

# Animales monstruosos y viriles: una lectura feminista del archivo de la repugnancia a las cobradoras de tranvía (Santiago, fines XIX-comienzos XX)\*

María Antonieta Vera Gajardo\*\*

Chiara Sáez\*\*\*

## Resumen

Este trabajo propone analizar los insultos que, en la prensa satírica de la época, recibieron las cobradoras de tranvías: sujeto popular del cambio de siglo XIX-XX en Chile. Al análisis género-clase ya realizado por Prudent (2014), sumaremos otras fuentes y propondremos otro análisis feminista anclado conceptualmente en los afectos y en la interseccionalidad, con el objeto de interrogar los usos de las figuras del animal monstruoso y viril en relación con la construcción del género y la raza. Concluiremos pensando este corpus como un archivo de la repugnancia, cuyo principal efecto performativo fue fabricar una “policía interseccional” de las buenas/malas femineidades de la nación.

**Palabras clave:** Femineidad nacional, Interseccionalidad, Repugnancia, Prensa satírica.

---

\* Recibido el 16 de julio de 2021, aceptado el 01 de junio de 2022. El presente artículo es producto del proyecto Fondecyt n° 1161532 “Hacia una sociología de la cultura popular ausente. Corporalidad, representación y mediatización de ‘lo popular reprimido’ y ‘lo popular no representado’ en Santiago de Chile (1810-1925)”, financiado por la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile (CONICYT).

\*\* Profesora Asistente, Universidad de Chile, Departamento de Filosofía-Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina (CEGECAL), Santiago, Chile. [antonietavera@u.uchile.cl](mailto:antonietavera@u.uchile.cl) / <https://orcid.org/0000-0001-5865-1621>

\*\*\* Profesora Asociada, Universidad de Chile, Instituto de la Comunicación e Imagen (ICEI), Santiago, Chile. [chiara.saez.baeza@uchile.cl](mailto:chiara.saez.baeza@uchile.cl) / <https://orcid.org/0000-0002-5922-2949>

Monstrous and Virile Animals: A Feminist Reading of Archives that Express Disgust of Tram fare Collectors (Santiago, 19th-20th Centuries)

**Abstract**

This paper proposes to analyze insults aimed at tramway fare collectors in the satirical press: which was a popular subject at the turn of the nineteenth to twentieth century in Chile. To the gender-class analysis already offered by Prudent (2014), we add other sources and propose another feminist analysis conceptually anchored in affects and intersectionality to question the use of the figures of monstrous and virile animals in the construction of gender and race. We conclude by considering this corpus as an archive of disgust, whose main performative effect was to fabricate an "intersectional police" of good and bad femininities of the nation.

**Keywords:** National femininity, Intersectionality, Repugnance, Satirical press.

### **Interrogar el archivo desde un enfoque feminista**

Este texto tiene por objeto problematizar, desde un enfoque teórico feminista, una serie de insultos recibidos por las cobradoras de tranvías de cambio de siglo, sujeto sobre el cual la principal investigación pertenece a la historiadora Elisabet Prudent (2014).

Nuestro objetivo es enriquecer el análisis género-clase de esa investigación mediante una problematización de la animalización, la virilización y la teratologización como mecanismos de racialización, a partir de dos enfoques de la teoría feminista contemporánea: la interseccionalidad (Crenshaw, 1989) y el giro afectivo (Macón, 2015). Por un lado, desde las aproximaciones analíticas de las teorías de la interseccionalidad que la consideran como inherente a toda relación de dominación y, en esa medida, como una estructura de dominación en sí misma (Dorlin, 2009b), problematizaremos la interseccionalidad política como enfoque crítico que devela la marginalización de ciertas experiencias de injusticia en pos de un discurso de unidad al interior de movimientos políticos progresistas (Crenshaw, 2005). Por el otro lado, analizaremos el carácter afectivo de este archivo de insultos poniendo énfasis en el rol performativo de la repugnancia en el espacio público (Ahmed, 2017; Nussbaum, 2006).

En el primer apartado, contextualizaremos los discursos sobre la identidad nacional en el cambio de siglo con el fin de problematizar la producción de buenas y malas femineidades para la “familia nacional”. Luego, presentaremos el caso de las cobradoras de tranvía y desarrollaremos un análisis feminista de la ilegitimidad del origen y de la repugnancia como mecanismos de racialización. Concluiremos proponiendo pensar este archivo masculino de repugnancia hacia las mujeres como una policía interseccional.

### **Animalización, virilización y teratologización de las mujeres en el relato nacional**

#### **Buenas y malas femineidades para la familia nacional**

Durante el siglo XIX, América Latina se encontraba asediada por la sospecha sobre su frágil civilidad. En ese marco, la apropiación del lenguaje científico fue clave: el socialdarwinismo devino “una de las herramientas más significativas para la formación de la nacionalidad en América Latina” (Neri, 2007:103). Tal como señala Novoa (2020), a partir de 1870 la construcción de la nación en nuestro continente significó cada vez más una reflexión sobre la selección natural, cuestión que tendrá efectos en relación con la construcción del género, la raza y la clase. Sin embargo, señala la autora, el hecho de que Darwin socavara la posición privilegiada de los humanos no siempre encajó con las necesidades políticas de las nuevas naciones: “el hombre” necesitaba “vencer” a la naturaleza para confirmar las capacidades civilizatorias del continente. Novoa sostiene que es por ello que en América el impacto del concepto “selección sexual” fue aún mayor que el de la selección natural, sancionando una visión de la construcción de la nación como resultado de voluntades humanas.

Entendiendo que los proyectos nacionales modernos “tienen género” y apelan a la idea de “unidad racial” (McClintock, 1993; Anthias y Yuval-Davis, 1989; Varikas, 2007), el socialdarwinismo fue moldeado y reapropiado por las ansiedades identitarias que pensaron a la “América Latina” como un tipo de “unidad racial” ligada al control de la “síntesis mestiza”: fusión racial, tipo biológico-cultural homogéneo, “diferencia latinoamericana”, mezcla de los mejores “ingredientes raciales” de cada nación (Graham, 1990).

Durante el XIX, las teorías raciales europeas diagnosticaban “la terrible heterogeneidad mestiza” latinoamericana, entendiéndola como falta de “coherencia biológica” y de “identidad estable” (Graham, 1990). En cambio, la primera mitad del siglo XX se caracterizó por una mirada científico-política más optimista que apostó por el “perfeccionamiento progresivo de la raza” a través del control de los “buenos” y “malos” mestizajes”. Así y tal como lo muestran los debates de la época en torno a higiene social, la puericultura o la mortalidad infantil, el control del mestizaje interpelaba directamente las decisiones sexuales de las mujeres (Leys Stepan, 1991; Lavrín 1995). Efectivamente: “el sexo dice las fronteras raciales, al mismo tiempo que las hace (y las deshace)” (Fassin, 2013:15). Según Stoler (2013), en contexto (post)colonial los discursos sobre el sexo han

mostrado dos usos políticos claves: el empleo de metáforas sexuales como mensajes políticos en la iconografía del poder y el control de las prácticas sexuales sobre cuya carne se erigen los proyectos imperiales y nacionales.

Así, distintas teóricas feministas piensan la nación como un arreglo sociocultural y analizan sus representaciones<sup>1</sup> de comunidad o “familia nacional”, visibilizando los roles asignados a las mujeres como reproductoras biológicas, guardianas de la cultura o civilizadoras del otro bárbaro, las ansiedades nacionalistas en torno al control sexual o la ambivalente glorificación del cuerpo femenino en las iconografías de la identidad nacional (McClintock, 1993; Anthias y Yuval-Davis, 1989).

McClintock señala que, si bien los nacionalismos se inventan y se consumen de formas no universales, la ubicuidad de “la familia nacional” radica en el alto rendimiento político de la iconografía del espacio familiar y doméstico en las representaciones de la nación. Concretamente, “la familia ofrece una figura natural para sancionar la jerarquía social dentro de una supuesta comunidad orgánica de intereses (...) para garantizar la diferencia social como una categoría de la naturaleza” (McClintock, 2003:64). Junto con ello, permite representar los cambios y guerras como un tiempo natural, orgánico y progresivo que contiene “naturalmente la jerarquía en el seno de la comunidad: padres gobernando benignamente a los hijos inmaduros” (McClintock, 2003:64). El socialdarwinismo produjo su propia metáfora familiar, el árbol genealógico, que “proporcionó al racismo científico una imagen simultáneamente sexuada y racial a través de la cual podía popularizar la idea del Progreso imperial” (McClintock, 2003:67).

La representación del mestizaje en el Chile del cambio de siglo respondía en gran medida al imperativo de la “síntesis mestiza” (Graham, 1990) como unidad común de la “familia nacional”. Las marcas raciales que ordenaban la ciudad de Santiago remitían a las jerarquías del pasado colonial y a la historia de la hacienda, cuyos subalternos rurales estaban migrando masivamente a la capital. Tal como sostienen Arre y Catepillán (2021:13), el paradigma racial de la “pureza/mancha de la sangre” del Antiguo Régimen devino “clase o tipo humano hacia el siglo XIX (...) pero sin perder su connotación de separación entre puro/impuro”. Los autores denominan *paradigma racial liberal de la república* a la formación chilena de este discurso científico que se consolida luego de la Guerra del Pacífico (1879-1883) y que implicó el olvido del negro y la focalización en el “mestizo” como “vástago indoespañol-blanco”: categoría racial que implicaba la renovación nacional del indio.

Siguiendo la reflexión de McClintock (2003) en clave feminista latinoamericana, pensamos que cabría desplazar la mirada desde la representación del “mestizo” a “la mestiza” en la iconografía heterosexual de la familia nacional. Efectivamente, lo que en su momento se plantearon feministas mexicanas y chicanas sobre ¿qué significa ser, no los hijos, sino que las hijas de la Malinche? (Alarcón, 1983; Glantz, 2001), implicó historizar categorías género-racializadas como “chingada”, “nana” o “india”, cuestionando la diáda masculinista del mito del mestizaje latinoamericano según la cual la afirmación nacional dependía del repudio de la madre india traidora y “rajada”: una herida que no cicatriza jamás, fatalidad anatómica frente a la cual la única posibilidad de inocencia es la virginidad.

En Chile, Montecino (2007) siguió el rastro de la categoría racializada “huacho”<sup>2</sup>, cuya memoria colectiva denotaría al mestizo huérfano de padre y de legitimidad, criado por una “madre sola”. Esa diáda mítica remitiría a configuraciones familiares coloniales como el amancebamiento y la barraganería, basadas en relaciones sexuales extraconyugales cuyas figuras paradigmáticas fueron el padre blanco y la madre indígena. En el periodo republicano decimonónico el concubinato se consideró primitivo y, en esa medida, los estratos altos de la sociedad adhirieron discursivamente al modelo cristiano occidental, aunque las relaciones ilegítimas pervivieron clandestinamente. Así, la figura femenina que reemplazará a la madre indígena será “la china”: “mestiza, pobre (...) que ‘iniciaba’ a los niños de la familia patronal en la vida sexual, pero también era la suplantedora de la madre en su calidad de ‘nana’ (niñera). China-madre y china-sexo se

<sup>1</sup> Desde los estudios culturales, entenderemos por *representación* el resultado de una lucha ideológica entre grupos sociales por el poder de identificar, nombrar y/o definir a un “otro” (Hall, 2010).

<sup>2</sup> Del quechua “huachuy”: “cometer adulterio” (Montecino, 2007).

conjuntaron para reproducir la alegoría madre/hijo de las constituciones de género en nuestro país” (Montecino, 2007:55).

Buscando imaginarios alternativos del mestizaje, Montecino también alude a relatos orales populares e indígenas en torno a figuras como el Imbunche o el Piuchén (animales monstruosos que representan la unión entre dos especies diferentes) o a historias como Shene Huinca, en las que el producto del romance entre una india y un blanco es un monstruo, alguien fuera del orden natural de las cosas. La autora concluye así, que el simbolismo del mestizo como monstruo es una constante en Chile.

Desde nuestra búsqueda de fuentes para historizar estas representaciones género-racializadas de la nación, también son interesantes los Diccionarios de chilenismos. Allí, la palabra “huacha” no aparece con especificidad de género y más bien confirma la genealogía ya citada del “huacho” como hijo/a ilegítimo/a bastardo/a abandonado/a (Rodríguez, 1875; Román, 1901-1918; Academia Chilena, 1978). La palabra “chino/a”, en cambio, porta una especificidad de género notoria. Así lo constataba a fines del XIX el lexicógrafo Zorobabel Rodríguez (1875:173): “en la América republicana, donde somos demasiado demócratas para hablar de plebeyos” y “bastante caballeros para no tener un vocablo que nos permita designar a las personas de baja alcurnia sin acudir a las sutiles distinciones de indios, mestizos, zambos i mulatos (...) chino (...) es el plebeyo: siendo de advertir que la terminación femenina en que es más usado, suele tomarse en mala parte”. Por su parte, el lexicógrafo Manuel Antonio Román (1908-11:37) afirmaba: “china” es “voz quichua o aimará que significa criada doméstica (...) insulto o vituperio: mujer fea y ordinaria (...) manceba y también ramera (...) tronga ó querida”. A su vez, “chinaje” corresponde al “conjunto o reunión de sirvientas ordinarias o despreciables...mujeres públicas”. La Academia Chilena (1972:92) coincidía en señalar que “las chinas” eran “mujeres aindiadas o de servicio doméstico” y que “el chinero” es la “persona aficionada a requerir de amores a las empleadas domésticas”.

Esta reiteración de adjetivos en el discurso público (abandonada, bastarda, aindiada, fea, ordinaria, ramera, pública) construye una cadena significativa que al mismo tiempo que convoca al repudio colectivo, hace “resonar la ley” (Butler, 2002): la norma de “la buena femineidad nacional” por oposición. Junto con ello, la cadena significativa explicita el mutuo modelamiento de las marcas de género, raza y clase involucradas en las categorías “huacha” y “china”, dando cuenta del *carácter interseccional de la ilegitimidad del origen familiar* que define la representación de “las malas mestizas de la nación” en el Chile de la época.

### La prostituta como animal monstruoso viril

En términos generales, la presencia de las mujeres en el espacio público decimonónico fue representada como una “patología social” bien ilustrada por la figura virilizante del legislador Jules Simon: “una mujer que se convierte en trabajadora ya no es una mujer” (en Scott, 1993:406). El salario otorgaba al trabajador el estatus de creador de valor en la familia: “el dar a luz y el criar hijos (...) eran materias primas. La transformación de niños en adultos (...) era obra del salario del padre” (en Scott, 1993:417). Así, “la esposa que no trabajaba se convirtió en el ideal de respetabilidad de la clase obrera” (en Scott, 1993:427-428).

Las mujeres que salieron a vender su trabajo fuera del hogar representaron un desorden de las jerarquías de género, raza y clase tanto para las masculinidades ilustradas como para las masculinidades populares. Esa “salida” desde la seguridad del espacio doméstico al amenazante espacio público sometió a las trabajadoras a un fuerte escrutinio que las acercó al estigma de la prostitución (Hutchison, 1998).

Sostenemos que tanto obreras como prostitutas tenían en común su pertenencia al mundo popular y es justamente esta cercanía la que deviene problemática en el marco de las disputas masculinas (intra e inter clases) por “la buena femineidad nacional”. Las prostitutas concentrarán de forma especialmente reiterativa las ansiedades civilizatorias del pensamiento científico y político de la época, proliferando sus representaciones como animales viriles y monstruosos en oposición a las “buenas madres de la República”, representantes del pudor civilizado y de la sensibilidad maternal de la cual dependería la educación de los nuevos ciudadanos (Vera & Sáez, 2021).

Así, por ejemplo, si en los discursos médicos decimonónicos el temperamento flemático constituyó el típicamente femenino, las prostitutas constituirían una clase de “mujeres aparte” cuyo temperamento es concebido como sanguíneo y viril. Tal como afirma Dorlin (2009a:63, 66):

desde el siglo XVII, aparece una gestión política de la sexualidad (...) que consiste en virilizar a ultranza el cuerpo de las cortesanas para excluirlas del grupo social de las mujeres que quedan caracterizadas “por naturaleza” por su temperamento frío y húmedo. Considerándolas como lascivas y estériles, debido a su extrema calentura, los médicos las excluyen así *moralmente* pero también *fisiológicamente* de la femineidad. En este sentido, el cuerpo de las prostitutas es lo que yo llamo un “cuerpo mutante”.

Así, el estigma “puta” operaría hasta la actualidad como verdadero organizador de la división sexual del trabajo *entre* mujeres, “separando y categorizando a aquellas destinadas a la reproducción y a las otras” (Dorlin, 2003:124). Su fuerza estigmatizante operaría como una “policía del género” que controla no solo a las prostitutas, sino que “todos los trayectos efectuados por las mujeres en el espacio público” (Dorlin, 2003:121,123).

En América Latina, los discursos científicos de esta época representaron a las prostitutas de manera bastante transversal como portadoras de *venenos raciales* (alcohol, tabaco, pestes, enfermedades venéreas) responsables de la degeneración de la raza mestiza (Leys-Stepan, 1991).

En Santiago, las condiciones de vida de las trabajadoras populares (lavanderas, costureras, cocineras, sirvientas, obreras textiles, de alimentos y cueros) dependían en gran medida de las grandes migraciones del campo o del sur y norte a la capital, de las transformaciones de la vivienda y de la estigmatización de sus prácticas (Brito, 1995; Gálvez, 2014; Urriola, 1999; Zárate, 1995).

Según Góngora (1999), muchas de estas mujeres se vieron obligadas a ejercer la prostitución de forma transitoria en algún momento de sus vidas. El autor señala que en el marco de la “lucha anti-venérea” desencadenada a partir de la expansión de los prostíbulos en Santiago, las elites representarán a las prostitutas como “asesinas del decoro”, “seres repugnantes, germen vivo de infección”, principal responsable de “las enfermedades vergonzosas” y, por lo mismo, “el más grande de los peligros que invaden la República” (Góngora, 1999). Paradójicamente, las prostitutas también fueron representadas como un “mal necesario”: su inexistencia implicaría que el “natural” e “incontrolable apetito masculino” pondría en peligro la “honestidad” y “decencia” de “las mujeres privadas” (1999:222,223).

Pero las prostitutas no solo fueron objeto de las representaciones de los discursos de la elite médica y política de la época, sino que también de los discursos del mundo popular. Siguiendo a Ayala (2015), es importante señalar que en esta época se produjo una ruptura del mundo popular entre el movimiento obrero y el mundo marginal: los primeros deciden participar de la modernización a partir de la proletarización. Los demás se sustraerán de estos procesos de disciplinamiento, reproduciendo la autonomía de sus formas de sociabilidad, entretenimiento y supervivencia a través del robo, el juego y la prostitución como “alternativas estratégicas” u “opción de vida”. Así, el mundo proletario hizo eco de la invitación que la clase dirigente hizo al pueblo racializado: un llamado a participar del nuevo pacto de “la familia nacional mestiza”, con el objetivo de reforzar “la unión (racial) y evitar la lucha (de clases)” (Illanes, 2007:208).

Por su parte, el auge de las sociedades mutualistas femeninas y del feminismo a comienzos del siglo XX instalarán un conflicto en la jerarquía de género del movimiento obrero. Hutchison (1992) señala que en la prensa obrera masculina “la mujer” fue representada como “hija del pueblo” y como víctima de hombres capitalistas, amenazada física y moralmente en el espacio de la fábrica. A su vez, las obreras feministas se sintieron presionadas a tranquilizar a sus compañeros (ya amenazados por los efectos castradores de la explotación capitalista) y a elegir, por sobre las demandas feministas, su lealtad a “la unidad de clase”.

Sobre la prostituta como mujer popular, Hutchison (1998:133, 136) señala que, en el mejor de los casos, ésta cumplirá la función de símbolo de la lucha de clases, siendo representada como “fruto envenenado del árbol capitalista” o “hija del dolor y de la tristeza”. Reforzando el argumento de la explotación que las haría presas fáciles de la prostitución, el paradigma de la victimización femenina fue funcional a *la revirilización de los padres de familia de la clase trabajadora*.

Consecuentemente, en la prensa obrera feminista el comercio sexual no solo apareció como preocupación secundaria, sino que las obreras intentaron sobre todo “acentuar la superioridad de las mujeres trabajadoras virtuosas en comparación” (Hutchison, 1998:139).

A partir de estos discursos interclase de políticos, médicos y obreros, constatamos cómo frente a la amenaza que representaba la ampliación de libertades sexuales, territoriales, y económicas de las trabajadoras populares, las masculinidades amenazadas construyen representaciones en las cuales se enlazan las figuras de la mujer-animal, la mujer-monstruo, y la mujer-viril. El cuerpo-metáfora de estas ansiedades masculinistas será la prostituta: veneno racial y sexual que amenazaba a “la familia nacional”.

### Repugnancia masculina: un archivo afectivo para la nación

Entendiendo el archivo no como “sitio inerte de almacenamiento, conservación y recuperación” sino que como “producción de conocimiento” (Stoler, 2010), y siguiendo la invitación de Loraux (2005) a una “práctica controlada del anacronismo”, utilizaremos la teoría feminista contemporánea con el objeto de “ir hacia el pasado con preguntas del presente para volver hacia el presente, atiborrados de aquello que hemos comprendido del pasado” (Loraux, 2005:28).

La interpelación al repudio colectivo de “huachas”, “chinas” y “putas”, da cuenta del rol de los afectos en el relato de la familia nacional: en este caso, del rol político de la repugnancia. Desde la corriente crítica del giro afectivo que cuestiona la dicotomía entre afectos positivos/negativos y reivindica el rol político de los afectos llamados “feos” (Macón, 2015; Ngai, 2007), seguiremos el trabajo de Ahmed (2017) en relación con la “emocionalidad de los textos” pensando en los afectos no como algo que los textos “poseen”, sino que como un trabajo que produce, circula y acumula fuerza performativa a través del uso de figuras retóricas. Así, entenderemos por *archivo afectivo de la repugnancia* un corpus de cuerpos, objetos, lugares y palabras (específicamente insultos y metáforas) que circulan entre documentos públicos heterogéneos, evidenciando cuatro dinámicas: modulaciones enunciativas misóginas, ambivalencia, pegajosidad de la historicidad y performatividad de la fronterización.

Nussbaum (2006:93) señala que “la repugnancia corporiza un rechazo a la contaminación que está asociado con el deseo humano de ser ‘no animal’ y ‘no mortal’”, deseo que “monótonamente” ha buscado proyectar propiedades como lo sucio, lo pegajoso, el mal olor o la podredumbre, a grupos humanos que ejemplifiquen la frontera entre “lo realmente humano y lo vilmente animal” (Nussbaum, 2006:130). Según la autora, “el *locus classicus* de la repugnancia proyectiva dirigida contra un grupo es el cuerpo femenino” (2006:134). Las claves empíricas de esta “repugnancia misógina” apuntarían simplemente al hecho de que la mujer da a luz y recibe semen “por lo que está estrechamente vinculada a la continuidad de la vida animal y a la mortalidad del cuerpo (...) ella se convierte en la pegajosa parte mortal del hombre de la que éste necesita distanciarse” (2006:134-135).

Tanto para Nussbaum como para Ngai y Ahmed, otra característica clave de la repugnancia es su ambivalencia: “deseo y asco están dialécticamente unidos” (Ngai, 2005:333). La repugnancia “lleva al cuerpo a acercarse peligrosamente a un objeto para entonces apartarse con precipitación al registrar la proximidad como una ofensa (...) los cuerpos repugnados (...) sienten una cierta ira” (Ahmed, 2017:138).

La fascinación de acercarse a los objetos creados por los tabúes sociales también da cuenta de la historicidad de lo repugnante. Un objeto no es “repugnante *per se* (...) Se vuelve repugnante a través de su contacto con otros objetos (...) Su pegajosidad (...) es un efecto de las historias de contacto entre cuerpos, objetos y signos que (...) ‘nos muestra’ por donde ha andado el objeto a través de lo que ha recolectado en su superficie” (Ahmed, 2017:141,147). Así, los signos se vuelven “pegajosos” a través de su repetición, la cual tiene un efecto de “atadura”: las palabras se resistirán a adquirir nuevos significados, acumulando un valor afectivo “pegajoso” en la medida en que generarán asociatividad con otras palabras que después no será necesario mencionar (Ahmed, 2017).

Estas pensadoras también destacan el carácter performativo de la repugnancia. La repugnancia es urgente y específica: frente a un objeto repugnante es imposible el desinterés, la declaración de repugnancia concita concurrencia, “busca incluir o atraer a otros a la exclusión de su objeto, permitiendo un extraño tipo de sociabilidad” (Ngai, 2005:336). Ahmed coincide al señalar que de la exigencia de testigos depende la capacidad de la repugnancia para generar una comunidad ligada a través de la condena compartida: “compartir los procesos físicos tanto de arrojar fuera como de alejarse significa que la repugnancia funciona para alinear a la persona con el colectivo en el mismo momento en que se generan ambos” (Ahmed, 2017:152). Así, a través de la repugnancia se producirán objetos fronterizos o fetiches que aparecen en sí mismos como límites: “las fronteras necesitan verse amenazadas para poder mantenerse” (Ahmed, 2017:138).

Nuestra tesis en relación con el caso que a continuación nos proponemos analizar, sostiene que en el relato de la “familia nacional” del Chile de la época, el archivo afectivo de la repugnancia masculina produce y hace circular las figuras género-racializadas de “la huacha”, “la china” y “la prostituta” en tanto fetiches de la impureza, de cuyo repudio colectivo depende la construcción de la fraternidad nacional.

### **Ilegitimidad y repugnancia como marcas género-racializadas en el archivo masculino popular**

El caso que hemos seleccionado para ilustrar el carácter interseccional y afectivo de este archivo de insultos corresponde a las cobradoras de tranvía, mujeres pobres que habitaban los conventillos de la ciudad. Su trabajo consistía en cobrar el pasaje y avisar con anticipación al conductor del ascenso o descenso de pasajeros, funciones que comenzaron realizando en los “carritos de sangre” de tracción animal y luego en los tranvías eléctricos.

La principal investigación al respecto pertenece a la historiadora Elisabet Prudent (2014) y se focaliza en el análisis de las representaciones de las cobradoras en los periódicos satíricos populares *El Ferrocarrilito* (1880-1888) y *El Aji* (1889-1893). La autora sostiene que, si bien allí no se desconoció el protagonismo productivo de las cobradoras, para que “pudieran ser parte del proyecto popular” sí se les llamó en cambio a “privatizar sus vínculos afectivos y a que mantuviesen una rigurosa compostura pública” (2014:86). Así, esta prensa se arrogó la representación de un proyecto de regeneración moral de una clase popular tensionada entre los intereses del movimiento obrero y las prácticas del mundo marginal “díscolo y resistente a la proletarización, que no se reconocía en los círculos de la ‘élite obrera’”, quedando marginado por “inmoral e incivilizado” (2014:85). Concretamente, tales periódicos denunciaron el comportamiento obsceno de las cobradoras a partir de una “política de espionaje y delación” de informantes anónimos que las identificaron no con su nombre propio, sino que con el número de la placa del tranvía en el que trabajaban o con el seudónimo con el cual se les conocía en las calles. Las conductoras devinieron así, “parias de su clase” (2014:90).

El foco del análisis de Prudent son las relaciones de poder género-clase identificables en las representaciones de las cobradoras, entre las cuales las más recurrentes fueron las de malas trabajadoras (insolentes, que utilizan “palabras no propias de mujer” o ladronzuelas que “recortan” el vuelto del pasaje) y, sobre todo, las de mujeres de sexualidad desmesurada (putas, come-hombres, adúlteras o amancebadas).

Prudent identifica también una serie de “insultos zoomórficos” dirigidos a las cobradoras en cuyo análisis no profundiza. Concluye que mediante estos insultos -a veces acompañados de caricaturas en primera plana-, estas trabajadoras “aparecen travestidas porque su carácter y su sexualidad se perciben masculinizadas” cuestión que demostraría “la degeneración que amenazaba con hacer sucumbir las estructuras morales y valóricas de las mujeres populares” (2014:109, 111).

En los siguientes apartados, profundizaremos el análisis género-clase de la autora al examinar los mecanismos de racialización involucrados en la construcción de “la mala femineidad nacional” de las cobradoras.



## Las cobradoras: voces efímeras

Una primera observación teórico-metodológica que emerge al acercarnos al caso de las cobradoras es la escasez de información sobre sus prácticas y voces en primera persona. Desde nuestras propias búsquedas en la Biblioteca Nacional, encontramos una carta que dos conductoras dirigen al “Consultorio recontra sentimental” del pasquín tranviario *El Mapocho*:

somos dos chiquillas de más o menos 30 y 40 años de edad. Tocamos muy bien la guitarra y bailamos muy fuertazo. Según las malas lenguas, dicen que somos simpáticas. A una la llaman la rubia Mireya a la otra, la Pulpera del Santa Lucía, pues tiene los ojos azules y las pestañas como abanico (estilo moda actual). Somos muy conocidas en el gremio tranviario, pues siempre andamos en “caguines” con los cobradores y maquinistas, especialmente con los de Cueto pues hay unos chiquillos tan dijes, que en varias ocasiones hemos estado a punto de ‘descarilarnos’ y perder... el control... Siempre andamos solas; no nos gustan las mujeres por lo poco hombres que son (*El Mapocho*, n°2, 2/8/1943).

Por otra parte, al revisar todos los ejemplares de *El Ají* (1889-1893) -uno de los periódicos que más habló sobre las conductoras en tercera persona- solo identificamos la publicación de una conductora:

Señor ‘Ají’: su periódico de hoy es el único que habla como jente, ojalá así continuara siempre para que tuviera mas compradores. ¿Qué no sería mejor que en lugar de pelarnos a nosotras injustamente se resolvería a enseñarnos como debíamos cumplir mejor nuestros deberes de conductoras? Aceptado este buen consejo su periódico se haría mas popular... *Una conductora de Chacabuco* (*El Ají*, n°74, 1°/9/1890).

Estas cartas solitarias se erigen como recordatorio del carácter efímero de voces no destinadas a ser conservadas (Young, 2003). A pesar de lo anterior, no sería del todo especulativo identificar en los relatos que hablan de las cobradoras en tercera persona, formas de resistencia a partir de su insistencia en ocupar las calles, del uso de los tranvías como “chingana ambulante”<sup>3</sup> o del hurto del vuelto del pasaje como pequeño acto antisocial orientado a la fiesta, la bebida y el sexo. Estos relatos constituyen, sin embargo, un registro fugaz de preguntas por la libertad y la igualdad que interpelan los discursos progresistas del patriarcado proletario y del feminismo obrero, proyectando la posibilidad de una “fabulación crítica” que imagine “lo que no puede ser verificado... una historia escrita con y contra el archivo” (Hartman, 2012:s/p).

A ese registro efímero se contraponen, en cambio, el corpus reiterativo que entendemos como un archivo masculino de la repugnancia. Así, nos proponemos historizar la paradójica interseccionalidad política que definió la exclusión de las cobradoras, focalizándonos en el locus enunciativo de los varones populares.

En el marco del auge de los discursos civilizatorios ya señalados, cuyas ansiedades se focalizaron en “las malas mujeres de la nación”, las representaciones sobre “la mujer popular” constituirán un terreno de disputa. Concretamente y siguiendo a Butler, el insulto constituirá el acto del lenguaje mediante el cual los varones populares, en tanto usuarios de la palabra, se transformarán en “emblema y vehículo de la normalización” (2002:313).

Considerando el corpus trabajado por Prudent, en los siguientes apartados agregaremos nuestra propia selección de recortes de *El Ají*, atendiendo a su relevancia como uno de los periódicos satírico-populares más importantes de la época y órgano semioficial del Partido Democrático<sup>4</sup>. Junto con ello, también incluiremos algunos diálogos entre el *Ají* y *La Pimienta* (Santiago, 1890-1892), periódico satírico femenino sobre el cual se ha investigado poco. Más allá

<sup>3</sup> En 1885 el periódico *El Chileno* señalaba que, a merced de las cobradoras, los tranvías se transformaban en una “chingana ambulante”, una “escena semi-bárbara” a partir de la que cualquier extranjero creería estar “en el centro de la Araucanía” (Prudent, 2014:99).

<sup>4</sup> Hipólito Olivares, obrero tipógrafo director de *El Ají*, se relacionó estrechamente con este partido que representó los intereses de los trabajadores de la época (Prudent, 2014).

de si *La Pimienta* fue o no efectivamente escrita por mujeres<sup>5</sup>, para nuestro análisis es relevante considerar su locus de enunciación femenino como esposa de *El Ají*.

### Huachas templadas: la sexualidad inquietante de las malas hijas de la nación

La ansiedad más reiterativa en el corpus señalado apunta al control de la sexualidad de las mujeres populares, cuestión que da cuenta del rol estratégico de su “selección sexual” (Novoa, 2020): de sus decisiones sexuales y reproductivas dependía la fabricación de la “buena” o “mala” raza mestiza. En ese marco ansiógeno, la prostituta opera simultáneamente como cuerpo y metáfora: materia y alegoría del estigma.

Las representaciones de *El Ají* son desbordantes al respecto. Se trataba de “niñas alegres” de “baba inmundada i ponzoñosa” de “instintos viperinos” cuyas alcahuetas “hienas (...) mas negras que el mismo satanás” son las “madres abadesas” de esas otras “huachas palqueadas” (*El Ají*, n°73, 25/8/1890) que habitaban en “guarida de rateros i vagos”, “casas nefandas”, “colmenas de abejas en la calle Mapocho” donde “la crápula i la sífilis están exhibiéndose”: “docenas de mujeres en trajes de demonios o demonios en trajes de mujeres...la jente decente...vomita al mirar aquellos monstruos puestos en venta” (*El Ají*, n°144, 25/7/1892).

Por una parte, las prostitutas emergen aquí como mujeres de carne y hueso en la medida en que se hace referencia a sus prácticas (se exhiben, se ponen en venta), a sus relaciones laborales (las alcahuetas, la crápula) y a sus espacios (la “casa nefanda” del prostíbulo). Por otra parte, la reiteración y encadenamiento de las representaciones produce una alegoría-síntesis: el animal monstruoso viril. Identificamos en la pegajosidad de este encadenamiento de figuras (serpientes, hienas, niñas alegres, demonios nauseabundos, huachas de baba inmundada), insultos y metáforas que acumulan valor afectivo. Un “efecto de atadura” (Ahmed, 2017) a través del cual las palabras generan asociatividad (no será necesario mencionarlas todas) y se resistirán a adquirir nuevos significados.

Pero justamente a partir de las representaciones de las conductoras, es relevante consignar que la figura de la prostituta fue utilizada en tanto “policía de género” (Dorlin, 2003) para marcar a mujeres que no necesariamente ejercían el oficio. Así, por ejemplo: “la núm.77, antigua i reputada pu...silánime de la calle Chacabuco” (*El Ají*, n° 26, 3/2/1890); “la perra conductora 299 (barba suicida, cuchillo en la vaina) vecina de Pu...taendo” (*El Ají*, n° 39, 24/3/1890); “si continúa así esta pu...erca se acabará la lástima e irá a parar a la cárcel” (*El Ají*, n° 200, 7/8/1893).

Podemos observar así, que el uso reiterativo e irónico de la primera sílaba “pu” seguida de puntos suspensivos, invita al lector a completar una palabra consensuada en la punta de la lengua. Este llamado al repudio colectivo a través del minimalismo de una sílaba, también da cuenta del “efecto de atadura” que hace innecesario mencionar todas las palabras de la cadena significante. Confiando en la fuerza estigmatizante de la “p”, esa interpelación apela a una “condena compartida” que, en el acto de repudiar (“la jente” deviene “decente” al vomitar al unísono), simultáneamente crea un público-comunidad ligado por el reconocimiento entre iguales-legítimos. Vehiculizando la norma, el repudio organiza tanto el alineamiento entre las personas y los espacios legítimos/ilegítimos de la ciudad, como la división sexual del trabajo entre mujeres legítimas/ilegítimas (Dorlin, 2003).

Más allá de la prostituta como “veneno racial” (Leys-Stepan, 1991), nos interesa consignar cómo, dónde y cuándo emergen en este corpus, otras figuras género-racializadas de “la mala femineidad nacional”. Así, por ejemplo: “la negra Leonor cara de caballo... mala lengua de conventillo” (*El Ají*, n° 188, 13/5/1893); “la negra cara de cochayuyo” (*El Ají*, n° 26, 3/2/1890), “la Trinidad que vive Picarte 46 (...) la china huacha” (*El Ají*, n° 112, 17/12/1891); “la huacha arpía” (*El Ají* n° 38, 20/3/1890); “sigue la china, la perra 208 haciéndoles pedazos los periódicos a los suplementeros” (*El Ají*, n° 127, 14/3/1892); “a la huacha Aurora P. de empanadas vinagres, que no

<sup>5</sup> Salinas, Cornejo y Saldaña hacen una breve alusión a *La Pimienta* destacando su cercanía al Partido Democrático y la utilización de seudónimos femeninos, datos que -sin embargo- “no permiten confirmar si efectivamente eran mujeres” (2005:19).

se cambie su apellido como los pillos. Que se deje de andar hablando de su patrona, quien la hizo botar las chancletas de becerro que trajo del campo la huasa p...” (*El Ají*, n° 159, 7/11/1892).

“Huachas”, “chinas”, “negras” y “huasas” que se cambian de apellido aparecen así, como figuras género-racializadas que, señalando a cobradoras, sirvientas y vecinas de conventillo, dan cuenta de la pegajosidad del archivo masculino de la repugnancia. El carácter reiterativo y sustituible de esas palabras, introduce la historicidad de una cadena significativa que hace “resonar la ley” (Butler, 2002) a través de la ilegitimidad como marca racializada de “las malas mestizas de la nación”.

El carácter heteronormativo de la “familia nacional” también resuena en estas cadenas significantes. Al respecto, es interesante analizar la figura ficcionada del matrimonio heterosexual popular entre *El Ají* y *La Pimienta*, identificable a partir de una serie de diálogos publicados como columnas en ambos periódicos.

En algunas de esas columnas, *La Pimienta* aparece como valiente defensora del pueblo: “¡Abre pueblo los ojos! Ved como explotan tus esfuerzos i tu trabajo! ¡Castiga tanta infamia! La Pimienta te ayuda, cegará a tus enemigos” (*La Pimienta*, n° 2, 22/8/1890). Otras veces, *La Pimienta* emerge como figura “hablada” en tercera persona por “su marido” *El Ají* a través de una voz moralizante dirigida paradigmáticamente a mujeres populares como las cobradoras: “Mi nombre no lo cambiaré de ninguna manera i les seguiré picando hasta verlas hechas un modelo de honradez i verdaderas hijas del pueblo. Si ustedes quieren defenderse de mis ataques que ustedes los crean injustos ahí está mi esposa ‘Pimienta’ que las defenderá en algo” (*El Ají*, n° 74, 1°/9/1890).

Interpelada como defensora, *La Pimienta* aclaraba:

Mui contentas me han dicho que estan las conductoras por haber sabido que iba a salir a la luz i decian que iban a tener una defensora de los bainazos que les suele dar mi marido. Pierdan cuidado mis queridas hijitas, yo defender a todas aquellas que se porten bien, i cumplan con su deber religiosamente como Dios manda, pero aquellas cafetineras las denunciaré a mi marido para que las bainée como mejor le parezca. Las coquetas i presumidas tendrán en mi su merecido i les cascaré fuerte i feo como la cara de ellas mismas. Las go... de oficio, a éstas no les tendré compasion porque la mujer casada debe ser la mas virtuosa i obediente con su marido i no traicionarlo de ninguna manera (*La Pimienta*, n° 8, 28/1/1892).

A partir de la oposición entre las “queridas hijitas” y las “cafetineras, coquetas, presumidas y go... de oficio”, vehiculizada por la voz ventrílocua de *El Ají* a través de su “esposa”, identificamos tanto el locus enunciativo misógino como la fronterización entre “buenas” y “malas mujeres” en tanto efecto performativo del archivo masculino de la repugnancia. Asimismo, la infantilización de las cobradoras convoca al nuevo pacto de “la familia nacional” que por medio de este “matrimonio picante”, ofrece un padre y una madre legítimos para aquellas “huachas” que acepten obedecer y transformarse en “verdaderas hijas del pueblo”. En ese modelo heterosexual de familia popular, *La Pimienta* sabrá ponerse en segundo plano, esposa-aprendiz, admiradora del esposo que la instruye, pedagoga de una femineidad popular ejemplar que es necesario transmitir maternalmente (con cariño, pero también con firmeza) a las cobradoras. Cumpliendo el rol de guardiana de la “familia nacional”, esta “madre” vehiculiza desde una voz femenina y popular legítima, el modelo de femineidad deseable para la masculinidad proletaria: mujeres decentes, trabajadoras y leales con su marido, verdaderas madres e hijas del pueblo que eligiesen la unidad de clase por sobre banalidades de la carne que harían peligrar el pacto civilizatorio del buen mestizaje.

El carácter explícitamente intimidante de estas interpelaciones es especialmente virulento cuando algo de la sexualidad o de la expresión de género de las mujeres populares resulta inquietante: “le reconvenimos a la Juana Rosa, que vive en el conventillo de la calle de Picarte número 47, que no se vista de hombre para salir a correr a la calle junta con los futres” (*El Ají*, n° 112, 17/12/1891); “la 282 (...) siempre se le ve charlando con los hombres i no con las mujeres. Fuera con esa polilla-tinterillo-chancho-macho” (*El Ají*, n° 171, 6/2/ 1893); “las conductoras 47, 207 i 231 debían estar en el hospicio o en la loquería; la que no es tonta, es loca; mal carácter como pocas y templadas como ninguna” (*El Ají*, n° 188, 13/5/1893).

Las mujeres que “no se comportan como mujeres” serían aquellas que hablan o andan con hombres y no con mujeres, que salen probablemente a remoler<sup>6</sup>, que se visten de hombre o que salen con “futres” (varones de una clase superior que no les corresponde). Se trataría así, de mujeres que se desplazan libremente por la ciudad, excediendo el espacio doméstico y la fábrica como norma espacial contenedora de la “buena femineidad popular”. El repudio a estas mujeres viriles (se visten de hombre), mestizas monstruosas (polilla-tinterillo-chancho-macho) de sexualidades “templadas”, vehiculiza un mandato de castigo y/o encierro: huachas sin otra familia, comunidad o nación más que “el hospicio” o “la loquería”.

#### Bocas de poto, lenguas de fuego: marcar a los monstruos

Este archivo de insultos también incluye figuras monstruosas que se concentran fundamentalmente en la boca, la lengua, la cara o el sexo de las mujeres populares.

Es el caso de las cobradoras: “cara de salchichón” (*El Ají*, n° 50, 2/5/1890), “la rucia boca de poto de macho n° 15” (*El Ají*, n° 38, 20/3/1890) o la “cara de Cuca<sup>7</sup>” (*El Ferrocarrilito en Prudent*, 2004:110). Y también de las otras mujeres populares que hemos señalado: “Eudosa la mujer del carnicero...hocico de víbora” (*El Ají*, n° 112, 17/12/1891); las vecinas de conventillo “cara de chucun de la Celedonia” (*El Ají*, n° 139, 20/6/1892), “boca de zueco...lengua de escorpión” (*El Ají*, n° 204, 4/9/1893), “lenguas de fuego...peladoras i bullangueras” (*El Ají*, n° 195, 3/7/1893), la “boca de sopaipilla que aparenta ser mui beata de día y de noche se vuelve gata” (*El Ají*, n° 204, 4/9/1893); “la Luisa J. (alias la jetona)...boca suelta”, la beata “Pancha Yegua tan bochinchera” (*El Ají*, n° 205, 11/9/1893).

Una clave de interpretación posible sobre las figuraciones teratológicas de la boca y la lengua, remite a la figura problemática de “la peladora<sup>8</sup>” como metáfora de “la mujer ignorante” en los discursos civilizatorios de corte higienista: el mundo popular que quisiese acudir al nuevo pacto de progreso y modernidad de la “familia nacional”, debía repudiar a estas mujeres, responsables de los vergonzantes índices de mortalidad infantil de la época (Lavrín, 1995; Leys-Stepan, 1991).

*La Pimienta* también manifiesta su rechazo a “la peladora”, pero desde una convicción optimista en términos de clase: “Muchas veces se ha dicho: la mujer pobre es la mas peladora; no señor, la mas peladora es la rica, porque es la mas ociosa (...) La mujer pobre no debiera ser de esa manera i solamente se debe ocupar de sus quehaceres i no en pelar a sus prójimos porque eso no asienta bien en la mujer trabajadora” (*La Pimienta*, n° 8, 28/1/1892).

*La Pimienta* movilizaría, así, un uso estratégico del estereotipo enclasadado de “la mujer ociosa”: señalando a “la mujer rica” como “peladora”, apela orgullosamente a la unidad de la clase trabajadora por sobre una unidad femenina interclase, confirmando con ello la norma de “la buena femineidad popular”.

Una segunda clave de lectura apunta a la denostación del rostro, operación de este archivo de la repugnancia que da cuenta de la historicidad de la marcación a los criminales en “la parte del ser humano en la que se piensa reside primordialmente la dignidad humana (...) como modo de expresar y reforzar los valores morales compartidos (...) de marcar (...) una identidad manchada” (Nussbaum, 2006:207-209).

En esta línea de análisis, los insultos y burlas que involucraron el rostro de estas mujeres buscarían producir un estigma visible que concitara el repudio colectivo y con ello, el mutuo reconocimiento entre “los buenos mestizos”.

#### Monas, perras, quiltras, yeguas: el bestiario femenino

En relación con las representaciones que Prudent llama “zoomórficas”, es importante consignar nuevamente el amplio espectro de mujeres populares al que se dirigieron estos insultos, más allá de las cobradoras: la vecina del conventillo “mas peladora que la perra que la parió” (*El*

<sup>6</sup> “Parrandear, jarandear, divertirse” (Academia Chilena, 1978:198).

<sup>7</sup> “Homólogo femenino de Cuco, objeto y sujeto del miedo en la tradición popular” (Prudent, 2014:109).

<sup>8</sup> Chismosa.

*Ají*, n° 204, 4/9/1893), “las cigarreras (...) zo...verbias monas” (*El Ají*, n° 75, 8/9/1890), la “conductora guanaca” que “anda como quiltra en leva” (*El Ají*, n° 133, 9/5/1892), “la perra conductora 299 (barba suicida, cuchillo en la *vaina*) vecina de Putaendo” (*El Ají*, n° 39, 24/3/1890); las “niñas alegres” de “instintos viperinos” (*El Ají*, n° 144, 25/7/1892); las “alcahuetas hienas” (*El Ají*, n° 144, 25/7/1892).

Por su parte y específicamente en relación a las cobradoras, Prudent (2014:108-111) identifica a “la 70 vaca lechera”, “la cormillo de chanco 218”, “la mona 72”, “la cara de zorro 44”, “la Sabandija 24”, “la macaca 106”, “la quiltra”, “la 21 negra cucaracha”, “la barata 33”, “la perra 208”, “la 126 [...] reptil inmundo”, “la 72 cara de diuca seca”, “la 127 cara de lagartija entumida”, “la cuca n°57 hija o nieta de macaco”, “la Josefina n°13 narices de chancheta [...] selvático jabalí, yegua chúcara sin freno”, “la 216 más fea que la vieja quilla...se la recomendamos al circo para que dé funciones junta con el mono”.

Como primera clave analítica de la racialización en juego, resulta interesante destacar la omisión del nombre propio en estos insultos y su reemplazo por el número del tranvía en el que trabajaban (en el caso de las conductoras), por seudónimos o por las categorías raciales ya consignadas (“huacha”, “negra”, “china”) en el caso de otras mujeres populares como sirvientas, vecinas de conventillo, vendedoras o prostitutas.

Identificamos aquí lo que Menard (2009:20) observa para el caso de las fotografías “científicas” de indígenas durante el siglo XIX, en las que el nombre propio también era reemplazado: “disuelta en anonimidad como en unanimidad, la individualidad es subordinada a las categorías colectivas de la raza, el sexo, la anatomía o la enfermedad. Se trata de una operación de ‘anonimalización’, por la que el sujeto individual es devuelto a la categoría animal del ejemplar”. Así, paradójicamente, la hipervisibilidad de la mujer-animal coexiste con la invisibilidad del nombre propio y de lo que éste simboliza: la particularidad como facultad propiamente humana de producir algo nuevo.

Una segunda clave de lectura remite a la tipología misma de los animales. Efectivamente, no se trata de animales prestigiosos como el león, que fue históricamente utilizado en la sátira para denotar cualidades positivas. Muy por el contrario, las bestias que aparecen aquí operan como metáforas políticas de la oposición civilización/barbarie que marcó esta época de cambios (Campos, 2013). Así, identificamos por un lado animales “inferiores” por tamaño o función: insectos, reptiles, mamíferas domésticas y paridoras. Por el otro, destacan los animales que portan una marca sexo-racializada: “macaca”, “mona”, “quiltra”, “yegua”, “diuca”, “zorra”, “perra”.

Al respecto, los diccionarios de chilenismos aportan algunos significados que vale la pena consignar para la figura del/la quiltra/a: “perro pequeño, bullicioso i de mala raza” (Rodríguez, 1875:398); “dícese del individuo despreciable y de ninguna importancia” (Academia Chilena, 1978:192); “hombre y mujer de pequeña estatura y despreciables” (Román, 1901/18:548). También del/la macaco/a: “masturbación/feo, deforme” (Academia Chilena, 1978:138)]; de la yegua: “grande, excesivo, monstruoso, descomunal/ mujer ordinaria y pependenciera” (Academia Chilena, 1978:250); de la diuca: “nombre dado al pene” (Academia Chilena, 1978: 106)]; y de la zorra: “vulva/ insulto despectivo para la mujer” (Academia Chilena, 1978:253).

La pegajosidad histórica entre palabras como “macaca”, “mona”, “quiltra”, “yegua”, “diuca”, “zorra” y “perra”, da cuenta paradigmáticamente del archivo de la repugnancia masculina: el locus misógino proyectado a la sexualidad femenina contaminante, el vaivén productivo de ambivalencias sexualizadas como catalizador de ira colectiva, la creación de una fraternidad masculina y popular unificada por la condena compartida, la historia de contacto entre los cuerpos sexuados, el dinero ilegítimo del vuelto en manos femeninas y las trayectorias remoledoras de las trabajadoras urbanas que desafiaron el límite espacial de la fábrica.

A través de este archivo de la repugnancia se configura un verdadero *bestiario femenino* que se constituye en frontera género-racializada entre lo humano y lo “vilmente animal” (Nussbaum, 2006), produciendo a través de ese límite ejemplificador a “las malas mujeres de la nación” responsables de copular y parir la “mala raza mestiza” y sus marcas: fealdad, inferioridad, deformidad, ordinariez, irracionalidad.

## Conclusión

Determinado por los valores civilizatorios del cambio de siglo latinoamericano, el relato de “la familia nacional” focalizó sus ansiedades en las decisiones sexuales y reproductivas de las mujeres como potenciales creadoras de buenos y malos mestizajes. Tensionados por un contexto políticamente conflictivo, el mundo proletario se propuso disputar al mundo marginal la definición de “la buena femineidad popular”. Frente a la amenaza que representaron las trabajadoras populares que amplificaron sus libertades territoriales, económicas y sexuales, los discursos de hombres políticos, médicos y obreros se caracterizaron por su unidad interclase con relación a la prostituta como cuerpo-metáfora de “la mala femineidad popular”, un animal monstruoso y viril que amenazaba el nuevo pacto de “la familia nacional”. Esa cadena de estigmas marcó no solamente a las mujeres que efectivamente ejercieron la prostitución, sino a todas aquellas cuya sexualidad inquietante las hizo merecedoras de repudio colectivo. Los insultos virilizantes apuntaron a la negación del patrimonio de “la buena femineidad nacional”; los insultos animalizadores al despojo de la racionalidad y la moralidad que definirían a “la raza humana”; y los insultos teratológicos al exilio de lo anormal o lo infamiliar.

Propusimos entender ese conjunto de insultos dirigidos a quienes denominamos “las malas mestizas de la nación” (“huachas”, “chinas”, “negras”, “huasas”, vecinas de conventillo, prostitutas, cigarreras, sirvientas, cobradoras de tranvía) como un corpus que da cuenta del carácter interseccional de la ilegitimidad del origen familiar y del rol de la repugnancia misógina en la construcción de “la familia nacional”: del repudio de estas mujeres ilegítimas dependió el reconocimiento de la comunidad fraternal que deseaba confirmar el pacto civilizatorio de los “buenos mestizos” en el Chile de la época.

Focalizándolos en el trabajo de Prudent (2014) sobre las representaciones de las cobradoras en la prensa satírica de la época, enriquecimos y desplazamos el análisis género-clase hacia la relación género-raza, proponiendo entender la animalización, la virilización y la teratologización como mecanismos de racialización.

Atendiendo al carácter inherente de la interseccionalidad en toda relación de dominación y a la consecuente obstaculización de las resistencias en pos de diversos discursos de unidad política, concluimos que este archivo de la repugnancia misógina popular operó como una policía interseccional cuya fuerza performativa radicó en la “pegajosidad” del encadenamiento entre sus signos, objetos y cuerpos; en su capacidad de crear, vehiculizar, vigilar y expandir simultáneamente normas de género, clase y raza imbricadas entre sí por los actos y palabras reiterativas que han producido históricamente a las “buenas” y “malas” mujeres de la nación.

## Referencias bibliográficas

- ACADEMIA CHILENA. *Diccionario del habla chilena*. Santiago, Universitaria, 1978.
- AHMED, Sara. La performatividad de la repugnancia. En: *La política cultural de las emociones*. México, UNAM, 2017, pp.133-159.
- ALARCON, Norma. Chicana’s Feminist Literature: a Re-vision through Malintzin/ or Malintzin: Putting Flesh Back on the Object. En: MORAGA, Cherrie; ANZALDUA Gloria (ed.). *This Bridge called my back: writings by radical women of color*. New York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1983, pp.182-190.
- ARRE, Montserrat; CATEPILLÁN, Tomás. “E aquí, pues, dos razas distintas”. Paradigmas raciales en Chile (siglos XVIII-XXI): significados y deslindes conceptuales. *Estudios Atacameños* (67), Antofagasta, 2021 [<https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/3850/3850> - acceso: 10 nov. 2021].
- AYALA, Ignacio. Marginalidad social como “red de redes”. Ladrones, prostitutas y tahúres en Santiago y Valparaíso, 1900-1910. En: PALMA, Daniel (ed.). *Delincuentes, policías y justicias. América Latina, siglos XIX-XX*. Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2015, pp.115-141.
- BRITO, Alejandra. Del rancho al conventillo. Transformaciones en la identidad popular femenina. Santiago de Chile 1850-1920. En: GODOY, Lorena et alii (ed.). *Disciplina y desacato*. Santiago, SUR/CEDEM, 1995, pp.27-69.

- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Madrid, Paidós, 2002.
- CRENSHAW, Kimberle. Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Les Cahiers du Genre*, (39), Paris, 2005, pp.51-82.
- CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *The University of Chicago Legal Forum*, Chicago, 1989 (1), pp.139-168.
- DORLIN, Elsa. *La matrice de la race : Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*. Paris, La Découverte, 2009a.
- DORLIN, Elsa. Introduction. Vers une épistémologie des résistances. En: *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*. Paris, PUF, 2009b, pp.5-18.
- DORLIN, Elsa. Les putes sont des hommes comme les autres. *Raisons Politiques*, 3 (11), Paris, 2003, pp.117-132.
- FASSIN, Éric. Préface. En: *La chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*. Paris, La Découverte, 2013.
- GÁLVEZ, Ana. Lupanares, burdeles y casas de tolerancia: tensiones entre las prácticas sociales y la reglamentación de la prostitución en Santiago de Chile: 1896-1940. *Revista Tiempo Histórico* (8), Santiago, 2014, pp.73-92.
- GLANTZ, Margo. *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México, Taurus, 2001.
- GÓNGORA, Álvaro. *La prostitución en Santiago 1813-1931: la visión de las elites*. Santiago, Universitaria, 1999.
- GRAHAM, Richard. *The idea of Race in Latin America 1870-1940*. Austin, University of Texas Press, 1990.
- HALL, Stuart. El poder de la representación. En: *Sin garantías*. Popayán, Envió Editores, 2010.
- HARTMAN, Saidiya. Venus en dos actos. *Emisférica* 9 (1/2), 2012 [<https://hemi.nyu.edu/hemi/es/e-misferica-91/hartman> - acceso: 22 nov. 2021].
- HUTCHISON, Elizabeth. El fruto envenenado del árbol capitalista. Mujeres trabajadoras y la prostitución laboral en el Chile urbano, 1896-1925. *Journal of Women's History*, Maryland, 9 (4), 1998, pp.131-151.
- HUTCHISON, Elizabeth. El feminismo en el movimiento obrero chileno: la emancipación de la mujer en la prensa obrera feminista, 1905-1908. *Proposiciones* (21), Santiago, 1992, pp.32-44.
- ILLANES, María Angélica. *Cuerpo y sangre de la política. La construcción histórica de las visitadoras sociales (1887-1940)*. Santiago, LOM, 2007.
- LAVRÍN, Asuncion. *Women, Feminism and Social Change in Argentina, Chile and Uruguay 1890-1940*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1995.
- LEYS STEPAN, Nancy. *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. New York, Cornell University Press, 1991.
- LORAU, Nicole. Éloge de l'anachronisme en histoire. *Espaces Temps* (87-88), Lausanne, 2005, pp.127-139.
- MCCLINTOCK, Anne. Family feuds: gender, nationalism and the family. *Feminist review*, (44), Londres, 1993, pp.61-80.
- MENARD, André. Pudor y representación. La raza mapuche, la desnudez y el disfraz. *Aisthesis* (46), Santiago, 2009, pp.15-38.
- NERI, Marcela. *Políticas de maternidad y maternalismo político: Buenos Aires (1890-1940)*. Buenos Aires, Biblos, 2004)
- NGAI, Sianne. Afterword: on disgust. En: *Ugly feelings*. Cambridge, Harvard University Press, 2005, pp.332-354.
- NOVOA, Adriana. The animality of animalism: animals/Humans in Spanish America's Fin-de-Siècle Culture. *Iberoamericana*, 20 (73), Berlín, 2020, pp.37-55.

- NUSSBAUM, Martha. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires, Katz Editores, 2006.
- PRUDANT, Elisabet. Oficios femeninos urbanos y representaciones sexuadas. Santiago de Chile y Buenos Aires a la vuelta del siglo XIX al XX. Tesis (Magíster en Estudios Latinoamericanos), Universidad de Chile, 2014.
- RIVERA, Carla. Mujeres malas. La representación del delito femenino en la prensa de principios del siglo XX. *Historia Social y de las Mentalidades*, VIII (1/2), Santiago, 2004, pp.91-111.
- RODRÍGUEZ, Zorobabel. *Diccionario de chilenismos*. Santiago, Imprenta El Independiente, 1875.
- ROMÁN, Manuel Antonio. *Diccionario de chilenismos y de otras voces y locuciones viciosas*. Santiago, Imprenta de San José, 1901-1918.
- SALINAS, Maximiliano; CORNEJO, Tomás; SALDAÑA, Catalina. *¿Quiénes fueron los vencedores? Élite, pueblo y prensa humorística de la Guerra Civil de 1891*. Santiago, LOM/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2005.
- SCOTT, Joan. La mujer trabajadora en el siglo XIX. En: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (ed.). *Historia de las mujeres en Occidente*. Buenos Aires, Taurus, 1993, pp.405-436.
- STOLER, Ann Laura. Archivos coloniales y el arte de gobernar. *Revista Colombiana de Antropología* 46 (2), Bogotá, 2010, pp.465-496.
- STOLER, Ann Laura. *La chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*. Paris, La Découverte, 2013.
- URRIOLA, Ivonne. Espacio, oficio y delitos femeninos: el sector popular de Santiago 1900-1925. *Historia* (32), 1999, pp.443-483.
- VARIKAS, Eleni. *Les rebuts du monde*. Paris, Stock, 2007.
- VERA, Antonieta. La superioridad moral de la mujer: sobre la norma racializada de la femineidad en Chile. *Historia y Política* (36), Madrid, 2016, pp.211-240.
- VERA, Antonieta; SÁEZ, Chiara. Yo no soy ésa: representación y desidentificación en el testimonio de una prostituta (Santiago de Chile, 1908). *Revista Arenal* (28), 2021, pp.203-229.
- YOUNG, Timothy. Evidence: Toward a Library Definition of Ephemera. *RBM: A Journal of Rare Books, Manuscripts, and Cultural Heritage*, 4 (1), Chicago, 2003, pp.11-26.
- YUVAL-DAVIS, Nira; ANTHIAS Floya. *Women-Nation-State*. Londres, Macmillan, 1989.
- ZÁRATE, María Soledad. Mujeres viciosas, mujeres virtuosas. La mujer delincuente y la Casa Correccional de Santiago 1860-1900. En: GODOY, Lorena et alii (ed.). *Disciplina y desacato*. Santiago, SUR/CEDEM, 1995, pp.149-180.

### Fuentes primarias

- El Mapocho* (Santiago, 1943)
- El Ají* (Santiago, 1889-1893)
- La Pimienta* (Santiago, 1890-1892)