadura, en términos sexogenéricos, y activo en la cultura autoritaria aún vigente en el Paraguay del siglo XXI, hoy en día es cuestionado por la literatura (que aquí vemos representada bajo las formas del teatro) y las acciones género-militantes que se manifiestan, entre otras cosas, por medio de la acción callejera.

Epistemológicamente, este texto formula una lectura a partir de la teoría *queer*⁴ porque pone en foco sujetos que escapan a una norma sexogenérica y que se resisten a ser asimiladxs y normalizadxs: lxs 108. Por eso mismo son perseguidxs por un poder normalizador-autoritario –el Stronato– que siente cues-

⁴ Surgió a finales de la década de 1980 a partir de los debates que se dieron en distintas universidades de los Estados Unidos y que cruzaban los estudios culturales con las reflexiones del postestructuralismo francés. Quien empleó la palabra por primera vez fue Teresa de Lauretis. Pero lo que es más importante recordar es que esa teoría asume un compromiso político a la hora de privilegiar una perspectiva de lectura a partir de la “*anormalidad*” (lo *queer*, precisamente). Sus representantes más conocidxs (o, más bien, lxs que interpelamos directa o indirectamente para la confección de este trabajo) son: Gayle Rubin, Judith Butler, Michael Warner, Judith Halberstam, Beatriz Preciado, Paul B. Preciado. Acaso, un antecedente notable de la teoría *queer* es una investigación insoslayable de Gerda Lerner (1986).

tionada la base heteronormativa de la sociedad sobre la cual refracta su poder.

PARTE I

Proemio

La obra *108 y un quemado* fue estrenada en el Centro Cultural Máxima Lugo de Asunción el 23 de agosto de 2002 y ahora podemos leerla en una edición de la editorial Arandura de Asunción, del año 2010. La dramaturgia interpela –y está “inspirada en un hecho real”, así se registra en la portadilla– la historia política paraguaya y más concretamente de la política homofóbica de la dictadura stronista. En 1959, en Asunción asesinan a un periodista radial –Bernardo Aranda– con la gasolina de su moto: lo queman. De ahí deriva el título de la dramaturgia que nos servirá de mapa o suerte de Virgilio cuando no de GPS en esta travesía sobre el horror. A partir de ese asesinato, el Stronato desató una razzia/persecución y apresó a 108 (presuntxs) homosexuales para “esclarecer” el motivo de la muerte de Aranda que aparentemente había tenido móviles pasionales; móviles que parecen estar relacionados con las pasiones homosexuales del periodista. A partir de esos hechos en el léxico de la dictadura se acuña la palabra-número 108 como sinónimo de *puto*. En la breve presentación que abre el texto, Alcibiades González del Valle deja asentado que:

A partir de las detenciones [...] se desató la morbosa curiosidad de la ciudadanía por conocer la identidad de los detenidos. La policía la satisfizo plenamente. Los periódicos y las radios llenaron sus espacios con los nombres de las 108 personas. [...] Aparecieron los panfletos con nuevos nombres que inundaban diariamente las calles de la ciudad. Como la homosexualidad era un asunto maldito para la dictadura y una parte de la sociedad, el caso ventiló odios y rencores para deleite de una población que exigía más y más nombres (Núñez, 2010: 7-8).

Un primer núcleo interpretativo en cuanto al número 108 es que se trata de un número finito. En esa finitud se condensa un mensaje nítido: que el Stronato concentraba un poder capaz de individuar a los sujetos homosexuales; que la homosexualidad en Paraguay existía pero que se trataba de una emergencia acotada; y que al mismo tiempo ese poder podía contenerla. ¡No

eran más que 108! Un “problema” por cierto, desde el punto de vista estatal, pero, en definitiva, “menor”. De esto descende que el “saneamiento moral” que discutiremos a continuación no se inscribía en ningún cielo inaccesible.

El asesinato de Aranda y a la razzia fueron tratados con una atención morbosa por tres diarios de la época: *El País*, *El independiente* y *Patria*. Su tratamiento tampoco escapó a las páginas de humor propias de la revista *Ñande* (que en guaraní quiere decir “nosotros” inclusivo).⁵ De hecho, el número 108 como marca del estigma aparece por primera vez la edición de *El País* del 11 de setiembre de 1959, en donde se dice: “108 personas de dudosa conducta moral están siendo interrogadas. Intensa Acción Policial” (p. 11). Por otra parte, el tratamiento general que recibió todo el caso Aranda fue estrictamente sensacionalista y articulado alrededor de una paranoia homosexual. Además de los artículos de prensa *strictu sensu*, en los diarios aparecieron múltiples cartas –algunas anónimas, otras con firma, otras firmadas con seudónimos (como Holmes, en *El Independiente*, 12/09/1959, p. 6)– para discutir sobre el asesinato o sobre la razzia a la población homosexual. Ese sensacionalismo, o sea, esa excitación emocional provocada generalmente por medio de asesinados, violencia, horror, aventuras extraordinarias, sexo, es uno de los requisitos para llegar a un lector masivo.

Todas las publicaciones apuntaban a lo mismo: a articular un discurso de la moralidad que socialmente tiende a marcar las fronteras entre normalidad y anormalidad; pues la amoralidad siempre atenta contra las “buenas costumbres” de una sociedad. Y aquí, moralidad es un sinónimo más o menos exacto de hombría y virilidad a nivel familiar, social y nacional. Esto, por un lado. Por el otro: esas mismas publicaciones apuntaban a construir un imaginario social, mejor, un sentido común, que suponía un crimen pasional –un “desengaño” amoroso– producto de un amor *imposible*. ¿Qué quiere decir *imposible* en este contexto? Situado por fuera de los márgenes de las pautas sexuales de la dictadura. Las pruebas de esto que digo podemos rastrearlas en *El País*, en la sección “La voz de la policía”. En ese texto, titulado “Auge de la criminalidad” se explicita que en Paraguay las

⁵ *Patria* era el diario oficial del Partido Colorado. En cuanto a *Ñande*, publicaba humor gráfico y fue pro-oficialista. Por lo que concierne al caso Aranda fue utilizada por el Stronato para convencer a la opinión pública de su versión de los hechos. Al respecto se puede consultar el *Informe final* de la Comisión de Verdad y Justicia (t. VII, parte II, 2008: 110).

“normas de convivencia [...] se resquebrajan y demasiadas personas en edad juvenil viven de acuerdo a sus instintos desatados y no de acuerdo a las normas consagradas *como debe ser*” (10/09/1959, p. 1). Ese imperativo categórico es la norma sexogenérica binaria deseada e impuesta por el Stronato y que no puede tolerar el tercero en discordia, el tercero no incluido: el “tercer sexo”. En este extracto de alguna manera verificamos que criminalidad es un sinónimo de sexualidad; por cierto, sexualidad “desviada”.

Los discursos sobre lxs 108 en el momento de la razzia, obviamente, están entramados a partir de la ideología del poder porque circularon en distintos periódicos vinculados más o menos directamente con el Partido Colorado o con el gobierno de Stroessner. En cambio, la dramaturgia de Núñez, para decirlo rápidamente, tiene un sentido inverso. De reapropiación de la palabra 108, resemantizada a partir del orgullo LGTBIQA. De todos modos, del ejemplo de la razzia se desprende que en términos sexogenéricos el autoritarismo stronista pretendía una organización de la sociedad en términos dicotómicos.

Escena I: de casa

El drama de Núñez pone enfoca dos instituciones comprometidas en la lucha contra la homosexualidad: la Policía y la familia. Ésta última está encarnada en un núcleo prototípico en el que se cruzan dos vertientes religiosas: la judía y la católica. La educación religiosa tensa permanentemente el seno familiar integrado por Diana e Ismael (los padres), Lucía y Rubén (los hijos). Un personaje adyacente a la familia es Alberto: el “mejor amigo” de lxs hermanxs, pero que tiene una relación sentimental incipiente con Rubén. Ahora bien: es interesante poner en paralelo estas dos instituciones –Policía y familia– porque su respuesta frente a lo mismo es distinta. Veamos. En cuanto a la familia, el drama nos muestra que cuando dos de sus miembros sufren los embates de la razzia (padre e hijo), ésta modifica sus postulados ideológicos frente a la persecución desatada sobre el cuerpo colectivo de la homosexualidad. En cambio, en cuanto a la Policía nos muestra que su accionar no se modifica respecto de la persecución de la homosexualidad. Focalizar esta institución permite poner en estado de emergencia, de forma inmediata, la cultura represiva propia de la dictadura, que por cierto no tenía impacto sólo en el cuerpo homosexual.

De hecho, Ismael tiene un programa de radio: “un espacio radial de debate en el cual no se puede decir nada. Tenés que hablar pavadas, comentar el desfile de carrozas, el reinado de belleza, la inauguración de una plaza. Pero nada que comprometa al gobierno” (Núñez, 2010: 15). Con este extracto se nos sitúa inmediatamente dentro de los márgenes de la cultura represiva que se manifiesta vía la censura. Cultura enfatizada por ejemplo en otro fragmento relativo a Ismael. Éste, en su programa, habla de un indígena nivaklé muerto a balazos –“por accidente”– por hombres cazando en tierras indígenas. Ismael dice al aire:

[...] ellos indican que el indígena no estaba documentado, por lo tanto no tenía identidad, no era considerado un ciudadano. [...] Invito a los oyentes a reflexionar sobre el tema. SE CORTA CON LA POLKA GENERAL STROESSNER. ÉL SIGUE HABLANDO PERO NO SE LE ESCUCHA. VIENE EL LOCUTOR A DECIRLE CON SEÑAS QUE NO DEBÍA HABLAR DE ESO (Núñez, 2010: 27).

Esta misma cultura represiva se verifica en cuanto a la homosexualidad dentro del seno familiar en un largo diálogo entre madre e hijo. En la escena 15, “La novia”, esta cuestión se explicita sin tapujos. A Rubén lo visita frecuentemente Alberto. Y una vecina (Mercedes) le dice a Diana: “Ahí viene el novio de tu hijo” (Núñez, 2010: 42). La réplica de Diana es el encubrimiento: “¡No! Yo le dije que él venía por Lucía. Que vos sos sólo un amigo” (43). El diálogo sobre “la cosa/el asunto” aludido, pero nunca nombrado sigue así:

DIANA COMIENZA A LLORAR

Rubén: ¿Y ahora qué te pasa? Mamá, ¿qué te pasa?

Diana: Dios quiera mi hijo que no me mientas. Que sólo sean amigos.

Rubén: Pero mamá, ¿por qué te preocupás por eso?! Y si fuera así, ¿cuál sería el problema?

DIANA SE PONE A LLORAR DESCONSOLADAMENTE

Rubén: ¡Mamá! ¡Entendé! Esa es sólo una forma de amar. Diferente, pero también puede ser válida.

Diana: ¡Dios mío! ¡¿Pero de dónde sacás esas cosas?! ¡Quién te mete eso en la cabeza, por favor!

Rubén: En otros países, los mismos médicos ahora están estudiando la cosa. Están considerando ese tipo de relación sólo una opción diferente, pero hasta cierto punto... normal...

Diana: Normal... Normal... ¿De dónde sacan esas nuevas teorías? Me es difícil entender que "eso" sea normal. Mi hijo, entendeme. Graciela, la del grupo del Corazón de María, tiene un hijo... así... Ella sufre... ¡Sufre mucho! ¿Cuál es el futuro de su hijo? ¡Decime!

Rubén: El de cualquiera, mamá. Su elección sexual no lo convierte en un monstruo o en un fenómeno. Será como cualquiera.

Diana: ¿Cómo se puede pensar que siendo así vaya a ser feliz? [...]

Diana: [...] ¿Cómo pensás tener hijos? ¡Una misión importante del ser humano en la tierra es la procreación!

Rubén: ¡Mamá! ¡No todo el mundo nació para tener hijos!

Diana: ¡Si todos piensan como vos el mundo quedará despojado! [...]

Diana: Mi hijo querido, no vamos a hablar más sobre esas cosas. Los médicos pueden decir lo que quieran... Yo, hasta puedo entender... en los otros casos. Pero no en el tuyo, mi hijo. Yo para vos deseo algo más. ¡Algo mejor! Quiero que, como todos, tengas novia. Te cases bien. ¡Qué te realices como hombre! [...]

Diana: No hablemos más del asunto. Me pone muy mal... Sólo quiero pedirte algo, en nombre del cariño que decís que me tenés [...]

Diana: ¡Nunca!... ¡Nunca le hables de estas cosas a tu papá! (42-46).

En este extracto tenemos muchos elementos considerables a ser discutidos. Uno: en cuanto a la figura de la madre negadora y preocupada más la figura de la vecina metida (Mercedes). Esos dos personajes pueden ponerse en paralelo con una organización ciudadana de control de la familia que aparece en uno de los diarios de la época: *El Independiente*. Ahí, el 26 de setiembre de 1959 (pp. 1-6) se publica un texto cuyo título es "¡Guerra a

los petiteros!”. En ese texto se hace un llamado explícito a todos los padres de familia (madres barradas e incluidas) con el objetivo de vigilar y controlar a sus hijos, amigos y vecinos. Se los interpela en tanto miembros activos en una “guerra” cuya finalidad última era “extirpar los amorales de la sociedad”.

Dos: acoplado a esto aparecen las invocaciones de Diana a Dios, pues ella es católica. Y la religión católica puede ser considerada un dispositivo cultural que respeta categóricamente los binarismos sexogénéricos del heteropatriarcado. Para no abundar, pensemos en la separación neta que postulan un rezo dedicado exclusivamente a un sujeto masculino, el Padre nuestro, y una oración dedicada a un sujeto femenino, el Ave María. En este sentido, las interpelaciones de Diana a Dios no son sólo eso, sino que constituyen la emergencia de una ideología: la Iglesia católica, una institución que por cierto es hiperconservadora respecto de la sexualidad desde sus “libros sagrados”. En el Deuteronomio se dice explícitamente que “Una mujer no llevará ropas masculinas y un hombre no se pondrá ropas de mujer. Quien actúa de esta manera es una abominación para Yavé: tu Dios” (22: 5). Y en el Levítico: “Si alguien se acuesta con otro hombre como quien se acuesta con una mujer, comete un acto abominable y los dos serán condenados a muerte, de la cual ellos mismos serán responsables” (20: 13). Entre esas invocaciones aparece el tabú y la imposibilidad de nombrar la homosexualidad cuando Diana dice “eso” o “esas cosas”, “estas cosas”.

Asimismo, aparece la función de la sexualidad hetero, o sea, con fines reproductivos. Se trata de la heteronorma: hombre más mujer que en el acto de copular se reproducen. El binarismo sexual –la heteronorma– se instituye sobre una asimetría interna –hombre predominante/mujer subordinada– y también crea su afuera espacial y conceptual, poblado por lxs otrxs: la anormalidad sexual (que en el caso que estamos tratando es una anomalía: esto es, una sexualidad anal). La heteronorma emerge explícitamente cuando Diana le pregunta a Rubén acerca de cómo tendrá hijos, de la importancia de la reproducción, y cuando lo insta a que se “case bien”, que se realice como hombre. La madre muestra “tolerar” la homosexualidad, siempre y cuando quede lejos del entorno íntimo de su familia, “en los otros casos”. Para su hijo quiere “cosas buenas”, que sea heterosexual y que tenga descendencia, tal vez para satisfacer sus

deseos de madre/abuela. Y finalmente aparece la sanción concentrada en la interpelación a la figura del padre, que no debe saber de la homosexualidad del hijo. Alrededor de esta figura se articula la familia tripartita o nuclear (padre, madre, hijos; siguen mascotas) cuyo centro molecular es una monogamia heterosexual serial, simple, aburrida y con un permanente doble discurso.

Por otra parte, alrededor de esa figura, maximizada se organiza nada menos que la patria, configurada a partir de la figura del *pater familiae*.⁶ Patria: una institución mayor atravesada por los lazos de parentesco propios del núcleo familiar heterosexual y cuya base es la familia, un dispositivo de sociabilidad básica que nos inculca asumir/sentir como “naturales” (y acaso “universales”) esos lazos de parentesco. Desarticularlos y desnaturalizarlos (tal como postula Rubén: su mera existencia lo hace) es ir en contra de esa “normalidad” institucionalizada por la familia, la ciudad, la sociedad, la Patria. Esa patria *oficial* se expresa a través del diario *El País* en este fragmento: “EL PAÍS, fiel a las tradiciones viriles de nuestro pueblo, y en homenaje a los hogares cristianos de nuestra patria, continuará su prédica y su combate, seguro de que algún saneamiento en esta materia ha de producirse a su conjuro” (“LA CUESTIÓN es Cómo Combatir el Mal”, 9/10/1959). Tres: es importante también focalizarse en la réplica de Rubén cuando a propósito de la homosexualidad dice que se trata de una forma de amar *diferente*. Una forma de

⁶ *Apostilla a la actualidad*. En un diálogo entre Ismael y Rubén, el padre le dice al hijo: “Yo te quiero mucho, mi hijo. Posiblemente seas el hombre que más cuente para mí en la vida. Pero te juro que sería el primero en tomar un revólver y meterte un tiro, si te pilló con un hombre” (Núñez, 2010: 56). Esta frase invertida recuerda, por cierto, otra mucho más reciente que fue enunciada en Paraguay. Cuando Horacio Cartes aún era un empresario tabacalero millonario y de paso candidato a Presidente de la República del Paraguay —como tal estaba liderando la intención de voto para las elecciones del 21 de abril de 2013—, al ser consultado sobre el matrimonio igualitario en un programa radial de Chaco Boreal, del periodista Víctor Benítez, contestó que se pegaría un “tiro en las bolas, sinceramente” si su hijo le expresaba el deseo de casarse con un hombre. Y con sus metáforas distinguidas vinculó a gays y lesbianas con la “anormalidad”, en parangón lxs relacionó con “monos” y al matrimonio homosexual lo nexó con la figura del fin del mundo. Enseguida, *SomosGay* expresó su repudio e hizo un llamado público a no votar por personas que expresaran públicamente esas ideas. Luego de haber ganado las elecciones Cartes se disculpó públicamente por los comentarios homofóbicos que habían marcado su campaña electoral. La expresión “meter bala” significa matar, pero también creemos que puede interpretarse como una mediación de la penetración. Ismael es padre en la ficción tanto como Cartes en la realidad. Ambos manifiestan tener problemas con la homosexualidad. Mientras Cartes se metería bala, o sea, se “autopenetraría”, Ismael preferiría “penetrar” al hijo. Sería interesante desarrollar estas “coincidencias” ya que están situadas dentro del mismo contexto cultural.

enamorarse: que es un aprender a reconocer al otro por sus signos específicos, fuera de la monogamia heterosexual serial. Pero esa *diferencia* también tiene un sentido más profundo. Subvertir las asignaciones tradicionales de género no es sólo *una forma de amar diferente, aunque válida*: debe ser entendida como un acto de resistencia –que reivindica un posicionamiento politizado de la sexualidad–, la perspectiva de una (¿pequeña?) utopía emancipadora. Una resistencia vinculada menos con lo político (discurso) que con la política (acción/que se hace con el cuerpo). Porque la resistencia –que es una forma de la militancia– se hace con esa plataforma básica que es el cuerpo: *el aparato político por excelencia*. Cuerpo: microlugar de Poder (joder, coger, también). Rubén, y en general lxs 108, ponen el ano en el centro de la escena, o sea, lo significan como signo anatómico que puede producir placer. A partir de ese momento ya no es posible considerarlo sólo como un signo anatómico cuya función es estrictamente excremental. Esa emergencia significa también, y quizá, sobre todo, poner en estado de crisis esa construcción histórica de masculinidad que hace foco en el falo y que construye esa subjetividad como heteropatriarcal, autoritaria, viril, que en Paraguay tiene un origen colonial y es reforzada por la Guerra Guasu o de la Triple Alianza (1865-1870).⁷

Más: Rubén resiste el “terror anal” de la cultura autoritaria paraguaya. Esa “otra forma de amar” es peligrosa porque implica el uso del “vaso indebido”. Esta definición la encontramos en un artículo escrito por un tal P. Nomar, publicado en *El País*, con el título “SOBRE LOS Delitos Perseguibles de Oficio por la Policía”. Ahí expresa que las cosas vinculadas con lxs 108 son perseguibles jurídicamente por un tema de *analidad*: “Si el ayuntamiento, coito, com cúbito, se procede entre los dos del mismo sexa (*sic*), lo cual equivale a VASO INDEBIDO, quedaría consumada la infracción prevista en la norma transcripta” (9/10/1959: 2). Nomar se refiere ahí a los artículos 315 y 316 del Código Penal referidas al estupro. Y más adelante, en el texto, da una definición de “vaso indebido”: “será vaso indebido todo elemento que no sea aquel que la naturaleza o Dios ha designado”. Está hablando de un signo anatómico en situación no pertinente. O sea, de la conjunción de un falo con un ano. Y ya que el uso de ese vaso va en contra de la moralidad ciudadana,

⁷ Sobre la condición femenina durante y luego de la Guerra Guasu es posible consultar Carbone (2015a).

o sea de las buenas costumbres stronistas, entonces hay que punir a la emergencia homosexual.

Rubén 108 resistente: a la norma binaria sexogenérica, heteropatriarcal y autoritaria que postulaba y defendía el Stronato y que hacía propia su familia hasta tal punto que Lucía, su hermana, llama por teléfono al Servicio de Inteligencia de la Policía para denunciar a Alberto por “invertido” (Núñez, 2010: 57). Luego de ese llamado, en la escena siguiente sobreviene lo previsible: hay un oficial que lo tortura y le pregunta por su sexo. Alberto responde:

¿No me ve?

Oficial: Sexo, nde puto. Hacete el gracioso a ver cómo te va. ¡Sexo!

Alberto: Masculino.

Oficial: ¿Masculino? ¿Qué querés decir? ¿No me vas a decir que sos hombre?

Alberto: Sí. Soy hombre.

Oficial: ¡Qué vas a ser hombre, nde puto asesino! (CONFIDENCIAL) Decime, ¿vos sos el que cogés... o te gusta que te cojan? [...]

Oficial: No sabés. ¡Nde puto de mierda! Le liquidaron a Bernardo Aranda y ahora decís que no sabés. ¡Aquí te vamos a enderezar! Te van a pasar las ganas de ser puto (Núñez, 2010: 59-60).

A Alberto le van a pasar las ganas de ser puto a fuerza de violencia y lo “van a enderezar” (pues está torcido) a fuerza de tortura y Tacumbú (pedimos retengan esta palabra-clave). Pero es el personaje de Lucía que nos interesa comentar en este nudo de discusión. Alrededor de ella se concentra la figura del género anónimo propio de las delaciones. El Stronato como todo régimen autoritario creó un contexto de desconfianza y de vigilancia intensa sobre el cuerpo de lo diversamente deseante –sea en términos genéricos, ideológicos (insurgencias) o políticos (coloradismo antistronista por ejemplo)– para que éste sea vejado, normalizado o desaparecido. Lxs homosexuales, los comunistas o las organizaciones armadas de izquierda, para el Stronato (como por sus “operadores familiares”: Lucía) representaban un *otro negativo*. ¿Qué quiere decir precisamente esto? *Otro negativo*,

bien visto, con una inversión, quiere decir la negación de ese otro: grupos “indisciplinados” o “no normalizados”. Grupos diversamente deseantes a ser desaparecidos. Otrxs: de ese Paraguay, que tal como nos recuerda Roa Bastos, “está cribado, trufado, de tumbas sin nombre, de desaparecidos, de fantasmas errantes” (Roa Bastos, 2009: 57). Y a *otrx*, en términos generales, siempre se le reservan tratamientos distintos. En nuestro caso, la violencia como expresión “legítima” de un poder que en términos de identidad sexogenérica pretendía imponer una heterosexualidad compulsiva, única y excluyente.

En cuanto a Lucía: ¿qué es esto sino la manifestación y, lo que es peor, la asunción de la identidad del opresor? Además, en cuanto al recurso del género anónimo: es una forma de no ser identificado en relación a la denuncia y Lucía con su uso hace una contribución a la sociedad de control que ella misma y su familia padecen. Su decisión —que expresa cierto “compromiso” del delator con las “buenas costumbres” y con la sociedad de control que la afectará en primera persona— se revelará deplorable. Porque con el llamado al Servicio de Inteligencia la apuesta de alejar a Alberto de Rubén le sale mal. Alberto en una sesión de tortura nombra a Rubén, pero éste logra pasar a la clandestinidad y entonces la Policía lo detiene a Ismael (al padre). A éste lo torturarán por su doble condición de judío y periodista.

Escena II: de caza

Tenemos dos personajes encarcelados y torturados. Dos representantes de un supuesto colectivo que, tal como recuerda Roa Bastos en *El Fiscal*, padecen sobre su propio cuerpo: “la inapelable ‘Orden superior’ que pone y quita ley, y manda “empaquetar” a millares de opositores que son enterrados vivos, luego de salvajes sesiones de torturas, o arrojados desde los helicópteros del ejército sobre lo más espeso de las selvas vírgenes” (Roa Bastos, 2009: 16). O sea, tenemos una subjetividad homosexual, o sindicada como tal, que es construida como criminal por el poder político.

Al respecto, en 1959, en el momento en que ocurrieron los hechos interpelados por el drama de Núñez, el Código Penal vigente en Paraguay era el de 1910, y éste no contemplaba la homosexualidad como un crimen. De todos modos, toda la campaña política y mediática que se articuló alrededor de Aranda y de la razzia de lxs 108 apuntó a construir la figura del homose-

xual como un criminal porque se construyó alrededor de un delito: un homicidio. La lógica es lineal, simple y perversa: si tenemos un homicidio llevado a cabo por homosexuales, esos homosexuales son criminales; tal vez no tanto, o no solamente, por el homicidio en sí, sino por ser tales. O sea, se pone en marcha un dispositivo de control de la sexualidad. ¿Una sexopolítica acaso?

A sexopolítica é uma das formas dominantes da ação biopolítica [...]. Com ela, o sexo (os órgãos chamados "sexuais", as práticas sexuais e também os códigos de masculinidade e de feminilidade, as identidades sexuais normais e desviantes) entra no cálculo do poder, fazendo dos discursos sobre o sexo e das tecnologias de normalização das identidades sexuais um agente de controle da vida (Preciado, 2011: 11).

Pero en el contexto de esta discusión creemos que es más pertinente hablar de una *homopolítica* (política homofóbica) porque la homosexualidad entra a formar parte de los cálculos de poder y las acciones de éste se manifiestan bajo el perfil de tecnologías de persecución primero y tentativas de normalización después. Una de esas tecnologías es la caza; otra, la exposición pública de lxs 108 a través de una marcha; otra, la normalización vía el campo de concentración. En Paraguay, hasta hoy, hay varios relatos orales que abrevan en la memoria colectiva-popular y que enfatizan que el Stronato obligó a lxs 108 a desfilar por la Palma (una de las calles centrales de Asunción). En los diarios de la época no hay fuentes ni registros escritos de ese hecho. Y precisamente en esta falta histórica, en la huella de esa ausencia, encontramos una prueba de lo que 108 representa para la cultura paraguaya: una mediación de la desaparición. Lxs 108 son desaparecidxs bajo la furia tenebrosa del Estado stronista. La desaparición no hay que entenderla sólo de manera material y física, sino también como forma de los vacíos históricos que se forman a partir de ciertos silenciamientos en la historia de un colectivo, una sociedad, un país. Esa huella de una ausencia que se presentifica en los relatos orales tiene un correlato en una viñeta humorística de Guaripolín (pseud. de Fiorello Botti) publicada en la revista *Nañde* (num. 12: 29) que retoma ese hecho

(supuesto), ratificando que la marcha de lxs 108 aconteció (Imagen I).⁸



Imagen I: *Ñandé*, año I, num. 12, p. 29

La existencia del desfile nos es ratificada por el drama de Núñez. Ahí se deja asentado que aconteció un sábado, a plena luz del día y en pleno centro asunceno: la calle Palma. Es retractado por los parlamentos de Lucía y Diana (hija y madre) que vivencian la escena desde afuera, como espectadoras. Rubén, también, vivencia el acto desde afuera. En cambio, Ismael y Alberto integran el desfile y lo padecen. El primero abre la marcha, el otro, la cierra. Veamos cómo el teatro digita la puesta en marcha de esa tecnología de persecución:

⁸ Este humorista dibujó varias escenas 108. Hasta dónde sabemos, la primera viñeta que preparó para caricaturizar a la homosexualidad paraguaya salió en la revista *Ñandé*, en el número del 7 de julio de 1959. O sea, antes de que acontecieran los hechos 108, que son de setiembre de ese mismo año. En ese dibujo figura un homosexual hiperfeminizado o afeminado acompañado por dos leyendas. Una arriba que recita “Frasas célebres” y otra, abajo que dice “He aquí un hombre. Napoleón”. En general, todas las imágenes de Botti presentan a lxs 108 como sujetos evidente e intencionalmente afeminados. Con ese ademán las caricaturas rompen con la performatividad masculina clásica del “hombre-macho”. Por otra parte, además de representar los hechos homopolíticos de 1959 y la razzia de lxs 108, las viñetas de Botti tenían otra función, más encriptada y perversa por cierto. O sea, que la sociedad a través de ellas pudiera reconocer e identificar visualmente a un homosexual. Al estereotipar las figuras de lxs 108 sus viñetas le proveían a lxs lectores de *Ñandé* un dispositivo básico de reconocimiento (¿para la eventual persecución?) de la persona que *físicamente* pudiera ser asociada a un homosexual. O sea: su función es extremadamente perversa y peligrosa. No estamos frente a casos inocuos de humor gráfico. Por cierto, en el ámbito del humor gráfico, no existen sólo las caricaturas de Botti sino también una de Lito Pómez, publicada en *Ñandé* (num. 13: 37) en la que se ve un médico –Dr. Zuelo, indica un pergamino que tiene pegado en la pared del consultorio– pelado y muy velludo que le toca el pecho a un 108 sin remera y en vez de decirle diga treinta y tres para auscultarle el pecho y los pulmones le reclama: “diga ciento ocho”. Obviamente, el 108 está caracterizado de manera afeminada al mejor estilo de Botti. Sobre estos asuntos gráficos-humorísticos (Carbone, 2017).

SE ESCUCHAN REDOBLES DE TAMBORES COMO SI FUERA DE UNA MARCHA FÚNEBRE.

[...]

Ismael: Nos llevaron a un cuarto y nos pusieron en filas. Olía a orina y suciedad. De pie, en medio de burlas, nos cortaron el cabello de la manera más brusca. Poco a poco íbamos tomando la forma que ellos esperaban que tuviéramos. *La de los derrotados, los escarmentados, el mal ejemplo para todos. Hacían de nosotros lo mismo que los nazis en su persecución a los judíos.*

Diana: Recién en el centro me enteré de la cosa. Caminaba entre ese gentío que acude *los sábados de mañana a la calle Palma*. Cuando de pronto, un presentimiento me golpeó el pecho. Giré la cabeza y pude verlos venir. Eran ellos. Los 108 hombres rapados y flagelados. Los 108 *marcados como peligrosos para la sociedad*.

Rubén: Los pude ver desde el ómnibus, cuando iba rumbo al centro. Hubo un trancón debido a la marcha de esos 108 hombres. Toda la fuerza que creí poseer de inmediato se volvió cenizas. Cagado del susto me fui volviendo chiquitito en el asiento. La gente a mi lado gritaba: ¡putos!, ¡asesinos!, ¡maricones! Cada grito era como una pedrada recibida. [...]

Lucía: Al frente iba papá. Su mirada limpia, desafiante. Rompiendo el aire como cuando le crece el orgullo. Colgadas de las ventanas (de la escuela), las alumnas mirábamos atónitas el desfile. *Algunas descubrían entre los que desfilaban, a su padre, a algún amigo, y hasta a su novio. Eso era lo que quería la policía. Ponerlos en evidencia. Castigarlos públicamente.*

Diana: La gente se aglomeraba para verlos pasar, como cuando desfila un circo. Rompí el cordón policial y llegué hasta Ismael, me colgué de su cuello y le dije en secreto "siempre estaré contigo". Un guardia me tomó por la cintura y me arrojó a la acera. [...]

Lucía: Casi al final del grupo iba Alberto. Su mirada triste. Estaba mucho más delgado. No pude contenerme y le grité. ¡Alberto! Levantó la cara y me descubrió con una sonrisa. ¡Valiente!... ¡Sos un valiente!... ¡Te quiero mucho más! Por supuesto mi conducta repercutió en castigo. Tuve que quedarme después de hora.

Alberto: ¡No me importaba nada! Habían hecho y deshecho mi cuerpo. Mi cuerpo estaba acabado, pero por dentro sentía un regocijo enorme. *A partir de lo vivido aprendí a comprender que eso*

era parte del precio que debía pagar por ser libre. Podrán golpear y castigar mi cuerpo, pero no mis ideas.

Ismael: *Durante la marcha pasó algo extraño. La multitud que en un principio gritaba e insultaba, poco a poco se fue quedando callada. Luego, nos miraba con desconcierto, y creo que muchos con indignación y lástima. Sí. ¡Lástima! Palabra tan horrible pero que puede ser el comienzo de la tolerancia* (Núñez, 2010: 76-78).

Es el desfile de lxs 108 expuestos públicamente a la ciudadanía: no importa si esto aconteció efectivamente, pues el mero hecho de que haya aparecido una viñeta en el momento de los hechos habla de cierta condición de posibilidad de esa marcha; 108 sujetos abyectos en una suerte de procesión policial aparatosa. Se trata de un conjunto aplastado “por el terror de la represión, las torturas y el genocidio sistematizado” (Roa Bastos, 2009: 54). Es la tecnología de la exposición pública a través de la cual se manifiestan los usos estatales de violencia sobre el cuerpo. Estamos frente al emergente más vistoso en cuanto al control homogenérico, además de la campaña periodística. Creemos que puede sostenerse sin vueltas que la marcha tiene también un fin moralizador. Era el precio público que tenían que pagar lxs 108 (no por ser *libres*, como cree Alberto, sino por ser distintos: *diversos*), por integrar una “organización de amoraes” que surgía para corromper la familia, la sociedad, la Patria (una maximización de la figura del *pater*, figura organizadora de la estructura y la cultura heteropatriarcales).

Intermezzo

En el contexto de este trabajo este último episodio, de rebordes siniestros, podemos entenderlo/interpretarlo como el contrapunto de la ocupación de la Plaza –hoy– para reivindicar el derecho a la diversidad por medio del Besatón, un acto militante que anualmente organiza la asociación *SomosGay*. Pero antes de desarrollar este punto hay que agregar otro, hacer una etapa previa. ¿Qué sucede con lxs 108 luego de la exposición pública? Esta escena no está inscripta cual respuesta dentro de la dramaturgia de Núñez. *108 y un quemado* no nos puede brindar esa información dramática porque su autor cuando pensó la obra no contaba con ese dato, que es el que pretendemos comentar a continuación.

Escena III: trabajo de campo (de concentración)

A un mes escaso del asesinato de Aranda el Dr. Eusebio Baez Mongelós, especialista en Derecho, escribió un largo artículo en *El País*: “ASPECTO Legal del Problema de los amorales”. Ahí dice públicamente que con lxs 108 había que tomar medidas de seguridad. Y sugiere el trabajo obligatorio en colonias agrícolas o internarlxes en hospicios “hasta que se haya producido la curación” (7/10/1959: 2).

Por trastornar el orden sexogenérico establecido lxs 108 fueron encerradxs en una cárcel símbolo de la represión stonista: Tacumbú, una penitenciaria inquietante, actualmente activa. Ahí, para ellxs, se dispuso un “campo de reeducación” cuya función era reencauzarlxes sexo-genéricamente. Lxs mandaron a “reeducarse”. ¿Cómo? Picando piedras. Con la marcha pública el Stronato a lxs 108 les hace pasar vergüenza (en términos generales) y con Tacumbú activa (por lo menos en el nivel de los deseos) una tecnología de redefinición de la sexualidad dentro de la matriz heterosexual por vía de la violencia. El carácter de Tacumbú es correccional sobre cuerpos-que-no-cuentan, subjetividades desviadas de la norma, para que vuelvan-a-contar. O sea, para que vuelvan a ser funcionales a la racionalidad del orden autoritario. ¿Cómo podemos interpretar este gesto? De la manera más sintomática y sencilla a la vez: (re)enderezar el cuerpo de lxs 108, “hacerlos hombres”. Obligarlxes a los trabajos forzados era una manera de modelar el cuerpo y el espíritu de lxs 108 con el objetivo de facilitar la fusión de la persona con el papel sexogenérico que un bio-hombre estaba destinado (y obligado) a desempeñar en la sociedad programada por el orden autoritario. Tacumbú expresa ahí el “empeño humanista” del sistema penal stonista para transformar a unxs 108 putos en hombres socialmente útiles y genéricamente normados. *Virilizados*. Esa es la función del “campo de reeducación”. El stonato somete a lxs 108 con el objetivo de masculinizarlos. Lxs manda a picar piedra basáltica –en una cantera al lado del penal–, utilizada luego para pavimentar las calles de la ciudad. Esas mismas calles que ellxs habían “ensuciado” a la hora de ser expuestos al escarnio público.

Complementariamente, recluir a lxs 108 en Tacumbú tiene también el sentido de una medida precautoria para una sociedad que debía ser protegida (desde el punto de vista de la dictadura) de la emergencia de la homosexualidad. El Stronato,

al pretender controlar la homosexualidad nos (de)muestra su intención de acentuar los efectos de poder y de dominio sobre el “tercer sexo”. Tacumbú en este sentido es una tecnología de re-educación y corrección (normalización, en definitiva) situada alrededor del cuerpo 108 para readecuarlo a las normas vigentes. Esas normas son parafraseables en dos palabras: “hacete hombre”.

A esta altura, pues, se impone un leve excursus sobre el *género* para agregar un sentido más a las tecnologías implementadas sobre el cuerpo colectivo de la homosexualidad en 1959 en Paraguay. Si atendemos a Butler (2001), el género puede ser entendido como una performance, como un dispositivo de representación o una puesta en escena. De hecho, cada unx de nosotrxs actúa y representa el género masculino y/o femenino – posiciones de género que en el sistema heteropatriarcal tenemos internalizadas como “naturales”– en función de un modelo ritualizado, armado por ademanes regulados, repetidos, sancionados. Esto es: internalizados como normas y que se hacen piel en el estilo del cuerpo que representamos y actuamos públicamente. Ese modelo ritualizado está hecho de convenciones tácitamente pactadas y legitimadas por el orden social. Esos ademanes internalizados como normas se constituyen en signos culturales –histórico-sociales– que hacen a la construcción del género. Es decir: hemos sido *entrenados* para ser bio-hombres o bio-mujeres. Para sentir, erotizarnos, sufrir, amar, trabajar como bio-hombre/mujer. “La (hetero)sexualidad, lejos de surgir espontáneamente de cada cuerpo recién nacido, debe reinscribirse o re-instituirse a través de operaciones constantes de re-citación de los códigos (masculino y femenino) socialmente investidos como naturales” (Preciado, 2002: 23). Y disentir con esas repeticiones performativas –disenso formulado por lxs 108– codificables y descodificables como femeninas o masculinas, con ese entrenamiento, descomponerlo, es entrar en disenso con el Sistema –con esa idea no materializable, no totalizable, que se corresponde a la suma de estructuras sociales–, que aquí tiene el nombre de Stronato. Entonces, si la performatividad del género se basa en la reiteración permanente de normas que son anteriores al sujeto, si el género es performativo porque reiteramos prácticas ya reguladas por otrxs “desde siempre”, entonces “tiene lógica” que con una dosis de violencia –propia del sistema heteropatriarcal, organizado alrededor de la

figura del hombre, al cual en este caso se le agrega una dosis de autoritarismo propio de una dictadura– y de un trabajo “propio de hombre”, se pretenda re-pautar el género desviado de lxs 108 y su sexualidad. Ahora es el momento de avanzar sobre el “campo de reeducación”.

Lxs 108 fueron retenidos en Tacumbú a lo largo de *seis meses*, según relata Victoriano Silva, un habitante del barrio homónimo en el que está ubicada la cárcel, único informante que recuerda los hechos de 1959 (2015). O sea, les aplicaron una pena por más que el Código Penal no contemplara la homosexualidad como un crimen. De todos modos, los medios de comunicación habían logrado instalar en el imaginario social la homosexualidad como sinónimo de criminalidad (*El País*, 10/09/1959, p. 1). Y ya que, tal como sostiene Alcibiades González del Valle en el prólogo de *108 y un quemado*, “‘108’ y ‘comunista’ eran las acusaciones más serias que podían hacerse a un individuo” (Núñez, 2010: 8). Entonces pareciera que el Stronato les aplicó a lxs 108 la ley de *Defensa de la democracia* que el régimen había promulgado en 1955. En el art. 2 recitaba:

Serán reprimidos con la pena de *seis meses* a cinco años de penitenciaría: 1. los que difundieren la doctrina comunista o *cualquiera doctrinas o sistemas que se propongan destruir o cambiar por la violencia la organización democrática republicana de la Nación*, 2. los que organizaren, construyeren o dirigieren asociaciones o entidades que tengan por objeto visible u oculto cometer el delito previsto en el inciso precedente (Decreto-Ley no. 294 del 17 de octubre de 1955, Registro oficial de la República del Paraguay).

En este artículo, como en tantas otras discursividades de esta índole, la palabra *comunista* vuelve de manera obsesiva, caricatural, como en toda la propaganda de la derecha más ruda y primaria. *Homosexual* es homologable a *comunista*. Si atendemos a este artículo podemos hipotetizar que, según el stronato, lxs 108 constituían un peligro porque podían difundir algo así como la “doctrina de la homosexualidad” y modificar por la vía de la “violencia sexual” la organización “democrática republicana” y sobre todo su orden sexogenérico de cuño autoritario en tanto binario y heteropatriarcal.

La caza, la exposición pública, la vigilancia, la separación del resto de la sociedad, el terror sobre el cuerpo colectivo de

lxs 108, la subsecuente invisibilización y la corrección presunta a través de Tacumbú transforman ese número –y su emergencia social– en una mediación de la desaparición. Pues, ¿qué clase de cultura se funda si hay un lugar para los no-representadxs? Porque lxs 108 son precisamente eso: no-representadxs, subjetividad que no debe de ser representada, siquiera al margen de la historia oficial. Ese complejo dispositivo, obviamente, pretende impactar –*impacta*– en la reorganización de las relaciones sociales porque la población 108 es desaparecida por un poder que teme la vida como el Stronato. Por eso es importante (más que considerable) un texto como el de Núñez junto con su representación teatral (o el Besatón de *SomosGay* que comentaremos más adelante), porque se reapropian de ese número para las políticas identitarias y de memoria LGTBIQA paraguayas y latinoamericanas. Y sobre todo porque reponen vida ahí dónde el Stronato y su cultura autoritaria –que aún no fue suplantada por una democrática: Paraguay es un país que en 2012 tuvo un golpe de Estado (Carbone y Soler, 2012)– querían ubicar muerte y *desaparición*. En cuanto a esta última palabra, una apostilla nada menor: 108 *hoy* en Paraguay es una mediación de la desaparición, ya que es un número borrado de la mayoría de las “discursividades” nacionales formuladas en tiempos más o menos democráticos. Por ejemplo, no figura en la altura de la calle, tampoco en la chapa de los autos, menos como interno telefónico de una institución, o en el número de la línea de un colectivo.

Valga apenas un ejemplo. En un artículo publicado en el diario *ABC Color* –“RUA excluye numeración ‘108’ de las chapas”–, Dolly Larroza, la titular del Registro Único del Automotor (RUA), dice que en las chapas de los autos paraguayos “no se imprime el número ‘108’ desde hace algún tiempo por ‘una costumbre social’”.⁹

¿Escena genocidio?

Todas las culturas a través de las lenguas que las expresan, y que se cifran en tales o cuales disciplinas, clasifican el mundo en función de categorías para ordenarlo y entenderlo. Pues bien, 108 sirve para *clasificar* a los putos paraguayos de ayer y de hoy. Pero ese mismo número se convierte en *símbolo*. Un símbo-

⁹ Disponible en: <http://www.abc.com.py/nacionales/rua-excluye-numeracion-108-1311381.html>.

lo que, luego de ser acuñado en tanto palabra identitaria que clasifica y define, se vincula con el odio y la persecución.

De hecho, toda la campaña que comentamos hasta aquí, política, periodística y de humor gráfico que siguió a la razzia, no fue otra cosa que una campaña de odio y de persecución. Y sabemos muy bien que a lo largo de la historia cuando los símbolos se impregnan de odio y persecución con la finalidad de distinguir, individuar y apartar a grupos particulares del resto de la sociedad con el propósito de la degradación, del daño, estamos frente a algunos problemas nada menores de la historia de la humanidad. Además, en nuestro caso, un número cifra un gesto *deshumanizante* de la subjetividad señalada con esa categoría.

En este sentido, 108 es una negación de la humanidad. Y esa negación es lo que permite identificar a ese otrx como una subjetividad perseguible/odiable. ¿Cómo? A través de los medios de comunicación, del humor gráfico, de una marcha pública, de una razzia, que no es cualquier razzia sino un ademán implementado por un Estado y que sindicaba a ese otro que persigue como un enemigo de la sociedad. Tres etapas hasta ahora: clasificación, simbolización, deshumanización. La cuarta es la *preparación*, que incluye identificar a la otredad a perseguir. ¿Cómo? Por ejemplo, mediante listas con los nombres de las víctimas y que esas listas sean públicas. Una forma nítida de "listar" en la Alemania nazi era un parche o una banda sobre alguna manga con la estrella de David. Por eso mismo la lista de Schindler es un gran gesto vitalista, libertario y humanizador. La preparación puede incluir la concentración de las víctimas en centros específicos y que en el caso que estamos comentado, luego de la marcha, tomó el nombre de Tacumbú. Ahora bien, clasificación, simbolización, deshumanización y preparación son cuatro de las ocho etapas de genocidio. En este sentido, creo que podemos decir que el caso de lxs 108 *va en la dirección de un acto de genocidio*.¹⁰ De hecho, un elemento más que corrobora esta afirmación son las confecciones de listas luego del asesinato de Aranda y que contenían nombres de (supuestos) homosexuales cuya finalidad era identificar y reconocer a los "degenerados".

¹⁰ Los expertos sobre el tema acordaron ocho etapas de genocidio. Son clasificación, simbolización, deshumanización, organización, polarización, preparación, exterminio, denegación, ver: <http://www.genocidewatch.org/aboutgenocide/8stagesofgenocide.html>.

En el momento de los hechos, en Paraguay se conformó un “Comité de Padres por el Saneamiento de nuestra Sociedad”, cuya finalidad era luchar en contra de la “amoralidad” mediante la confección de listas: “as listas com nomes de supostos 108 seguiam circulando pelas ruas da cidade” (Cuevas, 2014: 62 y 78). Y en cuanto a las listas, es innegable que confeccionarlas –y haberlas confeccionado en la historia de la humanidad– es atentar en contra del *bios*: colocar de manera explícita la vida de una persona o de un colectivo en estado de peligro y persecución.

En el *Informe final* (2008) de la Comisión de Verdad y Justicia se explicita claramente que el caso Aranda –junto al caso Palmieri: que aconteció en 1982 en Paraguay y que tuvo una resonancia y una lógica parecida al primero; de hecho, la policía salió a cazar a unas 600 personas acusadas de ser homosexuales con motivo del asesinato de un menor de 14 años: Mario Luis Palmieri– demuestran cómo

[...] el rechazo institucional por parte de agentes del Estado a una identidad sexual puede ocasionar una persecución sistemática y generalizada contra todo el grupo que presente esa orientación sexual. [...] Además, los dos casos subrayan cómo se instrumentaliza la justicia a favor de ciertos intereses políticos. La investigación judicial estuvo dirigida a perseguir un grupo de personas rechazadas por agentes del Estado por sus opciones sexuales distintas y no estuvo orientada de manera honesta, imparcial y profesional a investigar y sancionar a los presuntos responsables. Las opciones sexuales distintas no tuvieron cabida bajo el régimen militar. Los dos casos señalan cómo ser homosexual no sólo era un estigma social repudiado por el aparato estatal, sino que ser homosexual significaba ser peligroso para esa sociedad y por ende debía ser castigado. Las violaciones de derechos humanos cometidos contra los homosexuales en los casos Aranda y Palmieri mostraron la intolerancia del régimen político frente a las diferencias (Comisión de Verdad y Justicia, 2008: 190).

Los casos Aranda y Palmieri no fueron casos aislados en la secuencia de la historia política paraguaya. De hecho, antes de la década de 1950 y del caso de lxs 108, en Paraguay ya se había asociado la homosexualidad a un número: el 13. El diario *La Tribuna* en 1931 se ocupa de denunciar el hacinamiento de los presos en la cárcel y haciendo referencia al número de una cel-

da, la 13, escribe: “fatídica celda donde se hospedan más de 15 reclusos, la mayor parte de ellos aficionados *al vicio contra natura*” (num. 2425, 7/04/1931: 1). La numerología es recurrente como forma de la deshumanización. Y luego de 1959, la *razzia* que se desató con motivo del asesinato de Aranda volvió a repetirse con matices mínimos con el caso de Enrique Mai, Tito Ainer, Mario Luis Palmieri y Rodolfo Costa (Carbone, 2015b).

Pues bien, la pregunta obligatoria es: ¿dado que el caso de lxs 108 no es un emergente aislado en el contexto de la historia política paraguaya, estamos frente a un hecho que *sólo* va en la dirección de un acto de genocidio? Si atendemos a las reflexiones teórico-jurídicas de Clavero (2008) –por cierto, referidas a un pueblo indígena de Paraguay: los Aché–, la respuesta a esa pregunta es la siguiente. En “Delito de genocidio y pueblos indígenas en el derecho internacional”, señala que en 1948 el Estatuto de la Corte Penal Internacional –que retoma lo definido en el mismo año por el artículo segundo de la Convención para la Prevención y Sanción del Delito– estipula que el genocidio es el delito más grave que se puede cometer en el orden internacional. En efecto, ocupa el primer lugar con relación a delitos de su competencia. Es seguido por los crímenes de lesa humanidad, los crímenes de guerra y los crímenes de agresión. En el artículo sexto del Estatuto, se define *genocidio* como la intención de destruir parcial o totalmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso a través de la perpetración de cualquiera de estos actos: matanza de los miembros del grupo; lesión grave a la integridad física o mental de los integrantes del grupo; sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que puedan implicar la destrucción física, ya sea total o parcial; cualquier medida que conlleve un impedimento de nuevos nacimientos en el seno del grupo; y, apropiación de niños del grupo que se pretende destruir. De esto descende que existen varias formas de cometer genocidio; y no sólo a partir de una matanza masiva. Se comete genocidio mediante cualquier acción que implique la *intención* de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso mediante lesiones graves a los miembros del grupo que se pretende eliminar, ya sean físicas o mentales; mediante sometimientos a condiciones de existencia que impliquen la destrucción del grupo a partir de políticas que impidan la reproducción de sus miembros; o a través de la apropiación de menores con el fin de que no repro-

duzcan un sistema cultural determinado. Entonces, por más paradójico que parezca, se puede cometer genocidio incluso respetando la vida.

Para complementar este punto de mira, valga lo siguiente. En 1947, el proyecto oficial de Naciones Unidas definía *genocidio* como “la destrucción de grupos raciales, nacionales, lingüísticos, religiosos o políticos” de manera intencional, con el objetivo de “destruirlo todo o en parte o coartar su preservación o desarrollo”, ya sea a través de la muerte, el daño a la integridad física o la interferencia en la reproducción biológica. También se considera genocidio la eliminación de características específicas del grupo: mediante el traslado de los niños a otros grupos; el exilio de miembros representativos de la cultura; o la destrucción del patrimonio cultural del grupo en cuestión, ya sea a partir de la destrucción de libros, monumentos históricos, documentos de valor artístico, histórico o religioso; prohibición de nuevas publicaciones que versen sobre la religión del grupo o que estén escritas en su lengua; y la prohibición de la lengua. En definitiva, en su origen, el delito de genocidio contemplaba cualquier acción *intencional* que atentara contra la existencia o perpetuación de un grupo nacional, étnico, lingüístico, racial o político.

En síntesis, el delito de genocidio refiere a cualquier acción intencional que tenga como propósito la destrucción total o parcial de un grupo nacional, étnico, racial o religioso, ya sea mediante la muerte, lesiones físicas o mentales, apropiación de niños, o toda práctica que conlleve la interrupción del desarrollo o perpetuación del grupo en cuestión. Por lo tanto, el genocidio no es sólo la muerte en masa. Puede haber muertes sin que sea genocidio y viceversa. Por ende, la respuesta a la pregunta que formula este apartado es: sí.

Intermezzo

Rebobinamos apenas para avanzar. Alberto, en una conversación con Rubén sobre homosexualidad dice: “¿¡Por qué puta me tocó vivir en un país de mierda como este!? *Lo que más deseo en este momento es dar un salto en el tiempo, veinte años más adelante. ¡Cuando seguramente la gente aquí va a estar más evolucionada y acepte todo eso sin problemas!*” (Núñez, 2010: 52). 1959 más 20 es 1979, o sea, una década antes de que el Stronato y Stroessner se “desplomara” a mano de sus aliados (concretamente de su consue-

gro y mano derecha: el general Andrés Rodríguez). Alberto se queda corto en su deseo, pues, aún hoy en día, el tema de la homosexualidad en Paraguay sigue siendo espinoso, por decir poco. Sigue habiendo un sentimiento difundido de repudio asociado a ese número. 108 sigue siendo una sílaba de la muerte. Una sílaba de *muerte*. Una infección de la memoria stronista que (¿nos?) contagia a través de una crisis del lenguaje, ya que hoy 108, *en parte y sólo en parte*, se usa con el mismo sentido acuñado en 1959.

Para dar vuelta ese sentido, existe la literatura –el teatro concretamente, pero no sólo-¹¹ y las acciones militantes que recuperan la impureza de ese recuerdo y nos proponen un ejercicio memorial con un sentido cicatricial, restitutivo y reivindicativo de las cosas. Para esas discursividades/acciones 108 significa una reivindicación de *derechos*. Y toda vez que reivindicamos un derecho es porque –ese derecho que sentimos nuestro– lo perdimos (nos es negado) y queremos recuperarlo. Porque los derechos nos hacen habitar/sentir parte de una comunidad política como miembros plenos. Negar el derecho a la diversidad sexogenérica significa negar un derecho humano básico, en el sentido de fundamental, porque garantiza la activación y el ejercicio de otros derechos. Más: esas discursividades “ficcional-les”¹² y esas acciones militantes asumen una perspectiva crítica acerca de procesos sociopolíticos normalizadores en términos sexogenéricos. Cifran evocaciones reintegradoras del pasado al presente y podemos decir que –juntas: casi a la manera de un frente político– articulan un entramado que busca (re)compensarnos de esas hendiduras que siguen vigentes en la memoria sexogenérica nexada con los oprobios de una dictadura latinoamericana. Esas discursividades y esas acciones articu-

¹¹ Además del texto de Núñez, sobre el caso Aranda y el tema de lxs 108 existe una novela de Armando Almada Roche, *108 y un quemado. ¿Quién mató a Bernardo Aranda?* (2012); se trata de un texto perteneciente a la literatura argentina “de frontera”, ya que el escritor es formoseño. Un cuento de Bernardo Neri Farina, “El rock and roll de Bernardo”, que forma parte de *El siglo perdido* (2010). Y una película de Renate Costa, *Cuchillo de palo/ 108* (2010).

¹² Si tuviéramos que decir algo acerca de esta palabra –*ficcional*– diríamos que aquí *no* se vincula con un acto de verosimilitud o de mimesis. En general, cuando decimos *ficcional* entendemos cualquier acto que podría llegar a pasar en la realidad pero que no pasa. En el contexto de este trabajo –pero que tiene validez en términos generales– postulamos lo “ficcional” como una suerte de *contra laboratorio virtual de producción de realidad*. Contra laboratorio que a través de las obras por medio de las que opera –la de Núñez por ejemplo– *crea* (las condiciones para) “nuevos” recuerdos –o recuerdos renovados– en nuestro presente.

lan un dispositivo que nos permite viajar hacia el pasado, recuperarlo, traerlo de vuelta hacia nosotros y resignificarlo con un sentido contraautoritario en el que las mismas palabras ya no quieren (decir) lo mismo. O sea: esas palabras ya no afectan de la misma manera, ya que no significan un estigma, sino que lo resignifican. Para decirlo quizás más precisamente: ese dispositivo reelabora (nos permite reelaborar) los significados más tortuosos de la memoria histórica vinculada con lxs 108.¹³ Y en cuanto a la memoria, traigamos aquí un movimiento teórico de la errancia:

[...] la memoria es un movimiento y una errancia, una sucesión de reescrituras y re-traducciones yuxtapuestas, está viva y es cambiante, muta, va en fuga, es plural y más que plural: multívoca pues de cada cosa tiene infinitas voces e infinitas bocas y aun de cada cosa tiene infinidad de imágenes registradas: a la ligera y con detenimiento, en huida y en contemplación, hechas y sin hacer, resueltas y en devenir; no sólo es lo que pasó, sino también lo que podría pasar y aun lo que podría haber pasado. La conjunción de tiempos y sus posibilidades también son nuestra memoria, por eso a veces tenemos recuerdos que no nos resultan propios, no nos pertenecen, se palpitan ajenos, no tanto porque los haya vivido otro, sino porque hay una zona real donde YO es Otro (Guerra, 2017: 47).

El Yo que es Otro es el dispositivo que estamos entramando (aunque falte articular la segunda parte). Una de sus manifestaciones consiste en reescenificar recuerdos escondidos u olvidados entre las costuras de la historia oficial. Y sin desconocer la historia oficial el dispositivo sirve para enfatizar otro tipo de historia: *la historia orificial*. De los orificios o de las costuras. Y en ese reescenificar/resignificar cumple otra función: la de for-

¹³ Cuando aquí, en este caso, hablamos de “dispositivo”, lo hacemos a la manera foucaultiana: “Lo que trato de determinar con este término es ante todo un conjunto absolutamente heterogeneo que implica discursos, instituciones, estructuras arquitectónicas, decisiones regulativas, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, en breve: tanto lo dicho como lo no dicho, estos son los elementos del dispositivo. El dispositivo es la red que se establece entre estos elementos [...] con el término dispositivo entiendo una especie –por así decir– de formación que en un determinado momento histórico tuvo como función esencial responder a una urgencia [...]. El dispositivo siempre está inscripto en un juego de poder pero también siempre ligado a los límites del saber que derivan de él y, en la misma medida, lo condicionan. El dispositivo es esto: un conjunto de estrategias de relaciones de fuerza que condicionan ciertos tipos de saber y son condicionados por ellas” (FOUCAULT, 1994: 299-300).

mular un acto de utilización afirmativa de términos injuriosos. Pues ahora entramos en el capítulo militante de esta historia y en la segunda parte.

PARTE II

Besatón

Durante la dictadura de Stroessner salir a la calle y ser afeminado era un crimen, prácticamente. Ahora, me emociona poder salir a la calle y besar a mi novio sin miedo, gracias al Besatón.

Miguel Aguad (Petunia), representante de la Comunidad Homosexual del Paraguay (CHOPA)

Esos besos escandalosos nos recuerdan que, aunque diferentes, somos iguales.

Alfredo Boccia Paz, médico y periodista

La literatura (en un sentido amplio) y las acciones militantes – nexadas, en este caso, en lo que hemos llamado *dispositivo*– nos demuestran algo obvio (quizá) pero que pese a eso debe ser enunciado: que la historia es un espacio de disputas y que las palabras, junto con sus representaciones, también lo son. Hoy en día en Paraguay hay varios espacios sexogénico-militantes que se reapropiaron del número 108 como forma de reivindicación de los derechos propios de la diversidad dentro de los márgenes de la sociedad paraguaya.¹⁴ El que nos interesa a no-

¹⁴ Pensamos en la *Asociación 108* con sus múltiples acciones: la fundación de La Mansión 108 en Asunción, “un proyecto *queer* alternativo” (<https://www.airbnb.mx/rooms/2196875> [on line, consultado en marzo 2018]), la publicación de un panfleto que ya va por su segunda edición (Augsten Szokol y otrxs, 2013), el blog 108 memorias (<http://108memorias.com/la-historia/> [on line, consultado en marzo 2018]) o la impresión de remeras coloridas que en la parte anterior llevan el número 108 como declaración identitaria o de principios. Por el lado lésbico-feminista, *Aireana* (<http://www.aireana.org.py> [on line, consultado en marzo 2018]), espacio político cultural “de información, de encuentro (para diálogos, charlas y debates) y de servicio a mujeres lesbianas”. Y *Lesvos*, una nueva organización de mujeres

sotrxs aquí es *SomosGay*, una “asociación solidaria, comprometida con la innovación de estrategias efectivas contra la homofobia”, que enfatiza el estigma a través del cual estamos reflexionando a partir de un enunciado vinculado con las políticas de la memoria: “108 nunca más”.¹⁵ En ese enunciado se cifra 108 como forma de evidenciar la violencia histórica contra la población LGTBIQA en Paraguay. Ese número, en este caso, adquiere el peso de un signo de lucha. Porque se constituye en posibilidad de resignificar, en clave de re-asunción, una identidad muchas veces escondida, disimulada, y que es una identidad (y una sexualidad) profundamente sentida.

Además de las acciones militantes inscriptas en las políticas de la memoria y de los derechos humanos, *SomosGay* cada año organiza un encuentro relativamente masivo: el Besatón. Esto es: un maratón de besos, un beso grande, un beso comunitario. Se trata de un evento que en las últimas ediciones llegó a tener unxs 400 participantes –reunidxs en dos turnos de besos–, pero que en su primera versión contó con apenas tres parejas. De aquí en más arranca un diálogo con uno de sus mayores impulsores –Simón Casal– para reconstruir las declinaciones básicas de esa acción militante.

Sí, me acuerdo, la primera vez éramos 6, llovía muchísimo, hacía un frío y nos fuimos al Congreso y la policía nos cercó, no nos dejó llegar adonde ahora llegamos para hacer Besatón. [...] Sí, 3 parejas, y de hecho, yo que era la cara visible no tenía pareja con quien besarme. Yo fui como el vocero que armó todo el quilombo y yo no me besé (risas), qué caradura. [...] el segundo año fue el acabose, porque fue el año del Bicentenario, y el 17 de mayo quedaba justo después de la fiesta del Bicentenario (14 y 15 mayo) (Casal: 2015).

En términos generales, se trata de una convocatoria para que lxs 108 salgan a la calle, o sea, un momento de visibilización. De manera más refinada, es una campaña que se hace para conmemorar el día internacional de lucha contra la homofobia y la transfobia. Ese día se celebra anualmente el 17 de mayo, porque desde 1991 la Organización Mundial de la Salud (OSM) es-

lesbianas nacida en 2013 (<https://www.facebook.com/LESVOSorg/info> [on line, consultado en marzo 2018]).

¹⁵ Para más información consultar: <http://somosgay.org/quienes-somos..>

tableció que la homosexualidad no es un trastorno ni una enfermedad mental sino una expresión *legítima* de la sexualidad humana. La convocatoria consiste en un acto mínimo y potente a la vez: invita a todas las parejas LGTBIQA –y también a las heterosexuales– a besarse en el espacio público con el objetivo de apoyar la igualdad y reivindicar el derecho a amar y ser amados sin que eso sea motivo de discriminación. Eso de manera descriptiva.

Avancemos con una valoración. Visibilizar lo que es una mediación de la desaparición significa visibilizar la desaparición: recordarla y ponerla en la escena pública. Por otra parte, podemos entenderlo como una anti-marcha: negadora de la marcha tronista de antaño porque si ésta deshumanizaba y cosificaba a través de un número sobre el cual se cifraba un colectivo de diversidad volviendo anónimos a sus integrantes, la anti-marcha que encarna el Besatón barre el a-privativo del *nomos*, porque busca humanizar a la población LGTBIQA del siglo XXI paraguayo en tanto subjetividad que sintetiza una parte de las luchas históricas y emancipatorias de ese pueblo. Entonces, si la marcha de 1959 exponía a lxs 108 como negación, el Besatón en el revés de trama es una forma de la afirmación; más: “una disputa por la existencia y por el derecho al disfrute del espacio público” (entrevista a Simón Casal: 2015). De hecho: “la marcha, cualquier marcha, es una cosa anónima [...] una especie de ghetto, es como un closet grande nomás, compartido y móvil. Y la idea del Besatón es todo lo contrario, es salir del closet, en toda la dimensión es eso, reclamar el espacio público y pedir tu derecho” (Casal: 2015). Pero historicemos un poco más este acto por medio de los recuerdos de Simón:

El Besatón comenzó en el 2010. El primero fue el 17 de mayo del 2010 y siempre se hace alrededor del 17 de mayo. Elegimos esa fecha porque es la fecha en la que se despatologiza la homosexualidad. [...] En el 2010 nosotros éramos un grupo que venía de una reorganización muy dura, porque la verdad en el 2009 tuvimos un escenario bastante complejo que nos obligó un poco a replantear lo que ahora tenemos más maduro [...]. En el 2010 estábamos en el medio de ese roce y nosotros identificamos que teníamos que disputar también el espacio público. La disputa por la visibilidad para nosotros pasaba por el espacio público, o sea

en términos de movimiento, siempre se hablaba de visibilidad o vamos a hacernos visibles [...]. Nosotros veíamos que el lugar en donde más reacción generaba la existencia gay y lesbiana era en la humanización de los gays y las lesbianas y por eso organizamos el Besatón en vez de armar una marcha. [...] en Paraguay hay marchas, todos los días, organizadas a través de varios tipos de reclamos [...] La marcha para nosotros era una cosa más y cuando hay una marcha, en general, los demás se esconden prácticamente en sus casas durante el día que vos vas a salir a marchar y los medios hacen lo mismo o explotan en morbo [...]. Una marcha tiene un sentido político-colectivo, nosotros en cambio buscábamos construir una escena que nos permita rescatar la humanidad de la diversidad gay. [...] El Besatón es un acto muy íntimo por un lado, porque es una expresión de afecto, de humanidad. [...] en ese entonces llegamos a la conclusión de que la manera de espantar fantasmas era sacarle el cuco a la gente, esa confusión que está instalada acá de qué eran los homosexuales; los homosexuales eran esos que salen a la noche y que son super lascivos, son esos tipos que buscan niños para reclutar y todo el resto de la narrativa instalada por la dictadura y por los aparatos que hasta ahora sigue vigente. Bueno, eso era lo único que existía y nosotros nos dijimos: ¿qué van a decir si se ven dos personas besándose, y si esas dos personas son gays o lesbianas? El primer Besatón fue así (Cazal: 2015).

Nos parece un acto mínimo y muy creativo porque disputa ese “mismo” espacio público que “ayer” había sido la calle-teatro del horror y el agravio. Sobre ese escenario se vejaron a lxs 108, y hoy *SomosGay* lo transforma en la calle-teatro de la acción política. También porque el Besatón –que por ejemplo en la edición 2015 tenía como lema “Besos por los Derechos”– se lleva a cabo frente a la sede del poder legislativo, frente al edificio del Congreso. Lo imaginamos como una “manifestación republicana a nuestro reclamo. [...] lo que nosotros necesitamos es garantía de vivir una vida libre de violencia y que eso significara actividad de parte del Estado de que no nos va a perseguir y de que el mismo Estado nos dé libre acceso a sus instituciones como el matrimonio o la adopción” (Cazal: 2015).

Entonces, si homofobia, transfobia y las distintas formas de violencia sexual persisten en Paraguay como instrumentos de poder, estos tipos de acciones son de lo más desafiantes como forma del orgullo y de resemantización de prácticas autoritarias que ahora se convierten en gestos de afirmación. Con un coraje remarcable, una vez por año y en una fecha fija, una parte de la ciudadanía toma la calle para reivindicar su derecho a la alteridad y enfrentar la mentalidad heteropatriarcal en concentraciones provocadoras y saludables. El Besatón es una iniciativa de visibilización, pero sobre todo una acción que pretende desterrar de la sociedad paraguaya la discriminación y la persecución que lxs 108 vienen padeciendo –desde 1931 y desde 1959 con cierto grado de sistematicidad–, con el objetivo de “sensibilizar a las ciudadanas y ciudadanos a fin de que aprovechen este día para hacer vivir la esperanza, la diversidad [...], sin distinción de sexo, de género, ni de ningún tipo” (SomosGay, 2015: 168).

Sin embargo, a pesar del Besatón y de ciertos emergentes literario-culturales, el orden socioanatómico pretendidamente binario sobre el cual descansa la cultura autoritaria paraguaya –y también muchas de nuestras instituciones con sus gramáticas discursivas– aún sigue vigente en ese país. ¿Cómo lo corroboramos? En la respuesta al Besatón que una porción de la sociedad da a través de los medios de comunicación y las redes sociales. El 16 de mayo de 2013 y de 2014 los diarios paraguayos *Última hora* y *ABC Color* publicaron respectivamente “Colectivo gay convoca a besatón frente al Congreso contra la homofobia” y “Besatón frente al Congreso contra la homofobia”. Se trata de dos textos informativos-descriptivos y, por ende, despojados de adjetivación. Ahí no emerge ninguna respuesta de la sociedad paraguaya del siglo XXI para con el Besatón, pero sí en los comentarios de los foristas en las versiones digitales de los diarios. Reproducimos (sin edición, por ende, tal como fueron redactadas) algunas intervenciones que no tienen desperdicio, que en general llevan nombre y apellido, y que cifran los temas clásicos propios de la homofobia: deshumanización, patologización, ocultamiento, formas de sanación, la misma emergencia de la ideología de la Iglesia católica que leímos en el drama de Núñez, la defensa a los cánones del matrimonio bíblico, la interpección a los valores familiaristas propios de la familia nuclear:

Les pido a estos *individuos* por favor que si quieren hacer *esto* lo hagan dentro del congreso y con los congresistas también si quieren, pero NO a la vista de muchísimos niños y niñas INOCENTES y SANOS que pueden verlos. Hay muchísima gente que educa a sus hijos dentro de los valores de la moral y las buenas costumbres, tratando siempre de mantenerlos alejados de este tipo de cosas y a ustedes se les ocurre hacerlo en un lugar público a plena luz del día y frente a la vista de todos, pero por favor!!!! RESPETEN PARA QUE SE LOS RESPETE!!!! (Fernando Careaga, 2013).

Que verguenza mas vergonsoza Dios creo hombre y mujer, para el uno y al otro, constituyo la familia la contitucion mas hermosa dpte del Creador.. y muchas veces al decir estas cosas nos tratan de himofobia pero en realidad eestamos en contra de las practicas satanica, anti Dios, deben arrepentirse y Dios cambia al que desea cambio... (Carlos Javier Peña Aranda, 2013).

Por último, para tener éxito en sus manifestaciones y conseguir la mayor concurrencia y participacion ciudadana posible les sugiero que inviten a *todos los* paraguayos, de todas las religiones, a una “Jornada de Sanación Masiva” para ayudar a todos los que están en esa situacion, pidiendo a Dios su intervencion poderosa en nuestras vidas sin que nadie salga perdiendo o salga ofendido (Charles Benitez Ovelar, 2014).

Pero quien concentra todas las aberraciones del caso es el comentario de un tal Fretes. Su intervención es formulada como si la historia no hubiera acontecido, o como si tuviera que repetirse otra vez, una más, de nuevo como tragedia: “Estos putos depravados cada vez están más locos. Cuánta falta hace mi General Stroessner para darles la *cura* correspondiente a estos *enfermos*. A todos estos hay que mandarles a un *campo de concentración de trabajo forzado* (Fretes, 2014).

Es el miedo a lo diferente. Y en estas últimas palabras que leímos, hoy desaparecidas de los foros,¹⁶ se cifra por el negativo la importancia del sentido (y la necesidad) del Besatón expresado en las reflexiones que entrama Simón Cazal cuando dice que el

¹⁶www.ultimahora.com/notas/620463-Colectivo-gay-convoca-a--besaton--frente-al-Congreso-contra-la-homofobia y www.ultimahora.com/besaton-frente-al-congreso-contra-la-homofobia-n795212.html

objetivo de ese acto es “humanizar” a gay/lesbianas para que dejen de ser percibidos por la comunidad como “monstruos”; “visibilizarlxs” para que se sepa que “existimos”; para cruzar esa moral paraguaya imperante que puede expresarse como “todo bien que haya putos y tortas, pero mejor que no salgan a luz”, “todo bien con esta gente pero mejor que no se noten” (fragmentos de la entrevista a Casal, 2015). Y si es cierto que con el Besatón el cuerpo de la homosexualidad es y sigue siendo irreductible en tanto fuente de diferencia/resistencia, de sujeto político y de organización de contrapoder/contracultura –cuyo objetivo en este caso es desnaturalizar ciertas prácticas y normas–, también es cierto que el Stronato y su cultura autoritaria hicieron bien los deberes, ya que siguen existiendo amplios sectores de la sociedad que quieren ver barrado/borrado “el” 108 de sus manifestaciones ciudadanas y urbanas. Los insultos que recibe el Besatón muestran el exacto revés de trama de una sociedad inclusiva que respeta la diversidad sexual y que ya ha hecho propio el respeto al otro y a la diferencia. De otro modo: las citas que leímos concentran expresiones que incitan a la homofobia y a iniciativas que no respetan ni la libertad ni los derechos de las personas.

¿De los comentarios mencionados qué podemos inferir? Que hay colectivos heterosexuales que se arrogan la facultad de no querer saber y si se enteran de que la homosexualidad existe, porque se exhibe públicamente, entonces se sienten investidos de la autoridad de cuestionar esa visibilidad. Esa facultad o esa investidura nos parece que son exhibidas como una suerte de derecho de poder-decir impunemente lo que se quiere de estx gay/lesbiana/travesti... en concreto o de lxs gays/lesbianas/travestis... en general. Estamos frente a una suerte de dominación epistemológica, en la que el sector heterosexual de la sociedad que se expresa en los foros públicos o en las redes sociales pretende tener en sus manos las condiciones de producción, de circulación y de interpretación de la homosexualidad.

Telón

A lo largo de este trabajo, a través de la literatura (el teatro) y las acciones militantes, nos referimos a una población estigmatizada mediante el lenguaje vuelto número; esto es: cantidad, que expresa acciones que inciden el cuerpo de otrxs. Tematiza-

mos entonces el número/palabra 108 y consideramos la dramaturgia de Agustín Núñez, *108 y un quemado*. Esa pieza recupera el origen del estigma 108 en Paraguay, en 1959, con el asesinato del locutor asunceno Bernardo Aranda. Además de la procedencia del estigma, nos enfocamos en cómo esa obra “ficcionaliza” el ámbito público y privado de la sociedad paraguaya. En este sentido, pusimos en diálogo esa “ficción” con otras discursividades contemporáneas de los hechos acaecidos en 1959. Esto, por un lado. Por el otro, y con respecto al ámbito público, tomamos en consideración cómo las acciones militantes contemporáneas (propias del siglo XXI) hacen uso de ese “mismo” espacio para reivindicar las identidades disidentes y resemantizar un estigma. Esas acciones implican correr el foco de prácticas/conductas/modos de vida, históricamente relegadas al ámbito privado, a la esfera de lo público. Es decir, vuelven político lo personal. Y nos hablan de una pasión desobediente. De una disputa por el derecho a pisar la ciudad. Entonces, el dispositivo que entrama literatura y acciones militantes configura una suerte de utopía que camina hacia el derecho a la ciudad.

En la primera parte del trabajo abordamos la obra de teatro, reconstruimos las articulaciones del contexto sociocultural en el que se llevó a cabo la *razzia* a la población homosexual asuncena y reflexionamos en torno a la escenificación callejera en tanto tablado del horror y el agravio. En la segunda parte, focalizamos la calle y situada sobre ella el Besatón en tanto escenario y acción de la actividad política. Para el primer caso, aludimos a la dictadura stronista; para el segundo, a la contemporaneidad, que posee esquivas de un pasado impregnado de terror. En definitiva, abordamos la dramaturgia y las acciones militantes como vehículos culturales que recuperan el pasado, que permiten pensar el presente y que resignifican –en este caso– un estigma, que de insulto pasa a ser un símbolo de identidad y orgullo.

Si 108 para el Stronato, y para la lengua autoritaria que crea, 108 quiere decir *puto*, para la literatura que interpela la *razzia* de 1959 y para los espacios sexo-genéricos que recuperan el número en tanto manifestación de lo diversamente deseante en sus iniciativas militantes, esa “misma” palabra indica una sexualidad/identidad que se ubica por afuera de la heteronormatividad. 108, en el momento de su emergencia, significaba la puesta en crisis de la inmutabilidad genérica impuesta y deseada por el

Stronato, por lo menos a nivel *público* (pues en el ámbito privado, siempre que se perteneciera a un círculo de poder la homosexualidad era tolerable, tal fue el caso de “Coronela”, el hijo de Stroessner). La heteronormatividad consiste y se basa, sobre todo, en la reproducción. Dos sexos y dos géneros separados y separables nítidamente en función de la diferencia de los signos anatómicos, pero “condenados” a permanecer unidos de manera complementaria e inversa. Es la norma sexogenérica binaria y heterosexual –la heteronorma–, en la cual la elección del “sujeto de deseo” condiciona la orientación sexual de manera (supuestamente) definitoria e inamovible.

108 durante el Stronato fue concebido como un atributo profundamente desacreditador que servía para marcar subjetividades y para marginarlas del orden vigente, heteronormado. En ese contexto fue la manifestación de un posicionamiento político del poder, que hizo sentir su espesura sobre el cuerpo colectivo de la homosexualidad. El Stronato expuso a lxs 108 en el espacio público para la vergüenza y el repudio; luego, intentó borrarlxs en tanto subjetividades. Para ello, no sólo desplegó el terror en las calles, sino que penetró en el ámbito privado: la familia. En este sentido, tal como expusimos, la obra de Núñez representa los dos escenarios atravesados por el odio. En el seno de la familia, los padres, por un lado, censuran la homosexualidad por ser un camino desviado que atenta contra los designios de dios, es decir, la reproducción; por otro, enfatizan que es un estigma lo suficientemente inadmisibles como para acarrear la muerte de quien lo porte. En el espacio público, se retoma un hecho crucial de la *razzia* perpetrada por el Stronato: el desfile de lxs 108, a la vista de todxs, despojados de ropa e identidad; es decir, despojados de dos condiciones básicas para interactuar con lxs otrxs y, por ende, ser parte de un cuerpo social. En estos escenarios, 108 pasa a ser un número/palabra que dilucida un diagnóstico y, por lo tanto, un modo de clasificación y de diferenciación de signos que son síntomas. Los síntomas, como tales, implican una patología. La dictadura stronista a esa patología intentó curarla o, en última instancia, erradicarla. Detrás de estos propósitos se esconde una ideología perversa encarnada en la heteronorma, como una de sus manifestaciones. Al atacar el cuerpo de la homosexualidad masculina, el Stronato preserva la idea de la sexualidad asociada únicamente a la procreación, barrando el deseo; y, sobre todo, protege la

construcción de la virilidad masculina. Por eso mismo lxs 108 fueron enviados a Tacumbú, un penal que en ese entonces tuvo la función de campo de reeducación. La finalidad no era encerrar a los presuntos criminales, sino que se buscaba restaurar la virilidad de esos “varones” paraguayos. De hecho, el Stronato al perseguir a lxs 108 sanciona como delito una conducta (no como ley, pero sí como norma). Esa norma tendía a reforzar la defensa de un interés o un bien colectivo. Esto en el derecho penal se define como *bien jurídico*. Todo delito supone necesariamente la defensa de un bien jurídico. Entonces, sospechamos, suponiendo acertar que, en este caso, con la razzia de lxs 108, el bien jurídico que pretendía tutelarse era la virilidad masculina nacional. Y correlativamente, el tabú sobre un deseo.

Si bien el estigma se mantuvo con el devenir del tiempo, y por cierto se mantiene con relativa vigencia en algunos sectores de la sociedad paraguaya, en la contemporaneidad 108 es reivindicado también como forma de militancia. Ésta se “corporeiza” en la literatura (no sólo en la dramaturgia que consideramos aquí) sino también por medio de acciones concretas. El Besatón es una expresión más que considerable (desde ya, no la única), por su manifestación en el ámbito público, es decir, por la exposición de las orientaciones sexuales disidentes a la vista de todos. Se trata de un acto que fija un posicionamiento político que reivindica la diversidad con honra y orgullo.

En síntesis, la articulación del dispositivo que entramamos en este texto creemos (esperamos) que contribuye a la comprensión de porqué 108 es un *culturema* es disputa. Es decir, una expresión cargada de sentido emocional, cultural, histórico, social y político creado y reapropiado por una comunidad sociocultural en condiciones específicas. Y en esa disputa, nuestro trabajo asume una posición a favor de la demanda del reconocimiento de la diversidad. Por cierto, una deuda pendiente en todos los rincones de América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

ALMADA ROCHE, ARMANDO. *108 y un quemado. ¿Quién mató a Bernardo Aranda?*. Asunción, Arandura, 2012.

- AUGSTEN SZOKOL, ERWING Y OTRXS. *108 / Ciento ocho*. Asunción, Arandura, 2013.
- BUTLER, JUDITH. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México, Paidós, 2001.
- CARBONE, ROCCO. “¿Existe acaso una forma más generosa y terrible del don? Mujeres post guerra guasu”, *NovaPolis. Revista de Estudios Políticos Contemporáneos*, núm. 9, 2015a.
- CARBONE, ROCCO. “108/ Cuchillo de palo: cine, militancia e historia política”. *ERRATA*. Revista de Artes Visuales (Instituto Distrital de las Artes/IDARTES-Fundación Gilberto Alzate Avedano, Bogotá, Colombia), no. 13/ Derechos humanos y memoria, 2015b.
- CARBONE, ROCCO. Carbone, R., “Cien/Fuegos”, en Flores, Ana B. (coord.). *El rumor del humor. Jornadas de investigación: innovación, rupturas y transformaciones en la cultura humorística argentina*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2017, pp. 59-93.
- CARBONE, ROCCO Y LORENA SOLER. *Franquismo en Paraguay*. El golpe, Buenos Aires/Asunción, El 8vo.loco/Arandura, 2012.
- CAZAL, SIMÓN. “Entrevista” por Rocco Carbone. Mimeo, 2015.
- CLAVERO, BARTOLOMÉ. “Delito de genocidio y pueblos indígenas en el derecho internacional”, en AA.VV. (comp.). *Los Aché del Paraguay. Discusión de un Genocidio*. Buenos Aires: IWGIA, 2008.
- COMISIÓN DE VERDAD Y JUSTICIA. *Informe final. Anivebaguãoiko. Algunos casos paradigmáticos*. T. VII, 2º parte. Asunción, 2008. Disponible en línea: <http://verdadyjusticia-dp.gov.py/informes/informe_final.php> Fecha de consulta: 02/06/2018.
- CUEVAS, CLARA. *Corpos abjetos e amores malditos: homossexualidade, anonimato e violência institucional na Ditadura Stronista em Assunção, 1959*. Tesis de maestría. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. Disponible en línea: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/37958/R%20-%20D%20-%20CLARA%20ELIANA%20CUEVAS.pdf?sequence=3&isAllowed=y>.
Fecha de consulta: 2/6/2018.
- FOUCAULT, MICHEL. *Dits et écrits: 1954-1988*. vol. III. Paris, Gallimard, 1994.
- GOFFMAN, ERVIN. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu, 1989.
- GUERRA, VANESA. *Walser traductor del limbo. Un ensayo*. Buenos Aires, Bajo La Luna, 2017.
- LERNER, GERDA. *The Creation of Patriarchy*. Oxford/New York, Oxford University Press, 1986.
- MECCIA, ERNESTO. *Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Buenos Aires, Gran Aldea, 2011.
- ÑANDE, REVISTA (Paraguay), año I, nums. 12 y 13, julio-setiembre 1959.
- NERI FARINA, BERNARDO. *El siglo perdido*. Asunción, Servilibro, 2010.
- NÚÑEZ, AGUSTÍN. *108 y un quemado*. Asunción, Arandura, 2002/2010.
- PRECIADO, BEATRIZ. *Manifiesto contra-sexual*. Madrid, Opera Prima, 2002.
- PRECIADO, BEATRIZ. “Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’”, *Revista de Estudos Feministas*, vol. 19, núm. 1, 2011.
- ROA BASTOS, AUGUSTO. *El Fiscal*. Asunción, Servilibro, 2009.

SILVA, VICTORIANO. “Memorias del subsuelo: ‘Es lo que se dice puto, así te voy a decir yo’” por Rocco Carbone y Clyde Soto. *Revista SURES*, vol. I, num. 5, 2015. Disponible en línea:

<<https://ojs.unila.edu.br/sures/article/view/286/287>> Fecha de consulta: 3/6/2018.

SOMOSGAY. *SomosGay. La revolución del arcoiris*. Asunción, SomosGay, 2015.