



I COLOQUIO INTERNACIONAL
SABERES CONTEMPORÁNEOS DESDE LA DIVERSIDAD SEXUAL:
TEORÍA, CRÍTICA, PRAXIS
28 Y 29 DE JUNIO DE 2012 - FACULTAD DE HUMANIDADES Y
ARTES (UNR) - ROSARIO



LIBRO DE ACTAS

I COLOQUIO INTERNACIONAL
*SABERES CONTEMPORÁNEOS DESDE
LA DIVERSIDAD SEXUAL: TEORÍA, CRÍTICA, PRAXIS*

Comité Académico:

José Amícola (UNLP), Nora Domínguez (UBA), Isabel Jové (UNR), Guillermo Lovagnini (UNR), Eduardo Mattio (UNC), María Luisa Múgica (UNR), Horacio Sívori (UERJ).

Comité Organizador:

Violeta Jardón, Javier Gasparri, María Eugenia Martí (coordinadorxs).

Federico Abib, Marianela Cocciarini, Natalia Cocciarini, Natalia López Gagliardo.





I COLOQUIO INTERNACIONAL
SABERES CONTEMPORÁNEOS DESDE LA DIVERSIDAD SEXUAL: TEORÍA, CRÍTICA, PRAXIS
28 Y 29 DE JUNIO DE 2012 - FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTES (UNR) - ROSARIO



A Kai Allen
In Memoriam
(1988– 2012)



CONFERENCIA

“Cuerpos, sexualidades y subjetividades nómades epistemológicos”

María Luisa Múgica



Cuerpos, sexualidades y subjetividades nómades

Conferencia dictada por: María Luisa Múgica.

En primer lugar quiero agradecer a Violeta Jardón y a Guillermo Lovagnini por la invitación para estar acá y a Javier que se ocupó de presentarme.

Pensaba cuando armaba esta breve intervención que este encuentro constituye un acontecimiento en el sentido foucaultiano del término, en tanto “ruptura con lo evidente” (Foucault 1983: 219)¹, y digo esto porque cuando en 1987 empecé a estudiar cuestiones como las que tenían que ver con la prostitución que referían a cuerpos y sexualidades insumisas, estos temas eran considerados por la élite de la corporación de historiadores de esta casa, como temas menores, de modo que eventos como éstos dan cuenta saludablemente de la mudabilidad y el nomadismo de estos tiempos.

Aclaro que sólo voy a presentar ciertos anclajes deliberadamente arbitrarios y fragmentados en relación con un título demasiado ambicioso.

Hablar de cuerpos, sexualidades y subjetividades nómades, cambiantes, mudables, apunta a pensar acerca de ciertas dimensiones de nosotros mismos, de nuestros propios cuerpos, en tanto cuerpos individuales y colectivos y también sobre el/los cuerpo/s en tanto objeto de análisis. Y en ese sentido ocupan lugares en el espacio, están situados, localizados, tienen sus propias marcas, ciertas envolturas materiales, a través de las cuales los percibimos, determinada piel, cierta sonoridad, formas, lunares, pigmentaciones, etc.; cuerpos físicos que se transforman en objeto de preferencias y de deseos, que pueden ser contemplados, mirados, son, fundamentalmente el resultado de representaciones internas y de otras que los demás tienen sobre lo que ven. Objetos de deseo, pero también de manipulación o de intervención de parte de la ciencia, o de nosotros mismos, nos maquillamos, nos tatuamos, nos tostamos, nos vestimos para gustarnos o gustar a otros. Rosi Braidotti ve al cuerpo, como una “superficie de significaciones, situada en la intersección de la

¹ Entiende aconteciementación como “una ruptura de evidencia”.



supuesta facticidad de la anatomía con la dimensión simbólica del lenguaje” que “cubre un amplio espectro de niveles de experiencia y de marcos de enunciación”. El cuerpo desde esta perspectiva no es pensado como una “cosa natural” sino, por el contrario, como sitio de intersección entre lo biológico, lo social y lo simbólico y “El sujeto no es una entidad abstracta sino material incardinada o corporizada” (Braidotti 2004: 16). El concepto “incardinamiento” apunta a la naturaleza situada de la subjetividad o localización en el cuerpo en tanto entidad socializada, codificada culturalmente

El sujeto sexual “incardinado” (Braidotti 2004: 43) está atravesado -si lo seguimos a Foucault- por relaciones de poder y de saber, que articulan aspectos tanto discursivos como extradiscursivos. Pese a que el cuerpo hoy es la sede de la metamorfosis de los nuevos tiempos, plasmada en las transformaciones genéticas, las intervenciones médicas, las epidemias contemporáneas, la moda, los nuevos sistemas de nutrición enfocados sobre las obsesiones de tener un cuerpo eternizadamente joven, sano, anoréxico, entre otras, sin embargo, sigue hoy sin constituir, salvo raras excepciones, un objeto de interés para la historia, disciplina de la provengo.

La historia del cuerpo ha constituido uno de esos temas absolutamente poco abordado por los historiadores. Por paradójico que pueda considerarse si bien reconocieron el papel de los sujetos como agentes activos de la historia, sin embargo, en los relatos historiográficos esos agentes aparecían tan descorporizados que parecían prescindir de sus cuerpos para hacer las guerras, dedicarse a la política, a la diplomacia, a trabajar, a amar, a roturar la tierra, a construir vínculos afectivos, sociales, a habitar las ciudades, el campo, etc., vivían, actuaban, amaban, etc., sin sus cuerpos y, en ese sentido, las subjetividades o la propia corporización aparentaba no inmutarlos. Digo salvo raras excepciones, porque en el siglo XIX un historiador, Jules Michelet, sí resultó sensible al papel del cuerpo en la historia y eso puede verse en libros como *la Mujer, la Bruja, Juana de Arco o El Pueblo* (1837). Esta última es una obra destinada a estudiar “la vida del pueblo, sus trabajos, sus sufrimientos”. Propone un método histórico encarnado, plantea resucitar -metafóricamente- a los muertos, ya que la historia supone “vivir la muerte”, como mencionaba Barthes (1988: 93) refiriéndose a Michelet, como el gran devorador de historia. En *La bruja* (1862) analiza las enfermedades de la Edad Media, la lepra en el siglo XIV, “las enfermedades de la piel”, la epilepsia o las “danzas epilépticas”, el “mal interior, raro estímulo nervioso” en el siglo XV, la sífilis, gran plaga del siglo XV, “la sangre se altera, la úlcera prepara la sífilis” acompañadas de hambrunas que explicaban la morbilidad de la época, los



escrofulosos, que después analizará Marc Bloch en su libro *Los reyes Taumaturgos* de 1924, las enfermedades de las mujeres, temas que más bien aparecen como reservados a la bruja, al mismo tiempo que visualiza una suerte de resurrección del deseo. Para Michelet un conjunto de elementos ayuda a explicar las enfermedades de la piel, la lepra, las úlceras, etc., como los usos de estimulantes, que procuraban “despertar, reavivar los desfallecimientos del amor”, las especies traídas de oriente, ciertas bebidas fermentadas, ciertas prácticas higiénicas, como lavarse, (algunas santas se preciaban de no haberse lavado nunca las manos (menos aún lo demás)), ciertos tipos de materiales con el que se confeccionaban las ropas que se usaban por entonces, como la lana luego sustituida por el lino coadyuvó en la disminución de la intensidad de las enfermedades cutáneas. Según Michelet se dio en simultáneo una rehabilitación del vientre y de las funciones digestivas. Para Michelet la bruja es esa “realidad caliente y fecunda”, que redescubre la naturaleza, la medicina, el cuerpo, la bruja es esa otra Edad Media a través de la cual se puede ver el cuerpo, con sus excesos, sus sufrimientos, sus pulsiones de vida o también de muerte, como las epidemias.

En *La Mujer* (1859) no sólo instaura la diferencia tan cara a los románticos entre hombre y mujer, razón/idea/chispa-corazón, movimiento y cadencia, ciclo y vectorialidad, metamorfosis y regularidad que estaban presentes en la propia mujer en función de sus ciclos mensuales, sino también insiste al describir a las mujeres apuntando que requieren una suerte de ecosistema especial que exige la pureza del aire, del ambiente, del régimen, de la alimentación, buena luz, exposición solar, no vivir en las ciudades, o en caso de ser imposible, vivir en pisos altos, el 5° o 6°, en los cuales la luz abunda y es posible construir jardines en las azoteas; microclima que exige una dietética cuidada, cierto régimen lácteo, suave, tranquilo, o también cierto régimen vegetal y frutal, nada de la “fetidez de las carnes”, dietética que influye sobre el alma femenina y las asimila a la inocencia de las flores; comidas suaves que halagan el olfato y el gusto. Por otra parte, reconoce que esos personajes históricos corporizados que describe, no son estáticos, sino más bien andróginos, portadores de los dos sexos, hombres y mujeres al mismo tiempo, poseedores del sexo superlativo, del ultrasexo, personajes que en cuanto tal se van travistiendo y transformándose a lo largo de sus libros (como en *Juana de Arco*) y se van así completando en el descubrimiento y la indagación del otro, de la diferencia; plenitud que se colma en el encuentro sexual, ya que estos supuestos de doble sexualidad o androginia estaban vinculados con la teoría de la naturaleza incompleta de los sexos (Schenk 1983:198).



Sin embargo, hasta que la historia no se pone en contacto con otras ciencias sociales como la antropología o la sociología, el cuerpo para ésta no tiene un lugar específico. Marcel Mauss va a ser de los primeros que se interesa en las “técnicas del cuerpo”. En una conferencia que dictó en 1934 en la Sociedad de Psicología entendía por tal “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional”, así cuestiones como nadar, caminar, correr, resultaban diferentes en las distintas sociedades. Mencionaba que estando enfermo en Nueva York en un hospital al observar el modo de andar de las enfermeras se preguntaba dónde había visto a las mujeres moverse de ese modo. Cuando regresó a París observó que las chicas francesas también se movían de cierta y determinada manera, dándose cuenta que ese modo de andar llegaba a Francia a través del cine, que la posición de las manos y los brazos constituía cierta idiosincracia social y no era sólo el resultado de ciertos movimientos o mecanismos puramente individuales, casi enteramente físicos. Por ejemplo, las mujeres maorís enseñaban a sus hijas cierto balanceo, descuidado y articulado de las caderas que era admirado por este pueblo, mostrando así que las formas de andar eran adquiridas y no naturales (Mauss 1979: 339-341). Mauss decía “es el primer instrumento del hombre y el más natural, o (...) que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo” (1979: 342), en tanto que la “técnica” era para él el “acto tradicional eficaz”, pues no hay técnica ni transmisión sin tradición y sin su correspondiente difusión, por otra parte, esas técnicas varían sobre todo con las sociedades, las educaciones, las conveniencias, las modas, los prestigios. Tomó precisamente una serie de ejemplos a los efectos de mostrar que esas técnicas corporales sólo se pueden pensar culturalmente, las formas de practicar el sexo, las formas de dar a luz, de nadar, de correr, de dormir, de respirar, de asearnos, etc. Justamente él mencionaba que constantemente nos topamos con actos, que no son otra cosa que suerte de montajes fisio-psico-sociológicos, actos que son más o menos habituales, más o menos viejos en la vida del hombre y en la historia de la sociedad (Mauss 1979: 342-356). Esto habla entonces que el cuerpo tiene una historia y que actos habituales, como dormir, también, son culturales.

El otro autor, junto con Michelet y Marcel Mauss, que señala las dimensiones culturales del cuerpo es Norbert Elias con el texto que nosotros conocemos traducido como *El proceso de la civilización*, editado originalmente en Basilea en 1939, fue publicado en francés en dos volúmenes en 1973 y 1975. Allí analizó el proceso civilizatorio estudiando las costumbres y las técnicas del cuerpo, proceso que descansa en sistemas de autoconstricción de la violencia y de interiorización de las emociones, en particular en la Edad Media y el Renacimiento, elevando de este modo



las funciones corporales al rango de objeto histórico y sociológico. Norbert Elias analiza y toma en serio algunas preocupaciones que podían resultar fútiles para la época: las maneras y modos de comportarse en la mesa, ciertas prácticas que tenían que ver con las formas de comer, de conducirse en sociedad, los umbrales de tolerancia o no frente a ciertas prácticas o manifestaciones corporales y muestra analizando manuales de urbanidad cómo ciertas funciones corporales consideradas naturales eran, en realidad, culturales, por ende, históricas y sociales. Mostró que la vergüenza y el pudor tienen una historia. Tal vez el análisis del proceso de constricción de ciertas prácticas, la privatización o interiorización de determinados gestos considerados indignos o poco nobles en una cultura determinada, junto con la asimilación del cuerpo a la naturaleza y no a la cultura, ayudan quizás a explicar lo tardío de la aparición precisamente del cuerpo como objeto de la historia.

Así la invención del pañuelo, del tenedor, etc. da cuenta de esa codificación social de las técnicas corporales. Los hombres tienden a reprimir o a aumentar el control de aquellos aspectos que pareciera acercarlos a la animalidad, volverlos menos visibles: la desnudez se muestra menos, se disimulan los olores corporales, las funciones naturales se ejercen en lugares específicos y aislados, no se come con los dedos sino con el tenedor, no se suena la nariz con la manga sino con un pañuelo, de modo que la transformación de los gestos que definen estas costumbres es indisociable de la evolución de la sensibilidad y de las modificaciones en el gusto. Cambia el umbral de tolerancia, volviendo intolerable las manifestaciones corporales del prójimo, instalando los sentimientos de vergüenza, de embarazo, de pudor, que privan al otro del espectáculo del cuerpo, de sus pulsiones y de sus manifestaciones.

Para Elías la historia de una sociedad se refleja en la historia interna de cada individuo, cada individuo transita en su propio cuerpo y de manera abreviada el proceso de civilización que la sociedad ha recorrido en su conjunto: un niño no nace “civilizado”, las estructuras psíquicas tampoco son naturales. Muestra cómo las relaciones existentes en el interior de cada ser humano y la estructura de su control pulsional, de su yo y de su superyo, evolucionaron conjuntamente a lo largo del proceso civilizatorio siguiendo la transformación específica de las interrelaciones humanas. Al dar cuenta de la “emergencia del hombre civilizado” puso de manifiesto esa ficción de que los seres humanos deciden, actúan y existen en la más absoluta independencia. Por ejemplo el tenedor era un objeto de lujo, en oro o plata que usaba la clase social alta, la novedad estuvo relacionada con que hasta el siglo XVI que se difundió en diferentes partes de Europa, los hombres comían como en la Edad Media, se servían sus viandas del mismo plato, comían con los dedos, bebían el vino de la



misma copa, tomaban sopa del mismo tazón, mantenían entre sí relaciones distintas de las nuestras, estas diferencias no afectaban solamente su conciencia clara y racional, sino también su vida afectiva, cuya estructura y caracteres eran distintos de los nuestros. El modo de entregar el cuchillo, de mirar, de comer, de dormir, cómo se da ese proceso de transición de comer con las manos, de meter la mano en la fuente hasta el uso del tenedor, que hacía que se perdiera parte de la carga por el camino o las transformaciones de las cucharas inicialmente mucho más planas que las que conocemos, que obligaban a los hombres a abrir mucho la boca, expresa también cómo se implantaron nuevas prohibiciones siendo vistas las primeras prácticas como bárbaras e incivilizadas, respecto de las transformaciones que, dan cuenta de ese proceso de privatización de las costumbres.

El uso del tenedor dice Elías no manifiesta otra cosa que “la materialización de una cierta pauta de emociones y de escrúpulos”, de un cambio en la regulación de los impulsos y las emociones y así, ciertas formas de comportamiento que en la Edad Media no se consideraban desagradables en absoluto pasaron a ser consideradas repugnantes. Esos nuevos escrúpulos se tradujeron en prohibiciones sociales, tabúes que no eran otra cosa que el sentimiento de desagrado, de escrúpulos, de repugnancia, de miedo y de vergüenza convertidos en ritual e institución socialmente establecidos y que luego se ritualizan a través del trato social convencional.

En el mismo sentido los sentimientos de pudor que rodean a las relaciones sexuales entre las personas, son completamente efecto de cierta coyuntura histórica, así, por ejemplo, los consejos de Erasmo a los muchachos respecto a la necesidad de requerir los servicios de una prostituta que hoy serían vistos tal vez como inmorales, antaño eran considerados naturales, comunes. En algunas ciudades medievales cuenta el mismo Elías las prostitutas o mujeres públicas tenían un lugar específicamente asignado, en algunas se celebraban los días de fiesta carreras para ellas, o se las empleaba para que hicieran compañía a los huéspedes de alto rango, consignándose como gasto de la ciudad los honorarios de aquellas que se habían entregado al rey o bien el vino que consumían. Otras veces era el propio alcalde y el concejo municipal los que pagaban los gastos de los huéspedes de alto rango en la casa de mujeres públicas. El emperador Segismundo agradeció públicamente en 1434 al alcalde de Berna que hubiera puesto a su disposición y el de su séquito gratuitamente la casa de mujeres públicas durante tres días seguidos, puesto que esto formaba parte de los agasajos y parte de un banquete. A esas mujeres públicas, en Alemania se las llamaba “las bonitas”, o “las mujeres bellas”, constituían una corporación con derechos y deberes determinados como otras en las ciudades y se



rebelaban contra la competencia como podía constituir la prostitución clandestina. Eran mujeres públicas, pero no había nada misterioso que las rodeara, cumplían por entonces, una función social en las ciudades². Las relaciones sexuales tenían también una dimensión pública, como en las bodas. Entraba en la cámara nupcial una comitiva precedida por los mozos de honor, la doncella de honor desnudaba a la novia que tenía que despojarse de todas sus joyas, ya que para que el matrimonio fuera válido era necesario que los novios entraran en el lecho en presencia de testigos, “se les acostaba juntos”, aunque esta costumbre fue variando, en algunas ciudades como Lübeck se mantuvo en vigor hasta comienzos del siglo XVII. Todavía en la sociedad cortesano-absolutista de Francia se mantenía el uso de que los testigos acompañaran al novio y a la novia hasta el lecho nupcial donde éstos se desnudaban y recibían el camión de manos de aquellos. Esto es un síntoma del cambio en las pautas de pudor suscitadas por las relaciones sexuales, que se agudizaron en el siglo XIX y XX, pues en épocas anteriores éstas, así como las instituciones que las regulaban estaban mucho más claramente incorporadas a la vida pública. Menciona Elías que en la sociedad cortesano-aristocrática la vida sexual aparecía como más oculta que en el Medioevo (1993: 9-18, 47-53, 99-253, 449-520).

Un poco en la misma lógica de interrogar y criticar la racionalidad occidental encontramos a Foucault que integra el cuerpo en una microfísica de los poderes desde la *Historia de la locura en la época clásica* (1961) pasando por *El nacimiento de la clínica* (1963), la *Historia de la sexualidad* (1976-1984) hasta *Vigilar y castigar* (1975). Allí Foucault se interroga acerca de las maneras en que el cuerpo se sumerge directamente en un terreno político, puesto que las relaciones de poder operan en él un efecto inmediato, lo cercan, lo marcan, lo enderezan, lo torturan, lo obligan a trabajos, a ceremonias, exigen de él signos (1975: 32). Desde el ritual político del suplicio que se extiende hasta la segunda mitad del siglo XVIII hasta la ortopedia social que comienza a aplicarse con la reforma del sistema penal, a raíz de la cual Europa se cubre de prisiones, se desarrolla un saber sobre el cuerpo, que es también un poder sobre el cuerpo que acompaña el movimiento de una sociedad que tenderá más a vigilar que a castigar, a enderezar más que a penar. Se instalan tecnologías políticas sobre el cuerpo que no se reducen a las instituciones de coerción. Foucault se pregunta sobre el lugar del cuerpo en el seno de un bio-poder, esto es de un poder cuya función más elevada no puede ser ahora la de matar, sino la de investir la vida en

² Hay un texto excelente sobre el asunto: Rossiaud, Jacques (1986). *La prostitución en el Medioevo*. Barcelona. Ed. Ariel; y Elías, Norbert (1993). *El proceso de la civilización. Investigaciones socio-genéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica: 215-217.



su totalidad, decía en *La voluntad de saber*. La o las tecnologías políticas sobre el cuerpo son difusas, más bien grises, no se formulan a través de discursos continuos, globalizadores, universales o sistemáticos, sino más bien a través de prácticas que constituyen elementos, objetos, procedimientos, que son siempre fragmentadas, inconexas, locales y por cierto, microfísicas, que no se focalizan exclusivamente en el Estado o en instituciones sino los atraviesan, los invisten y éstos se sirven de ellas, utilizando sus procedimientos. En los siglos XVII y XVIII aparecieron técnicas de poder centradas especialmente en el cuerpo individual que aseguraban la distribución espacial de los cuerpos, separación, alineamiento, puesta en serie, vigilancia y organización de un campo de visibilidad. Foucault menciona que se pasa de una anatomopolítica del cuerpo humano que estaba centrada en un ejercicio individualizador de los cuerpos, que se dirigía al hombre/cuerpo (apareció en el siglo XVIII) a una biopolítica de la especie humana, tecnología que se dirigía al cuerpo especie, a los hombres en cuanto masa afectada por procesos propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la sexualidad, la producción, la salud/enfermedad, etc., estas cuestiones estaban vinculadas con el surgimiento de la población como gran novedad del siglo XVIII. Así aparecieron saberes como la medicina, la biología, entre otros y nuevos problemas económicos y políticos se transformaron en objetos de saber, análisis y blancos de intervención de esa biopolítica. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyeron los dos polos alrededor de los cuales se organizó el poder sobre la vida.

En ese sentido también la sexualidad se convirtió en uno de esos problemas nuevos tanto de análisis como de intervención, organizándose a su alrededor una suerte de policía del sexo, no en el sentido represivo o de prohibición, sino en el que se le daba por entonces al concepto de policía, esto era de mejoría ordenada de las fuerzas colectivas e individuales, en cuanto a esa necesidad de reglamentar la sexualidad mediante discursos útiles y públicos. Nació esa incitación política, económica y técnica para hablar y hacer hablar acerca de la sexualidad, a través no de una teoría general de la sexualidad, sino más bien de estadísticas, discursos, sistemas de clasificación y registro, de investigaciones. Estos nuevos discursos que se diseminaban sobre la sexualidad, no eran exclusivamente pronunciados o pensados desde la moralidad sino desde esas nuevas disciplinas, en este caso en cuanto saberes, que se ocupaban de ella, como la medicina, la estadística, la sociología, la literatura, con los folletines y novelas, entre otras. Incitación entonces a hablar de la sexualidad que formó parte de esos nuevos procedimientos de gestión o de intervención urbana, de allí que nacieron múltiples reglamentaciones y en ese sentido, la prostitución, la homosexualidad, las perversiones o lo que así se llamaba por



entonces, el adulto perverso, el control de la natalidad, la mujer histérica o que sufría vapores, la masturbación, entre otros, se constituyeron en objeto de atención. Se desarrollaron las grandes campañas antimasturbatorias en el siglo XIX, la fabricación y venta de artefactos que facilitaban el sistema de vigilancia y control sobre los menores con anillas de metal con largos dientes afilados que abarcaban el pene o sistemas de timbres o de alertas; dormitorios con cristalerías; se atribuía a la masturbación desde el acné, las jaquecas hasta el cáncer y la muerte, etc. constituyeron esos focos que desataron un interés enorme, y fueron objeto de análisis y de intervención de lo más disímiles. Se dio una proliferación de tecnologías políticas que invadieron los cuerpos, en torno a la salud, la alimentación, las condiciones de vida, las festividades, etc, y se desarrollaron mecanismos continuos, reguladores y correctivos que de algún modo daban cuenta de esa biopolítica.

La sexualidad como concepto actual apareció en Europa a fines del siglo XIX y algunas obras como la de Richard Krafft-Ebing *Psychopathia Sexualis* publicada en 1886; *La cuestión sexual* de Auguste Forel, de 1905, los *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad* de 1905 de Sigmund Freud y los volúmenes de Havelock Ellis, publicados entre 1897 y 1928 jugaron con las de otros autores un papel fundamental en el desarrollo de una “ciencia sexual”, que indagó acerca del comportamiento sexual, clasificando sus patologías y perversiones. Sin embargo este tipo de reflexiones no se impuso sin resistencias, a modo de ejemplo vale la pena señalar lo que pasó con la obra de Krafft-Ebbin que se vió obligado por problemas con las autoridades a publicarla en latín. Foucault señalaba que ya desde fines del siglo XVI “la puesta en discurso” de la sexualidad lejos de sufrir restricciones estuvo sometida a un mecanismo de incitación creciente y “que la voluntad de saber no se ha detenido ante un tabú intocable sino que se ha encarnizado -a través, sin duda, de numerosos errores- en constituir una ciencia de la sexualidad” (1985: 20)³.

Precisamente el asunto de la prostitución fue uno de esos temas que gozó de enorme interés público y objeto de intervención permanente a través de normativas y tecnologías sanitarias múltiples y diversas, por lo menos desde el siglo XIX y principios del XX, aunque en Europa hubo normativas sobre el asunto ya en la Edad Media. A modo de ejemplo apelo a esta ciudad que fue la primera ciudad en la que se implementó el sistema de prostitución reglamentada de la Argentina. Conviene

³ María Luisa Múgica, *La prostitución reglamentada en Rosario entre 1874 y 1932*, tesis doctoral en Historia, inédita, Rosario, 2010, p.48. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. Tomo 1: La voluntad de saber*, México, Ed. Siglo XXI, 1985 (12º ed., 1ª ed. fr. 1976), p.20. Yvette Trochon, *Las mercenarias del amor. Prostitución y modernidad en el Uruguay (1880-1932)*, Montevideo, Ed. Taurus, 2003, p. 66.



recordar que Rosario sufrió un proceso de modernización que estuvo vinculado con la incorporación de Argentina al mercado mundial en el marco de expansión del capitalismo. En ese contexto entre 1874 y 1932 se impusieron diferentes regulaciones que tendían a controlar a las mujeres que se dedicaban por entonces al ejercicio de la prostitución, reglamentos absolutamente minuciosos, que aludían a la prostitución en tanto “mal” necesario, social, como se decía por entonces, mal en la doble acepción moral y también en cuanto enfermedad, en tanto las afectaba y podía afectar a otros. Justamente en esta ciudad moderna, como en otras también de la Argentina, la circulación de hombres fruto de la inmigración y de los trabajos vinculados al puerto, era muy importante, con tasas que rondaban entre un poco más del 53 % hacia 1900 o el 51 % hacia 1926. Se visualizaba a estos hombres -solteros, casados, sin familia- como suertes de focos de libido contenida, de deseos sexuales, de lascivia y lujuria refrenada, la que debía tratar de encauzarse sin difuminar sobre el cuerpo social enfermedades de corte sexual, de allí que el Estado Municipal se debía ocupar de evitar la difusión de las enfermedades venéreas, otro de los grandes temas decimonónicos y de principios del siglo XX.

Con este objetivo se diseñaron distintas formas de regulaciones político-administrativas, sanitarias y policiales para aquellas mujeres que se inscribían en el/los registros de prostitución. Si por otro lado miramos el número de mujeres que se inscribían y de las llamadas por entonces casas de tolerancia, vemos, por ejemplo, que hacia 1900 con una población de 112.461 habitantes había sólo 62 prostitutas patentadas o inscriptas y hacia 1926 unos 407.000 habitantes y 856 mujeres dedicadas a la prostitución y unos 6 hombres acerca de los que nada se sabe. En 1876 había 11 casas de mujeres públicas y 44 patentadas, hacia 1903: 149 mujeres y 27 casas de tolerancia, 168 mujeres y 25 casas de tolerancia hacia 1907. Hacia 1929: 334 mujeres inscriptas y 19 casas patentadas. Si comparamos la exigüidad numérica tanto de mujeres y casas patentadas con los relatos de la prensa que presentaban a Rosario como “la ciudad de los burdeles”, como una ciudad prácticamente “tomada” por las prostitutas, esa imagen se contrapone muy fuertemente con las estadísticas. La ciudad era vista como templo del erotismo, con sus “Venus impúdicas” o sus “mesalinas del vicio, sus carruajes descubiertos, sus lenguajes vivos y sus ropas ligeras, enunciados que ponían de manifiesto temores sociales propios de ciudades que como ésta sufrieron procesos de modernización brusca y daban cuenta de lo que significaba la prostitución por entonces, qué lugar debía tener en la sociedad condensando distintas dimensiones del imaginario social, traduciendo miedos y fantasías de lo más diversos, que se plasmaron en distintas estrategias políticas de orden municipal aplicadas a meretrices y las casas de tolerancia.



Ese temor y fascinación que ejercía la prostitución se materializó en la producción de copiosas y contradictorias normativas, dinámicas y móviles ya que las reglamentaciones se modificaban constantemente, más allá del escaso tiempo transcurrido entre una y otra. Estos restos forman parte de los tantos relictos que la memoria legó a la historia en clave indiciaria y que conviven todavía con nosotros. Restos y representaciones que exteriorizaban miedos sociales que seguramente tenían que ver con el lugar que la propia sociedad le atribuía a la prostitución y a ciertas sexualidades consideradas “más libres” por entonces y con el uso y disponibilidad del cuerpo. Esta situación también se daba en Europa, Peter Gay señala que ahí era corriente la exageración numérica en cuanto a las prostitutas existentes, llegándose a afirmar, por ejemplo, que hacia 1862 había 80.000 prostitutas en Londres, en París diez años más tarde se mencionaban unas 120.000, cálculos que hablaban de una notable “histeria” sobre el asunto. El público decidió aceptar estas cifras y transformó a las mujeres públicas que desfilaban por las noches en las calles en verdaderos ejércitos de la noche, manifestando así sus temores, producto más bien de las emociones que de las estadísticas (Gay 1992: 336-337).

A diferencia de las representaciones que nos legó la modernidad acerca de estas identidades fijas, estables, permanentes, dicotómicas si se prefiere, identidades que si se salían de los moldes establecidos, se intentaban encerrar en reglamentos, como señalé con la prostitución, ejemplo de sexualidades insumisas, las teorías posmodernas afirman precisamente la falta de un yo central, estable y de identidades más o menos fijas y determinadas. La propia complejidad del desarrollo social, -como diría Deleuze de las sociedades de control-, nos ha ido mostrando la diversidad de las relaciones sociales y culturales y que los sujetos nos vamos constituyendo a partir de prácticas sociales y de discursos específicos de nuestro propio tiempo. Esas prácticas sociales y culturales van configurando simbologías con las que nos identificamos o bien rechazamos, de modo que seguir sosteniendo una identidad plenamente unificada, completa, coherente, segura, estable, inmutable, es una fantasía que ha sido derribada por las teorías pos-estructuralistas relacionadas con el género, mostrando una amplia gama de nuevas subjetividades o bien hablando de las subjetividades nómades.

Tenemos así la posibilidad de ver un espectro más rico e inestable de prácticas de la sexualidad que complejiza las representaciones contemporáneas: hombres, mujeres, homosexuales, lesbianas, transgéneros, travestis, transexuales, transformistas, *drag queens*, *drag kings*, andróginos, etc. etc. dan cuenta que ya no existen sujetos en cuanto entidades que se esperan que coincidan con su yo racional



consciente, como lo pensaba la modernidad, sino un mundo de representaciones mucho más ricas, más locales aunque corporizadas, más fragmentadas, más inestables y cambiantes y mucho más atractivas por ello, no porque no haya anclajes parciales, -este abanico da cuenta de ello-, sino porque esos anclajes suponen la capacidad de reinventarnos permanentemente a nosotros mismos. Un ejemplo de esas creencias modernas de identidades exteriorizadas y reconocibles externamente era el de la antropología criminal de Cesare Lombroso, sobre la cual se montaron los sistemas de identificación de personas, los sistemas de registro. Justamente el enunciado subjetividad o subjetividades parte de la noción de elección deliberada, no hay detrás de ella nada del orden de lo inconsciente (como por ejemplo la noción de identidad, que parece mantener un lazo privilegiado con los procesos inconscientes - imbricados en lo corporal-) y el énfasis recae en la fuerza productiva de la positividad del deseo. Además la sexualidad es una y sólo una de las variables para pensar las subjetividades (hay otros ejes de la subjetivación como la raza, la cultura, la nacionalidad, los estilos de vida, la clase, etc.). Hablo de subjetividades a los efectos de indicar el fin del continuum temporo-espacial como diría Braidotti de la tradición humanística, que implica la difuminación del yo corporal en una pluralidad de localizaciones discontinuas, de sujetos fragmentados y tecnológicos, que incluso permite configurar nuevas relaciones virtuales a partir de la red, sujetos extendidos también a través del lugar que desempeña la tecnología, contestadores automáticos, embriones congelados, computadoras, celulares que son como extensiones de nosotros mismos, etc..

Rossi Braidotti anuncia que la condición nómada, que ella utiliza para el feminismo y en este caso uso de un modo más general, está relacionada con la renuncia a los hábitos de pensamiento históricamente establecidos de la visión de la subjetividad humana, apostando por una perspectiva descentrada y multiestratificada del sujeto en cuanto entidad dinámica y mudable situada en un contexto cambiante. La imagen del nómada que utiliza es una figuración situada, posmoderna, culturalmente diferenciada del sujeto en general y del sujeto feminista, en particular, que es el que a ella le interesa. La noción de nómada se refiere a la simultaneidad de identidades complejas y multiestratificadas. La figura del nómada le sirve para dar cuenta del movimiento contra la naturaleza establecida y convencional del pensamiento teórico y filosófico, implica una forma de resistencia política a toda visión hegemónica y excluyente de la subjetividad. Es un tipo de conciencia crítica que se resiste a asentarse en los modos de pensamiento y conducta socialmente codificados, que rompe con el logocentrismo. Si el nómada es una suerte de viajero en el espacio, espacio que va construyendo y demoliendo a los efectos de seguir viaje, creo que



encuentros como éste son envites para construir y demoler como las figuraciones que describe Braidotti⁴. El pensamiento nómada favorece la multiplicidad, la complejidad, el antiesencialismo, el antirracismo, apuesta por pensar a los sujetos como incardinados, no exclusivamente en el sentido biológico o sociológico del término, sino más bien como punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico. El pensamiento nómada se sacude o procura hacerlo las estructuras fijadas, dicotómicas, hombre-mujer apostando no sólo por la diversidad y multiplicidad dentro de cada uno, sino por la variedad y la diferencia que configuran nuestras subjetividades contemporáneas.

Bibliografía

- Barthes, Roland (1988) [1954]. *Michelet*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona. Gedisa.
- Foucault, Michel (1983). "Debate con los historiadores", en *El discurso del poder*. México. Folios Ediciones.
- Foucault, Michel (1985) [1976]. *Historia de la sexualidad. Tomo 1: La voluntad de saber*. México. Ed. Siglo XXI.
- Gay, Peter (1992). *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud*. 2 V. México. Fondo de Cultura Económica.
- Mauss, Marcel (1979). "Concepto de la técnica corporal", "Principios clasificadores de las técnicas corporales", "Enumeración biográfica de las técnicas corporales" y "Consideraciones generales", en *Sociología y Antropología*. Madrid. Tecnos.
- Múgica, María Luisa (2010). *La prostitución reglamentada en Rosario entre 1874 y 1932*. Tesis doctoral en Historia. Inédita. Rosario.
- Schenk, Hans Georg (1983). *El espíritu de los románticos europeos*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Trochon, Yvette (2003). *Las mercenarias del amor. Prostitución y modernidad en el Uruguay (1880-1932)*. Montevideo. Ed. Taurus.

⁴ Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona. Gedisa: Capítulos 6, 8 y 9; y (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires. Paidós: Introducción, Capítulos 2, 4 y 5.



PANEL

“La persistencia de la homofobia: sobre algunas tareas pendientes”

Eduardo Mattio

**Resignificación subversiva, políticas de parentesco y
discriminación homofóbica: dos episodios butlerianos**



Eduardo Mattio

UNC

eduardomattio@gmail.com

Al menos desde *El género en disputa*, Judith Butler ha propuesto, como una estrategia política en favor de la conquista de derechos de las mujeres y de las minorías sexo-genéricas, una “subversión crítica” o “resignificación radical” del marco normativo que nos emplaza como sujetos. En efecto, las reglas que rigen los procesos de identificación involucran un proceso de significación que no es “un acto fundador”, que determine al sujeto a ser de tal o cual modo, sino más bien “un proceso reglamentado de repetición” que a la vez oculta y produce como efecto una ilusoria identidad, pretendidamente estable. En dicho contexto, la agencia sólo puede significar el “estar situado dentro de la posibilidad de variar esa repetición. (...) sólo puede ser posible una subversión de la identidad *en el seno* de la práctica de significación repetitiva” (Butler 2001a: 176). De este modo, la resignificación radical expresa el modo paródico en que ciertas expresiones sexo-genéricas, explícita o implícitamente, pueden provocar desplazamientos en el marco normativo —la matriz heterosexual— que impera el “orden obligatorio” (causal o expresivo) de sexo/género/deseo. En vista de que todo proceso de sexo-generización presupone una actuación que “recibe e innova” determinados significados culturales socialmente disponibles —eso supone su inicial teoría performativa de género—, Butler nos alienta a reconocer y alentar esas apropiaciones subversivas que amplían los límites de las ontologías sexo-genéricas hegemónicas.

En esa misma línea, entiendo, deben comprenderse otros dos episodios butlerianos de fines de los '90 que aún resultan relevantes para resolver algunas cuestiones coyunturales en nuestra región. En Argentina, al menos, la consecución de las leyes de matrimonio igualitario (julio de 2010) y de identidad de género (mayo de 2012) aún hacen necesario un debate más amplio respecto de (a) la inclusividad de las políticas de parentesco que reproducen el matrimonio heterosexual y de (b) la deseabilidad de ciertas políticas antidiscriminatorias claramente represivas, cuestiones que propongo revisar a la luz de la política de “resignificación radical” butleriana. Respecto de (a), la lectura de *El grito de Antígona* permite reconsiderar el estrecho alcance de las actuales políticas de parentesco, aun cuando admitan el matrimonio entre parejas del mismo sexo. En relación a (b), las consideraciones butlerianas acerca de la performatividad en *Lenguaje, poder e identidad* nos invitan a repensar nuestras estrategias en torno a la persistencia de conductas homofóbicas en diversos niveles de la sociedad. En un caso y otro, Butler pone en juego una política de resignificación radical que es preciso comprender y



traducir a nuestro contexto a fin de desarticular la perseverancia de ciertas prácticas de discriminación socialmente extendidas.

a. ¿Me caso o no me caso?

La relectura que Butler hace de la *Antígona* de Sófocles supone, en principio, una toma de distancia de otras dos lecturas clásicas —la de Hegel y la de Lacan—, y con ello ofrece una resignificación crítica de ciertas teorías del parentesco aún significativas en la cultura occidental (Burgos 2008: 326). En opinión de Butler, ambos autores coincidirían en ver a Antígona como una oposición prepolítica a la política: la heroína representaría el parentesco; éste es condición de posibilidad de la política, pero en ningún caso participa de ella. Como Butler señala, “[e]xisten dos formas idealizadas de parentesco (...): se dice que Antígona respaldaba una de ellas al representar sus términos; la otra la respaldaba al constituir su límite” (2001b: 49).

En el caso de Hegel, Antígona representa a las leyes del parentesco, a los dioses domésticos, a una eticidad particular que se opone al imperio de la ley humana; esto hace que su defensa de esas leyes (las del parentesco) en el orden legal público resulte un crimen. En tanto figura de las mujeres, Antígona antepone sus intereses individuales al bien común del Estado. De este modo, el parentesco es rigurosamente diferenciado del Estado, aun cuando es la precondition de su aparición y de su reproducción. En Lacan, en cambio, Antígona es situada

en el umbral de lo simbólico, entendido como el registro lingüístico en el que las relaciones de parentesco se instalan y mantienen. Él entiende que la muerte de Antígona viene precipitada precisamente por la insoportabilidad simbólica de su deseo. (Butler 2001b: 49)

Como función de lo simbólico, el parentesco es disociado de lo social, aun cuando constituye el campo estructural de la inteligibilidad que sirve de marco a lo social mismo. En la lectura butleriana, en cambio

Antígona no representa ni el parentesco ni lo que le es radicalmente externo, sino que se convierte en la ocasión para hacer una lectura de una noción estructuralmente constreñida de parentesco en términos de su iterabilidad social, la temporalidad aberrante de la norma. (Butler 2001b: 50; traducción mía).

Como ha observado Erika Soto, la crítica que hace Butler de las interpretaciones precedentes prefigura su propia resignificación de la tragedia.



En primer término, es curioso que Antígona represente el parentesco cuando en su caso las posiciones de parentesco se han vuelto irreconocibles: ¿Edipo es su padre o su hermano? ¿Yocasta es su abuela o su madre? ¿El hermano amado es Polinices o Edipo? En segundo lugar, dado que la oposición de Antígona a Creonte *masculiniza* a la primera y *feminiza* al segundo, cabe preguntarse qué clase de parentesco tradicional puede representar Antígona, cuando resulta ineficaz para garantizar las posiciones de género. Como puede verse, la muchacha desestabiliza las normas de género mediante la puesta en evidencia de la vulnerabilidad de las normas del parentesco (Burgos 2008: 327). Por último, Butler no ve una relación de oposición entre Antígona y Creonte, entre el parentesco y el Estado, sino una relación *quiasmática*: “Antígona se apodera del lenguaje soberano de Creonte, de su retórica de la acción, justamente para resistirse a sus leyes, para reivindicar su acto” (Soto Moreno 2010: 512).

En ese sentido, Butler cree que el lenguaje de Antígona más que oponerse al discurso de Creonte, más que representar una resistencia individualista a la ley del Estado, funciona como espejo del discurso de aquél y así se involucra en una práctica mimética, una imitación crítica del poder estatal:

Antígona explota el lenguaje de la soberanía para producir una nueva esfera pública para la voz de una mujer, una esfera que en realidad no existe en ese momento. La cita del poder que realiza es una cita que... se refleja en el poder establecido..., pero también usa esa cita para producir la posibilidad de un acto de habla político para una mujer en el nombre de su deseo, al que el Estado mismo le ha negado legitimidad por completo (Butler 2009: 80).

En otras palabras, con este ejercicio de citación de las normas —de género y de parentesco—, con esta desterritorialización que las coloca en un contexto diferente, Antígona produce un desplazamiento que establece una nueva base para legitimar el discurso. Eso no quiere decir que Antígona se vea liberada del poder, que se vea exenta de su violencia normativa; su manera especular de citar produce una crisis radical del poder establecido. Esta subversión crítica, esta resignificación radical es el producto de citar normas existentes y producir así algo nuevo. No supone la fantasía de trascender el poder; solo se trata de “ponerlo en escena una y otra vez en formas nuevas y productivas” (Butler 2009: 80).

En efecto, la lectura butleriana de *Antígona* permite reconsiderar los límites de lo humano que imponen las presentes políticas de parentesco, incluso tras la legalización del matrimonio homosexual. Pese a los límites que pretende imponer el “orden natural” o el “orden simbólico”, las diversas formas de parentesco realmente existentes nos conminan a examinar las presunciones de universalidad que el sentido común o los saberes científicos se



autoatribuyen. Más aún, nos advierten acerca del carácter decisional que supone el corte diferencial entre aquellas formas de parentesco que se consideran viables y legítimas y aquellas que no. No obstante, pese al *status* contingente de tales estructuras, producto de prácticas sociales sedimentadas (Butler 2001b: 36), el legado de Antígona no implica la anulación del parentesco. En todo caso, hace lugar a acuerdos afectivos no tradicionales, a relaciones íntimas con independencia de su perdurabilidad, a intercambios sexuales ajenos a la heteronormatividad (Burgos 2008: 330). En suma, el grito de Antígona, pese a que puede leerse como un ruido inhumano, habla y actúa otras formas de humanidad que aún esperan reconocimiento.

b. Malas lenguas...

En *Lenguaje, poder e identidad*, publicado en 1997, Butler vuelve a considerar de modo más minucioso el carácter performativo del lenguaje. Si bien ya en *Cuerpos que importan* (1993) la autora había consignado algunas reflexiones fundadas en la lectura derridiana de los actos de habla de Austin, en este nuevo contexto le preocupa desentrañar particularmente el modo en que operan los actos de habla que hieren, *v.g.*, el discurso homofóbico. Tal consideración supone admitir ciertos presupuestos antropológicos: si el lenguaje puede herir es porque somos *seres lingüísticamente vulnerables*: somos seres que necesitamos del lenguaje para ser. El lenguaje nos otorga existencia, dota de inteligibilidad nuestras vidas. Desde el nombre que nos es asignado al nacer, nuestra existencia habita *en* el lenguaje (Butler 2004: 16-17). Tal como sugiere Lacan, Butler entiende que “el sujeto nace en una red de lenguaje y usa la lengua, pero también es usado por la lengua; el sujeto habla la lengua pero la lengua lo habla a él” (2009: 76). Ahora bien, pese a la vulnerabilidad que supone el vivir nuestra propia existencia en el discurso, tal condición se asocia al carácter particularmente *excitable* que especifica a las emisiones lingüísticas. Admitir la excitabilidad del lenguaje supone reconocer que el habla siempre está de algún modo fuera de nuestro control: es decir, no se piensa al lenguaje como un sistema cerrado, sino bajo la figura de una agencia que no implica un control o dominio soberano de parte del hablante (Butler 2004: 26). Es esta incontrolabilidad del lenguaje, es este carácter impredecible de sus efectos perlocucionarios, lo que para Butler hace lugar a otras formas posibles de agenciamiento y empoderamiento de las minorías sexo-genéricas frente a la discriminación homofóbica (2004: 36).

Atendiendo a la noción althusseriana de interpelación, Butler considera que la llamada verbal que un sujeto recibe es un elemento fundamental al momento de pensar su constitución. Llegar a ser un sujeto conlleva admitir la intervención fundante de un acto de habla que precede y forma al sujeto (Butler



2004: 49). Es este carácter performativo del discurso el que provoca la emergencia del sujeto y posibilita su agencia. La llamada interpelante que el policía de Althusser dirige a un individuo no sólo es un ejercicio de control, sino que tiene un efecto constituyente: supone la inserción del sujeto, su sujeción, en un terreno discursivo en el que se vuelve reconocible, discernible de otros individuos. Castigo y reconocimiento conviven en el efecto constituyente de la interpelación althusseriana; en otras palabras, todo subjetivación supone a la par la sujeción a un marco normativo que lo precede:

El paseante se gira precisamente para adquirir una cierta identidad, una identidad comprada, como si dijéramos, al precio de la culpa. El acto de reconocimiento se convierte en un acto de constitución: la llamada trae el sujeto a la existencia. (Butler 2004: 50; 2002: 179-180)

Ahora bien, pese a que Butler sigue de cerca la caracterización althusseriana de la escena de interpelación, entiende que dicha presentación no ha considerado la serie de posibles desobediencias del sujeto a la ley que interpela. El discurso que emplaza al sujeto no tiene un carácter obligante y unilateral; el sujeto no solo puede desobedecer sino que puede producir rearticulaciones de la ley que subvierten su legitimidad o su uniformidad (Butler 2002: 180). En el sentido abierto por la lectura derridiana de los actos de habla, el fracaso es constitutivo del acto performativo, en este caso, de la interpelación policial. Es justamente este fracaso el que hace lugar a la agencia del sujeto. Si bien nacemos y ocupamos un lugar en el discurso porque hay alguien que nos nombra y habilita así nuestra propia inteligibilidad, tales interpelaciones están sujetas a su reiteración en diversos contextos a lo largo del tiempo. Esa cadena de interpelaciones a las que no podemos sustraernos, si bien tiene un carácter invasivo, no es completamente determinante. Siguiendo a Spivak, Butler cree que la acumulación y convergencia de tales “llamados” funciona como “una violación habilitante” (2002: 181). En otras palabras,

los términos injuriantes nos ocupan y nos agreden pero también son susceptibles de una ocupación por nuestra parte que repitiendo esos mismos términos no conlleve necesariamente la consolidación de su función opresiva... No se trata, entonces, de eludir los términos sino de repetirlos porque la repetición de un daño no exige que la acción se ejecute del mismo modo y logre idénticos efectos (...). (Burgos 2008: 255)

Teniendo en cuenta tales afirmaciones respecto del lenguaje que hiere, no es claro ni forzoso que haya un vínculo necesario entre palabra y daño. Butler insiste en negar que determinadas palabras siempre e inequívocamente sean ofensivas, que haya palabras que no dejen de hacer lo que se proponen,



que la esencia del acto performativo sea cumplirse o que el vínculo entre palabra y conducta sea indisoluble (Burgos 2008: 292). Pese a la vulnerabilidad lingüística que nos subordina a una existencia en el discurso, muchas veces con consecuencias gravemente lesivas para las posiciones identitarias no heterosexuales —Butler no desconoce que ciertas palabras pueden ofender—, también es cierto que una estrategia de resignificación radical basada en la dimensión iterable del lenguaje abre nuevas formas de confutar dichas prácticas ofensivas. Dado que las palabras tienen efectos variados e imprevisibles, es posible pensar ciertas formas de agencia lingüística, en concreto, de resignificación subversiva del discurso de odio que hacen innecesaria la apelación a la intervención punitiva del Estado. Cancelado el poder soberano del habla que hiera es posible una repetición de tales discursos que, al arrancarlos de su uso convencional, elimine su dimensión injuriosa —lo ocurrido con el término “*queer*”, por ejemplo, “sugiere que el habla puede ser ‘devuelta’ al hablante de una forma diferente, que puede citarse contra sus propósitos originales y producir una inversión de sus efectos” (Butler 2004: 35). En la medida que no sólo somos seres lingüísticamente vulnerables, sino que también somos sujetos críticamente resistentes (Burgos 2008: 293) —no otra cosa es la agencia para Butler—, se abren nuevos caminos para revertir el poder agravante del lenguaje. Esto no supone desresponsabilizar a quien utiliza un lenguaje injurioso; Butler entiende que cada sujeto es responsable de repetir de modo acrítico el discurso de odio. Pero este poder de agravar no descansa en la mera intención del hablante que agrede con lo que dice. Su capacidad performativa de herir yace en la reiteración de una convención precedente, de un lugar común que autoriza el carácter agravante de una determinada emisión. Con lo cual, es absolutamente inconducente pensar que bastaría con medidas represivas para terminar con el habla de odio. De ese modo, no solo se le concede al Estado la oportunidad de identificar qué es o no lenguaje ofensivo (lo que a la larga puede dar lugar a omisiones y exclusiones mucho más graves), sino que reduce la gravedad del discurso homofóbico a la intención de hablantes particulares, cuando en realidad presupone la autorización de un horizonte cultural en el que tales repeticiones adquieren su capacidad de herir. La represión individual del lenguaje de odio, entonces, sólo permitiría sancionar al eventual agresor, pero dejaría intacto el contexto social homofóbico más amplio en el que tales acciones encuentran sentido.

Teniendo en cuenta lo considerado hasta aquí, ¿qué nos enseña una *política de resignificación radical* como la que Butler propone?

En primer término, los ejercicios subversivos a los que aludimos apuntan a desplazar un *marco normativo* que produce como inteligibles ciertos cuerpos, géneros y deseos a fuerza de instituir a otros como inviables o indeseables, a conmovir un horizonte cultural que legitima ciertas formas de gestionar la intimidad sexual y afectiva a fin de reducir otras a la abyección. Al tiempo que



subrayan el carácter contingente y artefactual de dicha matriz, advierten acerca del poder con que produce determinados efectos de verdad difíciles de soslayar.

En segundo lugar, tales ejercicios de resignificación dicen algo acerca de nuestra *agencia*: ésta no está completamente determinada ni tampoco es plenamente autónoma. Si bien es cierto que hay un marco normativo que nos excede y nos constituye, también es cierto que se reproduce o se rehace en cada reiteración, y es en esas repeticiones inevitables que se juega la posibilidad de desplazar las constricciones normativas que nos emplazan.

Por último, teniendo en cuenta el marco constrictivo que nos subjetiva/sujeta y la posibilidad de subversión que permite su iteración, tanto las políticas de parentesco como las políticas antidiscriminación han de suponer, entonces, una militancia teórica y política que no se reduzca de modo complaciente a la mera sanción de instrumentos legales que repriman la intolerancia homofóbica o que reproduzcan las formas hegemónicas de parentesco. Más allá de la fascinación de la ley, del deseo del deseo del Estado, hay un mundo de la vida por trastornar e intervenir, y así, toda una pluralidad de formas de vida que cabe resguardar, alentar y reconocer.

Bibliografía

- Butler, Judith (2001a). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México DF. Paidós-UNAM.
- Butler, Judith (2001b). *El grito de Antígona*. Barcelona. El Roure.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires. Paidós.
- Butler, Judith (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid. Síntesis.
- Butler, Judith (2009). "Cambio de sujeto: la política de la resignificación radical de Judith Butler", en Casale, Rolando y Chiachio, Cecilia (comp.) *Máscaras del deseo. Una lectura del deseo en Judith Butler*. Buenos Aires. Catálogos.
- Burgos, Elvira (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid. Machado.
- Soto Moreno, Erika (2010). "El grito de Antígona. En torno a los límites de la comunidad". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. N° 43. Julio-diciembre 2010: 503-518.



I COLOQUIO INTERNACIONAL
SABERES CONTEMPORÁNEOS DESDE LA DIVERSIDAD SEXUAL: TEORÍA, CRÍTICA, PRAXIS
28 Y 29 DE JUNIO DE 2012 - FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTES (UNR) - ROSARIO



PONENCIAS



Matrices de deseo, posiciones subjetivas y el Estado

Kai Allen
Fulbright Research Fellow – UNR

En Argentina durante los últimos dos años, las sanciones de leyes en base a los esfuerzos de la militancia sexopolítica han contribuido a un cambio en el registro imaginario socio-político, es decir, en el registro a través del cual los sujetos están contruidos y nombrados como sujetos de derecho frente al Estado. Estas sanciones refieren a la Ley de matrimonio igualitario de julio de 2010, la Ley de Identidad de Género de mayo de este año y el proyecto de ley, actualmente en comisiones en la provincia de Santa Fe, que “busca garantizar un piso para la inserción laboral de las personas trans que les permita comenzar a transitar el camino de la inclusión en el ámbito laboral estatal”⁵ (Diario UNO, Santa Fe, versión *online*).

Sin embargo, desde las discusiones elaboradas por activistas de la sexopolítica, estos hechos socio-jurídicos que resultan en las producciones de sujetos reconocidos y reconocibles frente al Estado (Butler 2009: 6) han dejado mucho por desear (Castelli 2011; Mattio 2012: 1). Esta *falta* de las leyes a responder a las demandas de los sujetos del movimiento sexopolítico está sostenido en que el sujeto se vuelve *reconocible* según el Estado, en la medida en que dicho sujeto “desea el deseo del Estado” (Butler 2006: 167), dejando fuera del plano de inteligibilidad los sujetos los cuales construyen sus deseos fuera de dicho discurso de legitimización.

Entonces, los sujetos reconocibles/no reconocibles, en palabras de Butler, se articulan como sujetos de deseo, es decir, como *sujetos deseantes*,

⁵ Este proyecto de ley comprende establecer que:

el Estado provincial, sus organismos descentralizados o autárquicos, los entes públicos no estatales y las empresas del Estado provincial, están obligados a ocupar personas travestis, transexuales y transgénero, que reúnan condiciones de idoneidad para el cargo, en proporción no inferior al uno por ciento de la totalidad del personal por cada ente. (Diario UNO Sante Fe online).



concepto enmarcado a través de la trayectoria del psicoanálisis lacaniano. Es mi intención en este trabajo subrayar los distintos planos de deseo y de falta con respecto a la relación entre los sujetos del movimiento sexopolítico en Argentina y el Estado desde argumentos ofrecidos por Butler, Zizek y Lacan. Este análisis implica destacar dos instancias de estos sujetos.

La primera instancia refiere al **sujeto de la militancia sexopolítica** con respecto a la Ley, es decir, en el plano donde el sujeto se configura como reconocible en la medida en que sus deseos políticos se articulan como significantes del deseo del Estado. La segunda instancia refiere al **sujeto de la subjetividad, en el sentido lacaniano**, este sujeto deseante que, habiendo sido posicionado como 'reconocible' ante el Estado desde su valor como significativo político, tiene que enfrentar el aspecto fundamentalmente fantasmática y vacía de esta constitución.

Me interesa además reflexionar sobre la noción de implementar el psicoanálisis como herramienta crítica en la consideración de los dinámicos de subjetividad en el movimiento sexopolítico y así examinar la metodología teórica de este trabajo. Así, intentaré examinar las posibilidades del psicoanálisis como herramienta para interpelar la política, una función que ha sido forcluido⁶ por la significación del psicoanálisis como un discurso de lo privado, un campo separado estructuralmente de lo social y entonces, de la política. Esta forclusión del psicoanálisis como herramienta en discusiones con la política se pone aún más en tensión cuando los dinámicos políticos en cuestión refieren específicamente a los de la sexopolítica. Esta tensión se produce por la ubicación del psicoanálisis, en términos simbólicos y discursivos, como significativo central del dispositivo de la sexualidad (Foucault 1977: 63, 67), en la medida en que su teoría y aplicación clínica ha funcionado como herramienta heteronormalizadora, en la producción, control y forclusión de cuerpos, géneros, posiciones sociales y sexuales del dominio de la inteligibilidad. A partir de esto me surge la siguiente pregunta: ¿cuáles son las

⁶ El término forclusión, presentado por primera vez en El Seminario 3 de Lacan, *La Psicosis*, en 1964, puede ser leído como la exclusión forzada de un significante del orden simbólico. Este significante, según Lacan, volverá en el registro de lo real, real entendida no como realidad, sino lo que escapa significación. El sociólogo Javier Sáez, en un capítulo de su libro *Teoría Queer y Psicoanálisis* (2004) aplicará este término a la función política de psicoanálisis.



posibilidades de re-significar el psicoanálisis como una herramienta de interpelación política?

El deseo político: sujetos militantes y la Ley: el caso de la Ley de Matrimonio Igualitario

La antropóloga Rosario Castelli (GLEFAS/UBA) en su trabajo sobre la función, impacto y el alcance de la Ley de Matrimonio Igualitario (julio, 2010) en responder a los *deseos* de los sujetos militantes del movimiento sexopolítico, ofrece un análisis de la sanción de dicha ley, articulando varios de los puntos sobresalientes en el discurso del activismo sexopolítico al nivel internacional desde los años '70. Un punto clave de dicho discurso es la crítica de la función 'asimilacionista' y heteronormalizadora de una Ley de matrimonio igualitario.

Dicha autora cita a Paula Ettelbrick, lesbiana feminista activista por los derechos civiles en Estados Unidos de los años '80, quien argumenta que

el matrimonio es una institución construida desde el sistema patriarcal (*léase también heteronormativo*)⁷, que valida un solo tipo de relaciones por sobre el resto y que de ninguna forma es el camino hacia la liberación. Todo el trabajo que la comunidad lesbiana y gay ha realizado para sentar en las bases que revolucionaran los puntos de vista de la sociedad en torno a la familia queda subsumido a una asimilación forzada al discurso convencional (*léase también hegemónica*). (Ettelbrick 1989: 223)

Como ya he mencionado anteriormente, Butler aborda esta función heteronormalizadora de la Ley de Matrimonio desde el discurso sobre el deseo. Afirma que el matrimonio gay puede ser una forma de "desear el deseo del Estado" (Butler 2006: 167). En su lectura de Butler, Eduardo Mattio subraya que esta formulación del deseo

de ser reconocido por la burocracia estatal instituye un dilema difícil de saldar: por una parte, vivir al margen del reconocimiento estatal supone consecuencias dolorosas en diversos planos, pero por otra, esta exigencia puede instituir o reinstalar ingratas formas de jerarquía. (Mattio 2012: 4)

⁷ Las palabras entre paréntesis vienen de mi interpretación, como autora, de los términos utilizados por Ettelbrick.



Por lo tanto, ser legitimado por el Estado conlleva entrar en los términos de legitimación que éste ofrece y encontrarse con que el sentido público y reconocible de la persona depende fundamentalmente del discurso de dicha legitimación. Por lo tanto, los deseos políticos del sujeto militante que no reflejan este movimiento a desear el deseo del Estado quedan fuera de posibilidades de reconocimiento, rechazados del campo de inteligibilidad.

Además de criticar la función heteronormalizadora de la ley de matrimonio igualitario, Castelli indica su invisibilización de otras metas, es decir, otros destinos de deseo de los sujetos militantes del movimiento sexopolítico. Estos deseos incluyen la articulación necesaria entre la sexualidad y otros aspectos de la constitución del sujeto social (clase, raza), la fomentación de esfuerzos y presión política con otros sujetos en la lucha sexopolítica (es decir con activistas travestis, transexuales e intersex) cuya relación con los beneficios de la ley de matrimonio es limitada sino inexistente (Flores 2010), y la validación de otras formas de vivir y de relacionarse, las cuales se establecen y se entretajan por matrices sociales y sexo-afectivos no constituidas por el lazo de matrimonio ni por el contexto de la 'familia' convencional (Castelli 2011: 15).

Desde este posicionamiento antropológico, entonces, podemos identificar articulaciones de los *deseos* políticos de los sujetos militantes, *deseos* que quedan invisibilizados, ignorados, *no reconocidos* y *no reconocibles* por la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario. Por lo tanto, tenemos que preguntar, ¿quiénes son los sujetos que se vuelven *reconocidos* y *reconocibles* como sujetos de derecho ante la Ley a posteriori de la sanción de dicha ley? Según Castelli y los activistas que cita, los que quedan legitimados como sujetos de derecho ante la ley de matrimonio son los que presentan una cierta subjetividad con respecto a las intersecciones de su clase, raza, manera de relacionarse y formar vínculos, y encima de todo, los que, por buscar y optar por ser legitimado por el Estado, "desean el deseo del Estado". Los sujetos que articulan sus deseos por fuera de este discurso de legitimación se constituyen como sujetos de deseo en la falta, en la tachadura del Gran Otro, es decir, la *Ley*. Quedan afuera del registro simbólico, fuera del campo de inteligibilidad.



Cuando refiero a la falta, a la tachadura en la Ley como un Gran Otro (A), refiero a la inhabilidad de la Ley de responder a los deseos políticos del sujeto de la militancia en la medida en que estos deseos no se articulan como formas de desear el deseo del Estado y, en sí, representan los sitios de no significación. Para situar el sujeto de la militancia, los deseos políticos de dicho sujeto que no reiteran el deseo del deseo del Estado (por ejemplo, aquellos mencionados por Castelli en su crítica de la Ley de Matrimonio) y la inhabilidad de la Ley de responder a la demanda que exterioriza estos deseos, podemos leer desde la siguiente fórmula ofrecido por Lacan en el Seminario 10 sobre la angustia:

$$\begin{array}{ccc} S & | & A & \text{goce} \\ \hline a & & \cancel{A} & \text{angustia} \\ \hline \$ & & & \text{deseo} \end{array}$$

En el primer plano, nos encontramos con el sujeto y el gran Otro (Estado/Ley) en la medida en que ninguno de los dos ha sido atravesado por el deseo, ni el deseo del Estado por regular el deseo del sujeto (a través del cual podría producir sujetos 'reconocidos/reconocibles'), ni los deseos políticos del sujeto de la militancia (ni aquellos a través de los cuales el sujeto pediría volverse reconocible/reconocido por el Estado ni los que mantendría al sujeto fuera del campo de inteligibilidad).

Otra manera de leerlo es que, en el primer plano, nos encontramos con el sujeto y el Otro como completos, pero desvinculados por esta misma idea de unidad, es decir que cada uno parece ser un 'todo' en sí. En este plano, imposible, no hay deseo y entonces no hay articulación posible entre el sujeto de la militancia y el Estado. Sin embargo, en el segundo plano, nos encontramos con el objeto *a*, entendido como causa de deseo, o el significante que ubica el deseo (los deseos) en el lugar de la falta, producido por la



pregunta del sujeto al Otro: ¿Qué quiere de mí? En el momento en que el sujeto de la militancia demanda del Estado el reconocimiento de su(s) deseo(s) -y aquí referimos a los deseos políticos del sujeto de la militancia, los que volvería el sujeto reconocible y, alternativamente, los que no- se produce una falta que puede verse en la forma de interrogación. Nos muestra, por lo tanto, que donde hay pregunta, hay deseo y que si hay deseo, es porque existe una falta. Allí donde el sujeto militante pregunta al Otro, está preguntando sobre su propio deseo, incluso, le exige un reconocimiento. Es justa esta falta, la que propicia el discurso entre el Estado y el sujeto de la militancia, es en este punto donde convergen los deseos, el deseo de la Ley y los deseos que no reiteran el deseo del deseo del Estado. Así, el deseo de la subjetividad es representado dentro de la militancia. Es justamente la falta de respuesta posible desde el Estado a los deseos articulados por Castelli, la que reitera el poder del discurso socio-político en la producción de sujetos reconocibles/reconocidos y entonces, en deseos políticos reconocibles/reconocidos.

El deseo del sujeto lacaniano: más allá que el significante político

Los deseos del sujeto de la militancia sexopolítica, (es decir, esta primera instancia del sujeto donde es construido como reconocible o no reconocible ante la ley, la Ley según los términos de su deseo), se dirigen en el plano socio-jurídico y pasan por el Estado desde y hacia la falta en el gran Otro. En esta instancia, el sujeto existe en su contexto como militante de la sexopolítica, que su posición como sujeto es definido por un significante político, como podemos leer desde Žižek, en su análisis de la noción de ideología de Althusser y de los registros simbólico y real de Lacan (Butler 1993: 190). Según Žižek, las categorías 'identidad,' es decir la identidad del sujeto como 'militante sexopolítica' o cualquier construcción identitaria (gay, lesbiana, trans, mujer, etc.), contextualizado como significante político, siempre es un sitio de promesa fantasmática y de desilusión. Desde la performatividad, Butler revisa (y en seguida interpela) la propuesta de Žižek con respecto a la identidad y el discurso político:

Los significantes políticos, especialmente los que designan posiciones del sujeto, no son descriptivos; es decir, no representan las colectividades pre-dadas, en



cambio, son signos vacíos, los cuales llegan a sostener varias formas de investidura fantasmática. Ningún significante puede ser radicalmente representativo, porque cada significante es el sitio de un *meconnaisance* perpetua en que produce la expectativa de una unidad, un reconocimiento total y final que nunca puede ser logrado. (Butler 1993: 191)

Es aquí donde podemos considerar la segunda instancia del sujeto que mencioné anteriormente, el sujeto desde la perspectiva de Lacan, un sujeto deseante pero dividido en la medida que está obligado a pasar por al Gran Otro, al establecer el reconocimiento de su deseo. Desde Butler, podemos leer que este Gran Otro es capaz de legitimar al sujeto en la medida de que su deseo se corresponde, en primer lugar, a un significante político ya identificable en el registro simbólico (una chica trans, un hombre trans, un gay, una lesbiana) y en segundo lugar, que este deseo puede ser modificado para encarnar el deseo del Estado (un hombre trans “que inscribe en su DNI el nombre que ha elegido al migrar de sexo o de género” [Mattio 2012: 1], una lesbiana que se casa, etc.) sin preguntarse por el aspecto parcial de este reconocimiento. Butler se pregunta:

¿Hay formas de sexualidad para las cuales no hay vocabulario adecuado, precisamente porque las lógicas de poder que determinan cómo pensamos sobre el deseo, la orientación, los actos sexuales y los placeres no admiten ciertas formas de sexualidad? (Butler 2009: 6)

Entonces, estas sexualidades, cuerpos, deseos y posiciones subjetivas para los cuales no hay vocabulario adecuado, es decir, los que no son simbolizables según los significantes políticos admitidos por las lógicas de poder, no son inteligibles para la Ley y, por lo tanto, no son reconocibles. Quedan en el registro de lo real, sin significación posible, un registro constituido por la falta en el Gran Otro.

El psicoanálisis y la política

Después de haber considerado el *deseo*, desde la teoría psicoanalítica, como constitutivo en la relación entre el sujeto y la *Ley*, me interesa reflexionar sobre la utilización de la teoría psicoanalítica en este trabajo y así considerar las posibilidades del psicoanálisis como una herramienta de incidencia política.



La desvinculación entre el psicoanálisis y la política, señalada en la separación tradicional que hace el psicoanálisis entre lo público y lo privado, se encuentra en las afirmaciones de la teórica y militante queer Marie-Hélène Bourcier, quien define el “armario psicoanalítico.” Bourcier sostiene que el psicoanálisis es:

un régimen que vacía toda dimensión social y política, en el marco de una economía cerrada que deja al individuo aislado en una relación paciente-expertos. Se aprecia aquí la gran diferencia que hay entre el armario psicoanalítico y una cultura sexual... que se ha convertido en un espacio de transmisión de aprendizaje y no un lugar de repetición secreta de las alienaciones. (2001: 90)

Desde Bourcier, podemos leer al psicoanálisis como un campo aislado de los cambios en lo social y lo socio-jurídico, como un espacio que quisiera abordar los dinámicos de la subjetividad solamente desde el aparato psíquico del sujeto, el cual sería definido por la relación constitutiva de este sujeto con respecto a las etapas estructuralistas (el complejo de Edipo, la castración) y desde una base universalizada con respecto a la saga familiar. Sin embargo, desde la propia teoría de Lacan, se ofrece la posibilidad de desarrollar otro vertiente de lo político, el cual ha sido articulado por Javier Sáez, sociólogo y especialista en psicoanálisis, como “la relación del análisis con los ideales que genera el poder, la relación de la moral y la política” (2004: 178).

Implementando el análisis de Lacan ofrecido en el Seminario 7 *La ética del psicoanálisis* respecto a la relación entre el psicoanálisis y la política, Sáez critica el discurso de la ética de la política moderna, aquel que produce sujetos de ‘bienes’ (2004: 180), es decir, sujetos reconocibles por el Estado según sus propios términos, en la medida en que la producción de sujetos reconocibles depende de la forclusión del deseo del sujeto. El autor reconoce que la ética de la política moderna “explota el deseo del sujeto, lo usa para sus fines, que es a él al que dirige sus promesas, pero lo forcluye porque de la estructura del deseo, nada quiere saber; además no le conviene porque entonces sería su fin” (2004: 180). La idea de la forclusión es algo que ya hemos desarrollado en dos instancias topológicas del sujeto de la militancia sexopolítica. Por otro lado, Sáez afirma que el psicoanálisis funciona a través de otra ética, una ética en servicio del deseo del sujeto, una ética que “no busca gobernar el plus de goce de cada sujeto, sino elucidarlo” (2004: 181), es decir, ofrecer al sujeto la



posibilidad de preguntar por el saber respecto a su propio deseo. El sociólogo español apunta lo siguiente:

El deseo del sujeto no es algo colectivizable. Mientras que el discurso político busca hacer funcionar un 'para todos,' el discurso del psicoanálisis apunta a... lo imposible de universalizar. Esto imposible de universalizar- lo real en juego en cada discurso- es lo que para el político resulta insoportable en tanto que lo que quiere es gobernar, gobernarlo todo. (2004: 181)

Entonces, desde esta lectura de la ética del psicoanálisis ofrecido por Lacan y citado por Sáez, podemos entender porque el psicoanálisis ha sido forcluido como herramienta simbólica en servicio a la interpelación del discurso político. En su intención de ofrecer al sujeto la posibilidad de preguntar por su propio deseo, el psicoanálisis establece su incidencia política, la cual amenaza el poder del discurso del Estado. El deseo subjetivo no tiene lugar en el discurso político, en su mecanización de producir y legitimar sujetos que “desean el deseo del Estado,” para volver al argumento de Butler, y así controlar cuáles sujetos deseantes (y cuáles formas de desear) serán reconocidos/reconocibles. La incidencia política del psicoanálisis se sostiene, entonces, en ofrecer al sujeto, en todas sus instancias, momentos, y planos topológicos que se entretejen, fluyen, y circulen sin centro posible, en ofrecer a este sujeto líneas de fuga. Desde el psicoanálisis, aparece la pregunta, hermosamente espantosa que subraya la inestabilidad de los significantes y las estructuras, la pregunta que conlleva indicaciones de las posibilidades de resignificación: “¿Ha actuado usted en conformidad con el deseo que lo habita?”.

Bibliografía:

Bourcier, Marie-Hélène (2001). *Queer Zones*. Amsterdam. Poches.

Butler, Judith (1993). *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. New York. Routledge.

Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona. Paidós.

Butler, Judith (2009). “Performatividad, precariedad y políticas sexuales”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. Volumen 4, nro. 3, septiembre-diciembre.



Castelli, Rosario (2011). "No señor, no me casaré, estoy enamorada pero de otra mujer". *La antropología interpelada: nuevas configuraciones político-culturales en América Latina, X Congreso Argentina de Antropología Social*. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

Diario Uno Santa Fe (En línea): *Proponen un cupo en el Estado para el empleo de personas trans*. Domingo 17 de junio de 2012, en <http://www.unosantafe.com.ar/santafe/Proponen-un-cupo-en-el-Estado-para-el-empleo-de-personas-trans-20120617-0020.html>.

Ettelbrick, Paula (2009). "¿Desde cuándo el matrimonio es camino hacia la liberación?", en Mérida, Jiménez (Ed.) *Manifiestos gays, lesbianos y queer*. Barcelona. Icaria.

Flores, Valeria (2010) (En línea): *Entre capturas y clausuras, los límites del reconocimiento. Reflexiones en torno al matrimonio 'gay'*. 10 de julio de 2010 en <http://escritoshereticos.blogspot.com.ar/2010/07/entre-clausuras-y-capturas-reflexiones.html>.

Foucault, Michel (1977). *La historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Madrid. Siglo XXI.

Lacan, Jacques (1984). *El Seminario. Libro 3, Las psicosis*. Barcelona. Paidós.

Lacan, Jacques (1988). *El Seminario. Libro 7, La ética del psicoanálisis*. Barcelona. Paidós.

Lacan, Jacques (2006). *El Seminario. Libro 10, La Angustia*. Barcelona. Paidós.

Mattio, Eduardo (2012). *Precariedad, ontología social y violencia estatal*. Córdoba.

Sáez, Javier (2004). *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid. Editorial Síntesis.⁸



Fugas de Identidad

Liberación y límites de libertad

Federico Abib
PUDS - UNR
abibfederico@gmail.com

Introducción

Los autores reunidos en la llamada “izquierda lacaniana” coinciden en definir la promesa como aquello que viene a ocupar el lugar en el que los discursos fallan. La política, así como nuestras identidades, representan para estos una promesa itinerante. Ésta es una proposición común a ciertos recortes dentro de la academia contemporánea que inspira el título de este escrito. Pretendo encontrar una trayectoria para este texto, y para el recuento de las experiencias relatadas, dentro de dos operaciones discursivas específicas: a) la crítica a la categoría de identidad incluida en los proyectos de democracia radical vehiculizados en las obras de Laclau, Butler y Žižek; y b) la arqueología que engarza la escritura de Foucault, Deleuze y Guattari en la destotalización de ficciones que funcionan como verdad.

Dentro de la primera operación teórica, la problematización identitaria es troquelada desde la crítica a los tropos filosóficos de universalidad y particularidad. Organizadas como principios que han recortado los proyectos políticos más generales e íntimos, desde las diferentes posibilidades de subversión hasta las revoluciones más amplias. Los autores llegan a conclusiones paralelas, entendiendo la dialéctica entre ambas en tanto ficción funcional a modos específicos de entender las direcciones de poder cuya reproducción contribuye a perpetuar condiciones de opresión, precariedad y segregación en la base de la definición de comunidades humanas. Ante esto, sus propuestas oscilan sobre la redefinición de nuestras relaciones con las estrategias derivadas de tal categorización de lo universal y lo particular; por ejemplo: en vocabulario de Žižek se insistirá en conservar lo universal como una promesa y no



como ideal que habría que encarnar o que podría hallarse encarnado en seres humanos particulares; E. Laclau se ocupará de deconstruir la universalidad describiendo su funcionamiento por vías de la lógica de la hegemonía insistiendo en la contingencia de los significantes vacíos que la reifican; por su parte J. Butler, en su relectura de la construcción de la categoría de universalidad, llegará a entenderla, siguiendo a Laclau, como un significante político que ofrece el espacio para la agencia en tanto contradicción performativa (Butler 2000).

La arqueología de la utopía, en particular la que sostiene la irrupción revolucionaria, es otro de los tropos filosóficos predilectos en ésta primera operación. Existe un acuerdo en dichos autores al presentar las utopías afectadas por un deterioro intelectual obsecuente en concebirla como el horizonte inmediato de la arena política, siempre postergado y escurridizo; y una reivindicación de su potencial teórico en tanto coyuntura inmanente a la praxis política. En palabras de Žižek:

la revolución no puede experimentarse como una privación presente que tenemos que soportar por la felicidad y la libertad de las generaciones futuras, sino como la urgencia actual sobre la cual esta felicidad y libertad futuras ya han proyectado su sombra - allí, ya somos libres mientras luchamos por nuestra libertad. Ya somos felices al luchar por la felicidad, no importa cuán difíciles sean las circunstancias. (2004)

Diversidad sexo-genérica: la identidad teatral

Para obligar un punto de partida, insistiré en los fines anatomopolíticos de las trayectorias descritas en tanto buscan mostrar la puesta a punto de un marco de referencia cuyos objetivos explícitos son hacer pensable como posibles las vidas y los cuerpos que, por nuestras redes de inteligibilidad cultural, aparecen como ilegítimas (Butler 2002). Ambas desplegadas en un diálogo constante entre recorridos teóricos y praxis militante, la primera resulta de la participación en VOX Asociación Civil; una organización no gubernamental de la ciudad de Rosario, cuyos objetivos se resumen en la visibilización de sexualidades diversas y la lucha por la reivindicación de sus derechos civiles, con más de diez años de trabajo y reconocida públicamente. La segunda reseña los trabajos territoriales realizados en comunidades de pueblos originarios de la misma ciudad.

El devenir de las experiencias trabajadas aquí puede caracterizarse como un vaivén subvertido entre teoría y práctica. Mientras que el vínculo entre ambas dentro de la experiencia en los espacios de diversidad sexual puede representarse como un camino que recorría la teoría para reflexionar sobre los acontecimientos; en las



instancias de trabajo con los espacios de pueblos originarios la materialidad de la práctica friccionaba la teoría para extender sus márgenes de inteligibilidad.

Entre otras estrategias de lucha, la organización VOX brinda espacios de reflexión y acción para jóvenes de entre 15 y 25 años. Si bien el antagonismo entre identidades subalternas y Estado constituye la superficie de emergencia de esta agrupación, no es este el escenario en que se resuelve el devenir de los cuerpos que la transitan, puesto que

ninguno/a de nosotros/as vive del reconocimiento meramente nominal que pueda brindarnos el Estado, es preciso recordar que aun cuando se reconozcan ciertos derechos a las minorías sexo-genéricas no por ello se ve desarticulado el horizonte simbólico represivo, discriminatorio, trans-lesbohomofóbico en el que vivimos. (Mattoo 2010)

Los recorridos teóricos que acompañaron mi incursión en el campo de la diversidad sexo-genérica fueron dibujando como horizonte de trabajo una lucha por las identidades que no se resolvía solamente en la creación de leyes o privilegios civiles. Con más urgencia se instalaba la demanda de acompañar a los jóvenes en el proceso de construcción de identidad que los avatares de una sexualidad disidente acarrearaban.

Dado nuestros órdenes simbólicos, derivados de una heterosexualidad obligatoria, quienes no sostengan la necesidad entre genitalidad, sexo, cuerpo y deseo, están condenados – por las características confesionales de nuestros dispositivos de sexualidad – a lo que Eve Sedgwick teorizó bajo la proposición “salida del armario”, y que David Halperin bien reseña bajo la forma de una contradicción imposible de sortear, categorías que aspiran a describir las características opresivas que implican la construcción de una identidad sexo-genérica disidente.

La producción teórica derivada de la lucha lesbo-feminista ha visibilizado, como uno de los frentes de batalla principales, la desigual distribución del capital simbólico de la cultura occidental en función de una matriz heterosexual con la cual designan “la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos” (Butler 2007). La autora parte de la idea de

«contrato heterosexual» de Monique Wittig y, en menor grado, de la idea de «heterosexualidad obligatoria» de Adrienne Rich para describir un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad. (2007: 292)



Esta obligatoriedad de la heterosexualidad permite ubicar políticamente, como su reverso constitutivo, un amplio espectro de prácticas sexo-identitarias que a nivel local han sido teorizadas como “diversidad sexual” y por el cual se entiende el

campo de prácticas, identidades y relaciones que no se ajustan y/o que desafían lo que llamamos heteronormatividad. Por este término entendemos al principio organizador del orden de relaciones sociales, política, institucional y culturalmente reproducido, que hace de la heterosexualidad reproductiva el parámetro desde el cual juzgar (aceptar, condenar) la inmensa variedad de prácticas, identidades y relaciones sexuales, afectivas y amorosas existentes: lesbianas y gays que, con sus especificidades, se apartan del patrón de heterosexualidad; las y los trans cuya identidad y expresión de género cuestionan de hecho los cánones binarios; la emergencia de las reivindicaciones intersex, que muestra hasta qué punto género y biología se entremezclan –produciendo sufrimiento evitable–; y una larga lista de etcéteras que incluye las heterosexualidades diferenciadas por género, edad y clase (pero no solamente) que de tan naturalizadas han devenido en categoría residual de este tipo de estudios. (Pecheny 2008: 14)

Esta correlación de prácticas e identidades en la teoría contribuye a definir, dentro de nuestros campos de saber, aquellos circuitos de enunciados que funcionan proscribiendo las identidades y prácticas subalternas bajo la categoría de “discursos homofóbicos”. Los mismos

operan estratégicamente por medio de contradicción lógicas, las cuales producen una serie de callejones sin salida cuya función es –de manera incoherente pero efectiva y sistemática- perjudicar las vidas de lesbianas y gays. (Halperin 2007)

Estos puntos ciegos en las biografías de lesbianas, gays y personas trans son ilustrados, en palabras de Halperin, “de manera memorable” en la obra de Sedgwick, ella:

ha mostrado que el closet es el lugar de una contradicción imposible: no puedes estar adentro y no puedes estar fuera. No puedes estar dentro, porque nunca estarás seguro de haber logrado mantener tu homosexualidad en secreto (...) tampoco puedes estar fuera, porque aquellos que alguna vez gozaron del privilegio epistemológico de saber que no sabes que ellos lo saben, se niegan a renunciar a tal privilegio e insisten en construir tu sexualidad como un secreto (...) El closet es el lugar de una contradicción imposible, no obstante, porque cuando sales, es al mismo tiempo demasiado pronto y demasiado tarde. Puedes pensar que es demasiado pronto por la frecuencia con que la afirmación de tu homosexualidad es recibida con un gesto de impaciencia, que puede tomar una forma agresiva -‘¿por qué tienes que refregarnos esto en la cara?’- o, en círculos más refinados, la forma sublimemente urbana del aburrimiento y la indiferencia fingidos (...) cuando sales del closet ya es también demasiado tarde, porque si hubieras sido honesto, habrías salido antes. (Halperin 2007)

La solución propuesta a estos callejones sin salidas al que nos arrojan los discursos instalados por la heterosexualidad obligatoria es abandonar el juego de



falseamiento de la verdad sobre su contenido para pasar al estudio estratégico de las posiciones políticas que habilitan o deshabilitan puntos de resistencia y reformulación discursiva. Sin ánimos de invalidar su potencial revolucionario, es extensa la producción literaria y académica ocupada en deslegitimar/legitimar los contenidos de las proposiciones sobre las que se asientan los discursos homófobos. Según algunos autores, debemos abandonar el juego inútil de refutar fantasías y difamaciones para pasar a diagramar nuestra posición estratégica, la red de credenciales discursivas que hacen posible nuestra emergencia como agentes políticos. Parafraseando a Foucault podría decirse que tanto Sedgwick como Halperin concluirían que sobre la identidad debería operar un pasaje que lleve de su teorización como objeto de conocimiento a su cartografía como efecto de poder (Halperin 2007; Sedgwick, 1990).

Esta breve ubicación de la coyuntura discursiva por la cual la academia ha cartografiado la politización y materialización sexo-genérica debe ahora vincularse con su potencial práctico; habiendo ofrecido como objetivo de mis articulaciones correlacionar teóricamente los márgenes de libertad y liberación que ofrecen los espacios de reivindicación identitaria, es urgente que el encuadre teórico esbozado en los últimos tres párrafos sea consecutivo con los posibilidades anatomopolíticas que vehiculizan.

Siendo evidente el corte normativo con que opera la heterosexualidad obligatoria es oportuno destacar el carácter paradójico con el cual nos relacionamos en tanto cuerpos producidos por dicha matriz normativa. Tal como afirma Butler, enfrentamos el hecho de que

aunque necesitamos normas para vivir y para vivir bien, y para saber en qué dirección debería transformarse nuestro mundo social, también estamos constreñidos por normas que a veces nos violentan y a las que debemos oponernos por razones de justicia social. (2006)

Tal afirmación es eco del recurso a la obra foucaultiana que caracteriza los giros del trabajo de Butler.

Ella misma ha reconocido el carácter productivo y de posibilidad con el que Foucault describe las mallas que historiza, y como este último ha corroborado que a fin de cuentas, más allá del poder, su foco de interés ha sido siempre el sujeto en tanto individuo:

Hay dos significados de la palabra sujeto; sujeto a otro por control y dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye al sujeto. (Foucault 1979)



Nótese ahora las resonancias entre esta forma de conceptualizar al sujeto y nuestras relaciones con la normatividad y la normalización esbozadas por Butler:

(...) la normatividad tiene un doble sentido. Por una parte se refiere a los propósitos y a las aspiraciones que nos guían, los preceptos por los cuales estamos obligados a actuar o hablar el uno al otro, las presuposiciones que se manifiestan habitualmente, mediante las cuales nos orientamos y que orientan nuestras acciones. Por otra parte, la normatividad, se refiere al proceso de normalización, a la forma en que ciertas normas, ideas e ideales dominan la vida incorporada y proporcionan los criterios coercitivos (...) que rige la vida 'inteligible' (...) la normalización y la normatividad están relacionadas. Dado que puede ser que cuando intentamos hallar un lazo en común hablamos a cerca de lo que nos une como humanos, de nuestras formas de habla o de pensamiento, quizá no podemos evitar recurrir a relaciones sociales instituidas que han sido formadas en el tiempo y que nos proporcionan un sentido de lo 'común' a partir de la exclusión de aquellas vidas que no encajan con la norma. En este sentido vemos la 'norma' como aquello que nos ata, pero también vemos cómo la 'norma' únicamente crea la unidad a través de una estrategia de exclusión. (2006)

Ubicados estos marcos, quisiera insistir en la tensión agonística que constituye el espacio en el cual tiene cabida la construcción de nuestra identidad –y nuestra existencia sexo-genérica. Si a un nivel comunitario, la relación de producción que incumbe a la norma es paradójica en tanto sus lógicas nos brindan un sentido de comunidad a través de mecanismos específicos de exclusión y alteridad; al nivel de nuestra vida incorporada, la normalización dentro de los contextos de comunidades de diversidad sexual, nos constituye en la exigencia de autoafirmarnos como la alteridad de la matriz heterosexual.

Nuestra identidad deviene la superficie de negociación en la que teóricamente se resuelve la dialéctica entre construir una identidad y traducir los límites simbólicos de nuestros marcos de inteligibilidad cultural; estamos condenados a encontrar dentro de dichos márgenes los términos por los cuales sortear una libertad, y más aun, una vida posible. En este sentido, Butler reflexiona que

a veces las condiciones para conformarse a la norma son las mismas que las condiciones para resistirla. Cuando la norma aparece tanto para garantizar como para amenazar la supervivencia social (es lo que necesitas para vivir y, al mismo tiempo, es lo que, si lo vives, amenaza con borrar), entonces conformarse y resistir se convierten en una relación compuesta y paradójica con la norma, una forma de sufrimiento y un lugar potencial para la politización. Así, la cuestión de cómo se incorpora la norma a menudo se enlaza con la cuestión de la supervivencia, de si la vida misma será posible. (2006)

El proyecto político que se deriva tanto de la obra Butler como de la de Laclau y de Žižek insiste en un llamamiento a la transformación democrática radical por vías de



una traducción cultural de las categorías fundamentales que organizan nuestra vida social –la política, la libertad, la justicia, la igualdad, la humanidad, la identidad, la raza, el sexo, el género, incluso la categoría de vida– tendiente a expandir su flexibilidad de modo tal que resulten más incluyentes y sensibles a la multiplicidad de comunidades existentes. Las tres lógicas que se entretajan en el proyecto de democracia radical –de la performatividad (Butler; 2002) de la fantasía ideológica (Žižek; 2003) y de la hegemonía política (Mouffe; 1987)– resultan una caja de herramientas valorable para cartografiar las trayectorias por las que se incorpora la identidad, no sólo en sus caracteres opresivos, sino en tanto afirmación política y agenciamiento corporal.

La traducción de los puntos nodales que hacen a nuestra red de inteligibilidad cultural se vuelve agonística cuando nos enfrentamos a su matriz ejecutora, es decir, los cuerpos en los cuales dicho proyecto político de traducción cultural deviene la cartografía que releva las estrategias por las cuales algunos encontramos los términos para habitar un género, un sexo, una raza, una vida, haciendo de la red de poder que nos produce como oprimidos el capital cultural que nos permite pensarnos como seres posibles y como vidas vivibles.

En términos discursivos, esta agonía incorporada es bien fotografiada por J. Butler cuando afirma que

para ser oprimido se debe primero ser inteligible. Darse cuenta de que se es fundamentalmente ininteligible (es más, que las leyes de la cultura y del lenguaje te consideran una imposibilidad) es darse cuenta de que todavía no se ha logrado el acceso a lo humano. Es hallarse en la situación de hablar siempre como si se fuera humano pero con la sensación de que no se es humano. Es darse cuenta de que el propio lenguaje es hueco y que no se va a alcanzar ningún reconocimiento porque las normas mediante las cuales se da el reconocimiento no están a favor de uno mismo. (2006)

Esta tensión entre la politización de la identidad como estrategia para la traducción de los márgenes simbólicos que hacen pensable una vida como posible, y la incorporación de una identidad en los términos opresivos que troquelan el hábitat de los cuerpos de la diversidad sexo-genérica, aparecieron consolidando el espacio en el que se resuelve la sociabilidad entre los integrantes de la organización. La polarización entre traducción cultural y distribución material de los recursos simbólicos obligaba, en lo inmediato, a deconstruir la identidad precozmente ensamblada para así politizarla.

En este mapa, las actividades semanales que convocaban a los jóvenes dentro de la organización, emergían como el espacio difuso para la fuga del dispositivo de identidad cartografiado. Los talleres, las lecturas, la planificación de intervenciones públicas, representaban líneas materialmente subversivas tanto para la exigencia política de visibilizar modelos identitarios subalternos como para los márgenes



opresivos que deslegitimaban la habitabilidad de identidades sexo-genéricas no heteronormativas. El potencial subversivo de la cotidianidad de los grupos no estaba representado por una panacea de nuevas performances identitarias enfrentada a un radicalismo estricto frente a los discursos homófobos, sino por la circulación no-normativa y fantaseada de significados culturales entre ambos campos de saberes que daban lugar a la singularidad de cada *identidad*.

El carácter teatral y paródico de estas innovaciones culturales asumía un rol fundamental y vital para los jóvenes partícipes si tenemos en cuenta las reflexiones de Butler sobre la fantasía, ya que

es importante indicar que la lucha por la supervivencia no puede realmente separarse de la vida cultural de la fantasía. La fantasía es lo que nos permite imaginarnos a nosotros mismos y a otros de una forma diferente. La fantasía es lo que establece que lo posible puede exceder a lo real; la fantasía señala una dirección, señala hacia otra posibilidad, y cuando esta otra posibilidad está incorporada, entonces la hace propia. (...) El pensar sobre una vida posible es un lujo sólo para aquellos que ya saben que son posibles. Para aquellos que todavía están tratando de convertirse en posibles, esa posibilidad es una necesidad. (2006)

En este sentido, los enunciados heteronormativos, hegemónicos y homófobos junto a los enunciados contra-hegemónicos del discurso de la diversidad sexual aparecían integrados en las fantasías de dominio (Žižek, 2003) y las ficciones de verdad (Foucault, 1979) que troquelan la vida de estos espacios y sus miembros.

Podría afirmarse que la identidad emergía como el locus corpóreo de significados culturales tanto recibidos como innovados. Y en este contexto "identidad" pasaba a significar un proceso corpóreo de interpretación cultural dentro de una red de normas culturales profundamente antagónicas (Butler 1990). El imaginario que cubre a una femineidad y una masculinidad hegemónica surgían digeridos en el grupo como el soporte discursivo de las prácticas, los habitus y las performances singulares y grupales.



Pueblos Originarios: la identidad espiritual

La instancia que inauguró esta práctica territorial contenía al mismo tiempo, como horizonte de posibilidad, los límites del alcance de la práctica. Desde el comienzo la experiencia estuvo signada por acercarnos al manejo de la caja de herramientas foucaultiana, como explícita la fundamentación del plan de estudio de la cátedra coordinadora:

(...) los aportes del célebre Michel Foucault no se ubican aquí, como agregados complementarios ni como un legado situacional ni mero trasfondo accesorio, sino en un sentido sustantivo y primario, con el objetivo de recuperar de su producción intelectual, aquella red conceptual potencialmente fecunda para la praxis del denominado Discurso Psi (Psicología y Psicoanálisis) en campos laborales donde prima el colectivo social.

La participación territorial tuvo lugar en dos emplazamientos diferentes, la dirección Provincial de Pueblos Originarios y Equidad (DPPOyE) y el asentamiento Qom de la ciudad de Rosario. La dirección general de pueblos originarios y equidad funcionaba desde diciembre de 2008 en el ámbito del Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia de Santa Fe. Tuvo injerencia provincial a través de diferentes acciones de índole político-institucionales como ser la implementación de escolarización bilingüe a través de charlas en escuelas urbanas y rurales, la restitución de territorios a las diferentes comunidades que habitan la provincia, la implementación de la ley de nombre, así como la resolución de conflictos que impliquen a diferentes niveles la vida cotidiana de la población de originarios. Sobre el final de la experiencia, los cambios político-partidarios ocurridos en las gestiones gubernamentales, disolvieron la dirección junto a otras dependencias del Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia siendo ésta relevada en sus funciones por el aun vigente IPAS (Instituto de Pueblos Aborígenes de Santa Fe).

Dentro de este marco, los barrios concurridos estuvieron integrados mayoritariamente por familias que se reconocen Qom, provenientes de las regiones norte de la provincia de Santa Fe, y las provincias de Chaco, Formosa y Santiago del Estero; asentados en la ciudad de Rosario desde hace aproximadamente 35 años, cuando comenzaron las emigraciones, periódicas y limitadas, por diferentes motivos territoriales. En una incipiente descripción material y discursiva vale reseñar que, en principio, conservaron su jerarquía gubernamental, que incluía un cacique y respetaba categorías ligadas a sus leyes de parentescos, a nivel familiar y comunitario. El paso de las décadas, y la interacción con los gobiernos vigentes, facilitaron la mutación hacia una distribución comunitaria que funcionaba en cooperativas, manteniendo en



los caciques la función coordinadora, bajo la figura de referente barrial. Las situaciones de emergencia generadas en la década del 90, que decantan en la crisis del 2001, repercutieron en la utilidad de las cooperativas, llevando a su desuso y consecuente pérdida de matrícula, siendo reemplazadas por distintos templos religiosos, cuya estrategia a remarcar es la obtención de personerías jurídicas para obtener acceso al sistema legal de beneficios (Banco Mundial, Naciones Unidas, gobierno Nacional). Asimismo, producto de esta situación política, emergió en la comunidad la función de la Asamblea como respuesta a la necesidad de diálogo entre las familias, los distintos organismos y agrupaciones partidarias.

Es necesario destacar que los templos de diversos credos han conseguido ocupar un lugar central en la vida cotidiana de la comunidad, nucleando actividades como apoyo escolar, capacitación en oficios, reuniones de asamblea y punto de encuentro comunitario. Por el contrario, la escuela que funciona en el interior del barrio, de acceso público y de enseñanza bilingüe, cuenta con un bajo número de matrículas ya que hombres y mujeres conforman familias tempranamente siguiendo sus costumbres, o bien, con mayor incidencia, las condiciones materiales para la supervivencia obligan a la deserción escolar en pos de la búsqueda de ingresos.

El rizoma político-partidario posible daba cuenta de un triedro de tensiones cuyo terreno se extendía entre la DPPOyE, de dependencia provincial bajo una impronta socialista, en tensión con el INAI que responde al oficialismo nacional y un sector de la comunidad que pertenece a la CCC (Corriente Clasista y Combativa) Dependiente de ésta conjunción, las familias devienen beneficiarias de diferentes planes sociales, entre ellos, Asignación Universal por Hijo, Argentina Trabaja y del Programa de Inclusión Social Sueños Compartidos. No obstante, estas acciones políticas respondían a necesidades que atraviesan el barrio en su totalidad, comunes a otros asentamientos marginales, no siendo específicas a los reclamos de restitución identitaria y cultural foco de las comunidades originarias.

La fundamentación de esta experiencia fue dada, por parte de la DPPOyE, bajo la forma de dos pedidos puntuales: a) un debate ideológico (teórico) cuya meta era la elaboración de categorías conceptuales para pensar las problemáticas abordadas en sus proyectos, con marcada insistencia en aquellas que den cuenta de la construcción de subjetividades; y b) el relevamiento de puntos de intervención en las diferentes comunidades respetando los ejes de trabajo consignados.

Fueron planteados dos ejes, dos líneas: una de propuestas, y en consecuencia, otra de trabajos. Las dos se presentaron en plural, la invitación fue múltiple: teoría y praxis. Por una parte una propuesta de trabajo con intenciones hacia un plan de acción. Por otra parte, un informe que diera cuenta del recorrido ideológico necesario



para su ejecución incluyendo la creación de categorías conceptuales útiles para justificar la ejecución de sus proyectos. Sin embargo, en el diálogo entablado con las comunidades no aparecían, siguiendo dichas expectativas, los ejes planteados por la dirección.

Los emergentes de la incursión barrial supieron resumirse en problemáticas de deserción escolar, programa de viviendas, la historización de las actividades de diferentes grupos de jóvenes militantes, la historia de las cooperativas y su mutación en asambleas, la relación con la vida religiosa, sus leyes de parentesco y filiación, sus mitos. Con el correr de la experiencia aumentó el contraste entre discurso de la dirección y problemáticas esbozadas en la comunidad, ésta distancia fue reclamando para sí el carácter de conflicto material y discursivo. Más importante que la implantación de traductores en el campo jurídico y los usos de la ley de nombres era la necesidad de incluir aquellos en el ámbito educativo.

Este mapa precozmente relevado concordaba con la descripción de la situación indígena dada por el Coordinador del Museo Nacional del Grabado, Guillermo David, en una disertación pública ocupada en articular los ejes políticas públicas, cultura popular y pueblos originarios. Aludiendo a las políticas públicas como "políticas que salvan vidas" (sic), en tanto aparentemente existen palabras, enunciados, que salvan vidas, inmediatamente llamó la atención sobre la indeterminación de la nominación de la cuestión indígena en el momento actual: "No tenemos una palabra precisa para nombrar a nuestros paisanos los indios" (sic). Insistiendo en que nuestro momento presente se caracteriza por un desconocimiento de nuestra alteridad más interior, más íntima, que son las comunidades originarias, afirmaba que los núcleos del problema indígena se cuadran en relación a la tierra y la religión, remarcando la importancia de que en la actualidad se ha dejado de lado el discurso religioso, a saber, "núcleo identitario de la cultura indígena" (sic).

Así mismo, el armazón conceptual de Michel Foucault encontraba vigencia al revelar la heterogeneidad discursiva por las que tomaron cuerpo las coyunturas descritas. Por un lado, el discurso del campo Psi, en la medida en que el equipo de la dirección acarrea un aglomerado de saberes sobre la psique, el sujeto, la subjetividad, el individuo, el cuerpo, los vínculos, el colectivo social. Por otro, el entramado discursivo sobre el cual reposaba la microfísica de la dirección y las estrategias que daban cuenta de sus posiciones ante los pueblos originarios. Por último, la materialidad discursiva de los pueblos originarios, es decir, sus acontecimientos, su masa de cosas dichas, la aparición de todos sus enunciados discontinuos, batalladores, desordenados y hasta, quizá, peligrosos, ese gran murmullo incesante y desconcertado del decir (Foucault 1992).



Dicha coyuntura tomaba, desde el comienzo, el cariz de una paradoja entre una “Dirección Provincial...” de Pueblos Originarios y Equidad y aquellas insignias vaciadas en las que podrían resumirse la lucha de los pueblos originarios: su restitución identitaria, cultural, emancipatoria. Este contraste interpelaba de modo tal que no resultó posible obviar la existencia de una dirección provincial destinada a la dirección de los pueblos originarios – dependencia estatal cuyas voces directivas denotaban una fuerte impronta occidental. Haciendo funcionar este recorte como analizador abrimos la posibilidad de pensar la relación entre la facticidad de la dirección y la materialidad de las comunidades en puja desde los rodeos teóricos con los que Foucault (1994) caracteriza la gubernamentalidad, o lo que vale decir, “la implantación de dispositivos de saber-poder en la gestión de poblaciones”. Es decir, dada la emergencia de una masa de individuos específica –por sus condiciones materiales, demográficas, sanitarias- la organización correlativa de un conjunto de estrategias –políticas, económicas, jurídicas– destinadas a regular los flujos de dicha población (Foucault 1977).

La dispersión así trazada cobró singular valor en tanto iluminaba los pedidos de la dirección no ya como simples consignas de trabajo, sino en tanto demandas cargadas de intereses de poder. Fue evidente la necesidad que pesaba sobre la *dirección* respecto de un conjunto de saberes derivados del campo *psi* que funcionen como estrategias aportadas desde *la policía de la salud mental* para la regulación de ciertos flujos de la función *psi* en las comunidades originarias.

Hubo una exigencia de trabajo concreto, palpable, material y rentable; la gubernamentalidad debe hacerse según los usos disciplinarios, y las disciplinas necesitan resultados para aumentar las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuir esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia) (Foucault 1977). Pese a los quiebres en la producción y validez de conocimientos, a la mutación de la relación con nuestros contenidos ideológicos, pareciera que aun el Estado necesita resultados esperables sólo de la máquina capitalista. En su carácter de hacedor de políticas públicas, la fantasía de dominio continua siendo la misma, gobernar - no emancipar (Žižek 2003). En el caso de la dirección: gestionar, no independizar. Todo este hacer fue concomitante a la tarea de proponer fundamentos para tales acciones, generar un contenido conceptual, promover un debate ideológico, *herramientas para pensar*, que al parecer tienen las intenciones directas de generar condiciones de emancipación, una preocupación por las condiciones de *construcción de subjetividad* de las comunidades aborígenes.

La proposición "construcción de subjetividad" funciona aquí con el valor de un enunciado en términos foucaultianos. Es decir, aparece y es tomado en diferentes



superficies, rarificado por diferentes tipos de proposiciones y frases, al mismo tiempo, puede circular, escurrirse de un campo a otro de acuerdo a la diagonal, a la transversal, que lo actualice y así insertarse en una variedad de estrategias (Foucault 1979; Rolnik 2006).

Podría hablarse de "construcción de subjetividad" junto a la "constitución del aparato psíquico" y estaríamos un poco en la clínica que se deriva de Laplanche y S. Bleichamar; podría hablarse de "construcción de subjetividad" en un campo más amplio como el de la sociología y ver que nos puede decir de ello C. Castoriadis; o tratar de dar cuenta a través de Freud y sus postulaciones de la segunda tópica; o pensarla desde las técnicas del cuidado de sí y la sujeción de las que habla Foucault. Abrir el camino para ir más allá de estos umbrales y preguntar por la materialidad del enunciado, rarificarlo y cuestionarle si es una constitución o un producto; en que magnitud representa a alguien que construye - un yo, un sujeto, un individuo o tropo retórico que represente voluntad. O bien, revisar si la "construcción" es sólo un eufemismo tranquilizador que actúa ficcionando voluntarismo para extraer de ello los sí mismos dotados de responsabilidad y culpa.

Problematizar la pregunta por la "construcción de subjetividad" puede echar luz sobre nuestras propias ficciones. Rarificar la categoría de subjetividad, cercar la construcción como efectos de determinadas redes de poder y mallas de saber enfrentándola a su condición de posibilidad y cuestionarse ¿qué emancipación resulta posible en estos márgenes? (Deleuze 1985). La dirección sostenía de forma indirecta el momento de "hacer la revolución" de las comunidades originarias, aun pendiente; pareciera que la única revolución posible era la inserción por la vía de las disciplinas de nuevas poblaciones, esta fue la resistencia que podía leerse entre políticas públicas, situación y demandas democráticas.

Un a priori comandaba esta especificación de la dirección sobre su eje jurídico, la ley de nombres y ley de tierras se anudaba específicamente a la urgencia de restitución de identidad de los pueblos originarios. De pronto *la identidad* entraba en la misma serie de enunciados y se ofrecía someterse a las mismas operaciones discursivas esbozadas respecto de la *construcción de subjetividad*. Y dada la justificación por parte de la dirección de la ejecución de la ley de nombres, las tres categorías se entrelazaban en un juego de espejos conceptuales.

Sin embargo, en la voz de los referentes barriales, no aparecía urgencia alguna por la posesión de nombres étnicos en tanto instrumento de apropiación de identidad; más fructífero resultaba en sus relatos la incursión en actividades religiosas, musicales, vecinales, familiares, como espacios en los que se incorporaba la pertenencia a una etnia. Como instrumento de restitución de identidad la sanción de



un nombre quedaba inocua si en ello desconocía la superficie material por la que se dan pertenencia étnica las diferentes familias dentro de la comunidad; sin reconocer y ocuparse de los mecanismos de sujeción por los cuales se encauzaban las maneras de habitar el cuerpo y el espacio cotidiano según los relatos religiosos encontrados.

Los matices de la vida espiritual reclamaban ser valorados como técnicas de cuidado de sí que permitían moldear la cotidianidad barrial. Una fuerte impronta biopolítica caracteriza la implantación de la religión en la distribución de la microfísica barrial; un dispositivo que resguarda los cuerpos de ciertos peligros que amenazan la normalidad y el bien común –drogadicción, embarazos, desertión, criminalidad. La materialidad discursiva de los pueblos originarios no parecía ahorrarse en los usos disciplinarios de la pastoral y la religión; la espiritualidad – indistintamente si se tratase de una carga de matices étnicos o de aquellas derivas ontológicas occidentales – aparecía a todas luces como una de las principales superficies de sujeción en las que los individuos de las comunidades originarias encuentran cauces para apropiarse de un cuerpo y una identidad, muy distante a las preocupaciones de la dirección sobre la asignación de un nombre .

Este déficit entre estrategia y materialidad aparecía como consecuencia del funcionamiento residual de un dispositivo ensimismado en ubicar al hombre en relación con una interioridad esencial, un intento por nominar la identidad siguiendo los efectos de ficción totalizantes que producen los mecanismos de verdad propios de la antropología moderna (Foucault 1993). Una totalización de lo Uno y lo mismo como superficie en la cual la representación encontraría resolución a la tensión entre significado y significante. La instrumentalización de la ley en beneficio de la administración de las poblaciones tendiente a asignar una marca nominal al cuerpo como operación que le devolvería a éste su sustancia esencial parecía ser consecuencia del desconocimiento de la independencia de la materialidad discursiva respecto de los diferentes usos que puede asumir (Foucault 1994).

Las contradicciones y las contracciones entre los lugares recorridos – discurso psi, dispositivo institucional y materialidad barrial – fueron signadas por los movimientos de las paradojas. En línea con la singularidad marcada al comienzo, resultaba previsible, como conclusión, un cierre que cuestione la necesidad de una *dirección* a cargo del Estado para la traducción a políticas públicas de las demandas de las comunidades de pueblos originarios; pero las maquinaciones discursivas se anticiparon, independiente a los motivos que acarrearón el resultado, la experiencia llegó a su término junto a la disolución de la dirección.



Reificar la identidad

A modo de corolario de las trayectorias descritas bastará insistir en que, en tanto artífices de ficciones que generan efectos de realidad, deberíamos comenzar a orientarnos hacia una arqueología local sobre el discurso de identidad que producimos; mostrar las condiciones de posibilidad en que se sostienen sus campos de prácticas no discursivas, sus regímenes de apropiación de la materialidad y las estrategias por las que se ubiquen en un contexto global.

Tanto a nivel ontológico como epistemológico, la identidad aparece irreductible a un marco apriorístico y predecible resistente a los flujos por la que se inscribe en un cuerpo. Al mismo tiempo, resulta incuestionable su plasticidad como categoría política y como superficie de agenciamiento material.

Para dejar abierta esta coyuntura, se puede afirmar que estamos performando un mapa sobre el 'dispositivo de la identidad'; algunos implicados en tratar la identidad como conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por tecnologías políticas complejas; otros, y de manera vital, como una estrategia de autoafirmación y supervivencia social en tanto soporte indispensable para persistir en el tiempo. En tanto conjunciones y disyunciones, nos obligan a considerar, desde el sentido práctico, las paradojas que evidencia la micropolítica por la cual la identidad debe ser soportada en los cuerpos. En ambos casos, debemos asumir la responsabilidad de reconocer nuestros modos específicos de radicalizar la identidad para saber expandir los márgenes de nuestra vida material y cultural allí donde ésta nos pliega en agonía.

Bibliografía

Butler, Judith (1990). "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig, Foucault" en Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla: *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia. Ed. Alfons el Maghilmim.

Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires. Paidós.

Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj (2000). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.



Deleuze, Gilles (1999). "¿Qué es un dispositivo?", en AA.VV.: *Michel Foucault, filósofo*; Barcelona. Gedisa.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel (1977). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel (1979). *Microfísica del poder*. Barcelona. Las ediciones de la piqueta.

Foucault, Michel (1987). *La arqueología del saber*. México. Siglo XXI.

Foucault, Michel (1989). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel (1992). *El orden del Discurso*. Barcelona. Tusquets Editores.

Foucault, Michel (1993). *Las palabras y las cosas*. México. Siglo XXI.

Foucault, Michel (1994). "La gubernamentalidad", en *Estética, ética y hermenéutica. Ob. Esenciales Vol. III*. Buenos Aires. Gallimard.

Halperin, David (2007). *San Foucault*. Buenos Aires. El cuenco de plata.

Mattio, Eduardo (2010). *Precariedad, ontología social y violencia estatal*.

Mouffe, Chantal y Laclau, Ernesto (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid. Siglo XXI.

Pecheny, Mario; Figari, Carlos y Jones, Daniel (Comps.) (2008). *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina*. Buenos Aires. Libros del Zorzal.

Rolnik, Suely y Guattari, Félix (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid. Traficantes de sueños.

Sedgwick, Eve (1990). *Epistemología del Armario*. Madrid. Ed. de la Tempestad.

Žižek, Slavoj (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Žižek, Slavoj (2004). *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Buenos Aires. Atuel.



Trans-gresiones en magenta

El aletear colibrí de Susy Shock como militancia

Claudio Marcelo Bidegain
Instituto Superior Del Profesorado “Dr. Joaquín V. González”
musiclaud@hotmail.com

Divina Trans en *colectivo*

Tal vez no entiendan mucho porque de sol muto a luna.
Susy Shock

Señora de lo Trans,/sucia de pelo a rabo/y tan bendita:/concédeme la voluntad/de alumbrarme y alumbrar,/dame fuerzas para batallar/con mi espada brillante de ideas,/con mi lumpen mariposa de amar/y la humildad de saberme diamante/de mi propio crear./Amén. (Shock 2011: 3)

Así leemos la *Oración a la Divina Trans*, a quien dedica su primer libro Susy Shock, quien supera la polémica del binarismo, incluso la idea de la fusión de dos géneros y/o sexos, ya que su propuesta es el vaivén entre todas las posibilidades de deseo, amor y militancia, trascendiendo lo físico. La propuesta de Susy, que la distingue y la caracteriza, hace foco en el hecho de la militancia desde lo colectivo, circulando por el amor: para sumar y rescatar voces antes silenciadas, para construir desde lo vincular, desde esa unión a través del beso y el abrazo. Un ejemplo concreto de esto fue la intervención poética, performativa, política y teatral llamada *El deleite de los cuerpos*, evento llevado a cabo el 24, 25 y 26 de mayo de este año, con la participación de artistas y activistas LGTTBI de las provincias de Córdoba (Noe Gall, Emma Song, Gastón Malgieri), Tucumán (Bienvenida Barby Guamán), Jujuy (ADN Shock: Charlee Espinosa) en alianza con Susy Shock, representante de la ciudad de Buenos Aires. También de esa fusión es que se desprende el concepto de “artista”, como completara en el casillero obligado que se encuentra en su pasaporte. *Artivista*: artista/activista, activista que se manifiesta a través del arte, artista que promueve sus ideales desde la acción,



desde **el incesante aleteo colibrí**, que es hacer para visibilizar, para existir y para desocultar, desparramando verdades a corazón abierto.

Asistir a los Poemarios Trans Piradxs de cada mes en *Casa Brandon*, “club de cultura queer”, es un modo de *aprendizaje* de lo trans. Susy comienza cantando una canción desde las escaleras, en la entrada al espacio en donde luego se desarrollará el resto de la performance caracterizada por su autenticidad. Lo colectivo no cuesta en el momento en que invita a corear las coplas y le suma: “cuando cantamos todos juntos, no desafinamos”. Esto es sólo un ejemplo de lo que sucede en vivo, experiencia *intransferible*, de lo que promueve estx artista, durante una hora y media en el mejor formato existente para la *transgresión* artística y política desde un cuerpo trans: la performance. Susy Shock, con su performatividad como arte de acción o intervención, logra que vislumbremos ideas en construcción y por su imponente presencia escénica, graba a fuego algunas propuestas originales y subversivas:

La soledad es cosa rara con tanta gente tan sola,/si lxs solxs se juntaran la soledad queda sola (...) Esta es una copla rara como ya la habrán notado/no habrá mujeres lavando ni hombres con redes pescando./Que el cambio empiece en los niñxs,/en la escuela hay que educar./No quiero salita rosa, quiero salita de trans.

Devenir colibrí

Soy lo que quiero ser: hoy soy eslovena.
Susy Shock

Este género “colibrí” al que Susy mismx, risueña e irónica, adscribe, es, no el resultado, pero sí el constante devenir y mutar, la transformación infinita que va de la mano de su hacer político, de su **ideología cultural**. Hablar de un género “colibrí”, nos remite inmediatamente, como homenaje, al inolvidable “clown-travesti-literario” de las noches del Parakultural de los años 80: Walter Salvador “Batato” Barea. Ya hace treinta años, Batato autopercebía su género como colibrí. Susy escribió relatos y poesías sobre él en todos sus libros publicados (*Revelo Sur. Poemario* (2007), *Relatos en Canecalón* (2011), y el más recientemente publicado, *Poemario Trans Pirado* (2011)). En su primer libro, todavía firmado por Daniel Bazán Lazarte, en “Batato”, reflexiona acerca del “colibrí que se puso tetas para que lo quieran más” y se pregunta reiteradamente:



¿Qué es? ¿qué fue? y ¿qué será?/nunca lo sabremos/menos lo sabrán los que sólo usan sus pijas/para procrear Especie y ya/Descifrar su chiste/ es matar al jodido burgués sediento de finitas respuestas/que jamás se tocará el culo/por temor a excitarse/y si lo hace huirá rápido a confesarse a la Iglesia (...) ¿Qué es?...¿qué somos?/¿qué fue?...¿qué fuimos?/¿y qué será?...¿y qué seremos?/Batata tarea. (2007: 77-78)

Acaso por ese antecedente, influencia para muchos artistas del *under* actual, Susy Shock, entrevistada para el Suplemento Soy de Página 12 en enero del 2009 vaticinara con fe, en una nota titulada *Bizarra noche y día*, por Juan Taulil: “Hay un futuro transgénico donde todos somos todo, eso es lo que se viene”. Susy es creadorx y artesany de su cuerpo y de su género, decide explorarse y experimentar sin rotular, sin limitarse a colocarle un nombre fijo a su *ser Susy*. Cuando en la calle, o en un taxi, le preguntan cómo dirigirse a su persona, responde simplemente: “decime Susy”. Y es que, el género se da en lo vincular -como *las* identidades- es un conjunto de relaciones, y no un atributo individual. En la misma entrevista, Susy confiesa que:

Daniel imprime a Susy muchos conocimientos: desde la danza hasta el canto, pasando por la escritura. Desde el canto, Susy está recibiendo la impronta coplera, de las copleras del norte, donde Daniel anduvo recopilando versos, por la zona de Amaicha del Valle, en Tucumán. Todo tiene que ver, porque la Pachamama es trans, es vida, da vida, es originaria, aunque la Iglesia trate de limitarla al rol de mujer virgen.

En *Poemario Trans Pirado*, Susy Shock se anima a conjugar el verbo *ser*, en primera persona. Para emprender el viaje en el poemario, primero se cuestiona:

¿Qué soy? ¿Importa? (...)/“Soy arte”, digo, mientras revoleo las caderas y me pierdo/entre la gente y su humo cigarro y su brillo sin estrellas y su/hambre de ser./Travesti outlet/bizarria del ángel/o el cometa que viene a despabilarte el rato que estemos (...)/Hay máquinas-machines que nos abruma, algunas hasta/suplantando el hambre del amor, el olor del amor, el color del/amor, el dolor del amor,/y yo no quiero eso./Se me salió un taco,/se me corrió el rímel,/se me atascó la voz,/pero nunca el sueño./(...) cada “Noches Bizarras” crecemos y no importa qué somos, si/alcanzamos a poder serlo...el resto es máquina/y yo no. (2011b: 8)

Las Noches Bizarras nacen en Giribone, espacio de autogestión artística, en el año 2001. Actualmente, son ciclos mensuales, en “Burlesque”, a pocas cuadras del Congreso.



En la misma entrevista en el Suplemento *Soy*, antes citada, Susy explica su origen, en íntima relación con las Noches Bizarras:

(...) aparece Susy, por esa posibilidad de probar desde mi otro yo. Al principio de las Noches Bizarras, el personaje de Susy era el de una travesti, hacía chistes bien travestis... pero cuando empecé a profundizar en mí y empecé a juntarme con los movimientos travestis, fue mutando a un hecho político. Y el personaje dejó de serlo porque empezó a transitar zonas más.

Susy se despide, en el *Poemario Trans Pirado* del mes de abril, con el siguiente mensaje referido al cosmos colibrí:

Estamos en busca de quiénes somos, ni más ni menos, es un concepto de pelea latinoamericana, no solamente trans. (...) Algún día iremos a la par. Ya llegará el tiempo de la tribu y el país colibrí: no vamos a tener policías ni Papa. (2011b)

Ni varón ni mujer. Ni XXY ni H₂O

No quiero ser un señor, tampoco quiero ser dama
Yo quiero ser otra cosa, ser lo que me dé la gana.
Susy Shock

La obra de Susy Shock dialoga constantemente con la discontinuidad entre género, sexo y deseo, sumándole, además, la performatividad del cuerpo mutante en escena. En *Relatos en canecalón*, primer libro editado bajo el nombre Susy Shock, podemos leer “Cortito (a Edu y Mauri)”:

Debajo de mi pestaña falluta/este varón sigue amando el olor lirio/que sale de sus bocas/cuando fundidos no sabemos ya quiénes somos/solo lxs tantxs que fuimos/y ese divino hallazgo de todo lo que seremos/lo infinito que podemos dejarnos ser/ (...) porque lenguaje tocar es lenguaje decir/y más hacer/por eso este amor nos toca/nos trae de las pestañas hasta la varón/hasta el mujer/y andá a saber hasta dónde más//hasta qué humanidad nueva más. (2011a: 40)

En este poema que cierra el libro, dedicado a los otros dos integrantes de esta “trieja” (término que utiliza para explicar la relación entre tres), Susy no sólo se reconoce como varón con pestaña artificial, sino que se permite experimentar con el lenguaje y su poder performativo, que al decir, hace. En primer lugar está el amor (nuevamente el amor, cada vez el amor), y transgrediendo la concordancia gramatical, aterriza en un plano que tiene que ver más con el deseo y con la vida, concluye con la idea de “la varón” y “el



mujer”, se trata de una subversión de humanidades que se atreven a descubrirse cambiantes, libres, lúdicas, amorosas y desprejuiciadas.

Sin dudas, uno de los poemas que más representan a Susy Shock, y con el que abre cada noche de los *Poemarios Trans Pirados* en Casa Brandon, es “Reivindico mi derecho a ser un monstruo”, frase de Marlene Wayar, que funciona como carta de presentación para cada nuevo espectador, y verdadera reivindicación del devenir trans, y de la “elección” de circular por fuera de la norma:

(...)Yo, monstruo de mi deseo,/(...) No quiero más títulos que cargar./No quiero más cargos ni casilleros a donde encajar/ni el nombre justo que me reserve ninguna ciencia./(...) Poeta de la barbarie/con el humus de mi cantar,/con el arco iris de mi cantar,/con mi **aleteo**:/Reivindico: mi derecho a ser un monstruo/¡Que otros sean lo Normal!/El Vaticano normal./El Credo en dios y la virgísima Normal./(...) Mi ser yo, entre tanto parecido,/entre tanto domesticado,/entre tanto metido de los pelos en algo./Otro nuevo título que cargar:/¿Baño de Damas? ¿o de Caballeros? /o nuevos rincones para inventar./(...) Sin Biblias,/sin tablas,/sin geografías,/sin nada./Sólo mi derecho vital a ser un monstruo/o como me llame/o como me salga,/como me pueda el deseo y las fuckin ganas./Mi derecho a explorarme,/a reinventarme./hacer de mi mutar mi noble ejercicio./Vernearme, otoñarme, invernarne:/las hormonas,/las ideas,/las cachas,/y todo el alma/Amén.
(2011a: 10-12)

Piquetera trans de la aurora

Ser trans es reconocerse a unx mismx como el primer objeto de arte.
Marlene Wayar

Susy pertenece a la organización Futuro Transgenérico, coordinada por Marlene Wayar. Desde allí surge la necesidad de reflexionar sobre el colectivo trans, reconociéndose como trans latinoamericanxs, sujetxs políticxs activxs. Así, se establece una matriz trans, que se permite investigar con los cuerpos, los deseos, los géneros; y primordialmente, apuntar a la transformación y al devenir en cada puesta en escena, que le da carnadura y cuerpo a la producción escrita publicada y a veces inédita como el homenaje a Eva Perón que surgió para el Día Internacional de la Mujer:

Yo, María Magdalena de un país de absurdo/Que me heredó mal o me entendió a medias/(...) La misma que ni el cáncer dejó sin palabras/(...) Ese hombre sin mí no es nada o sólo poco/Lo único que pudo, pero nadie escuchaba/(...) No me pinten lánguida, ni hada, ni buena, ni santa/Otra vez puta quiero, nauseabunda quiero/(...) Que entren a rodar de vuelta/Las sillas de rueda y las muñecas/Y los



planes quinquenales y los hospitales con palaciegas arañas/Y se barra la patraña de los sinvergüenzas/O ¿qué se creen que esperan?/¿Qué creen que están esperando?/¿A Marx?/¿A Disneylandia?/No, falsos del orto/Flojos del orto/¡Evitalandia!/Ese territorio quieren/Todo ese territorio sueñan/Algunos hasta entregaron su vida creyendo que ésa era la Patria/Y después usted, General, me los echa de la Plaza/Si yo hubiese estado, otra sería la historia/O al menos, nuestra historia/(...) No como ahora, que la postal se le va deshinchando/Y le nacen hijas, como hongos/Ojalá tuviera rodete este presagio/Otro aluvión/Otro Pompeya/Ojalá no fuera sueño de muerte/Ilusión, extrañeza, última palabra.../Ojalá...

Cuando Susy se enteró de que estaba investigando su obra, no dudó en enviarme material inédito, como el dedicado a La Loreta, “la travesti más aguda de los `90”. Primero podemos conocerla en “La Loreta” y “La Loreta enamorada” en *Relatos en canecalón*. “Irse” es el tercer relato, aún sin publicar:

Irse./La Loreta que no terminó la primaria, en su Tucumán de niño primero, solo tenía dos opciones: seguir los pasos de los más grandes rumbo a la cosecha o.../Irse./(...) Descolgarse. En realidad su alma ya se había ido de más niña, exilio adentro, la vez esa en el cuarto del fondo con el tío borracho ese, cuando decidió que ningún macho mas la iba a tocar así./Irse./(...) Para volver todas las navidades repleta de regalos y ayudita económica aguantando ser llamadas en masculino en las cenas de la amorosa resurrección./Irse./Para llorar lejos de vez en cuando, no tanto por lo que una ha dejado, sino por lo que pudimos haber sido, esplendorosas y bien locales, iluminando nuestras calles y nuestros barrios con el canario propio de la diversidad.

Estos recuerdos de “La Loreta” entroncan con el género de crónicas, como las que escribe Pedro Lemebel en su *Loco afán*, otra influencia indudable en Susy Shock. Así como el chileno evoca las andanzas de la Chumilou, la Pilola Alessandri, La Palma, La Loba Lamar, La Tora, La María Camaleón y luego sus muertes, asimismo hace Susy, con su estilo, con su “Loreta”.

Un ejemplo que habla de la identidad trans en primera persona, lo hallamos en la última parte del prólogo al libro *Poemario Trans Pirado*, ya que presenciamos ante nuestros ojos la transformación y la fusión de identidades en una misma persona:

Soy Susy y soy todos los Danieles que tuve, que tengo y que tendré, y cada vez que soy más Susy, me voy más sucia y masculina con mi hembra creada por el lado del camino, ese que me sigo abriendo e inventado...Susy Shock./Daniel Bazán Lazarte/Daniel Shock Lazarte/Susy Lazarte Shock. (2011b: 7)

En concordancia con Judith Butler, es imposible separar el género de las intersecciones políticas y culturales de donde emerge y se desarrolla. Susy Shock se expresa políticamente a través de su arte múltiple: es la integración



de varias disciplinas que, juntas, suman a la militancia en contra de las guerras, el capitalismo, las sociedades patriarcales; a favor del aborto libre y gratuito. Como en una vidala que entona:

(...) Pueden gritarme mucho/Tanto que ardan orejones/Pero para callarme van a sudar a montones/No es de capricho cantarles, es que soy voz de otras voces/Unx finalmente es tantxs que no terminan los sones/Vidalita, vidalita, contra machitos cabrones/Esos que hacen las guerras, capitalismo y dan golpes/Vidalita, vidalita, contra obispo y patronos/Lo aprenderán de a despacio, lo entenderán de a empujones (...)

Y si está demostrado que “todo sexo es político”, en Susy, también *todo arte es político*. Su intención “artista” denuncia la represión, el machismo, lo heterocompulsivo, los grandes relatos que se siguen reproduciendo y perpetuando, lo que, en términos foucaultianos, llamaríamos “sexualidades periféricas”. Allí se ubica Susy Shock, desde la periferia del mundo artístico y literario, desde la periferia del mundo travesti-con-prensa.

Uno de los poemas más comprometidos con la historia de la intolerancia hacia la diversidad sexual, con la represión social, y que se relaciona con el acto político que significa mostrar el amor por el otro cuando se está por fuera de la norma -lo que denominamos “visibilización”- , está en *Relatos en canecalón*, se llama “Beso”, y hoy, una vez más, me atraviesa -como argentino fuera de la matriz heterosexual- al recordarlo y compartirlo:

Besarse en los rincones oscuros/besarse frente al rostro del guarda/besarse en la puerta de la Santa Catedral de todas las Canalladas/besarse en la plaza de todas las Repúblicas/(o elegir especialmente aquellas donde todavía te matan por un sodomo y gomorro beso)/besarse delante de la foto del niño que también fui/(y sentir que me hace un guiño para que siga, que no pare, que no interrumpa, porque le gusta ese beso...)/besarse sabiendo que nuestras salivas arrastran besos denegados/opacados/ apagados/ cercenados/ mutilados/ hambrientos/que no son solo los nuestros/que tus labios y los míos mientras rajan la tierra la construyen/y hay una historia de besos que el espanto no ha dejado ser/y que por eso te beso/lxs beso/me besás/besaremos/por eso el beso/beso. (2011a: 20)

Bibliografía

Arfuch, Leonor (2005) [2002]. "Problemáticas de la identidad", en Arfuch, L. (comp.), *Identities, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires. Prometeo: 21-43.

Bazán Lazarte, Daniel (2007). *Revuelo Sur. Poemario*. Buenos Aires. Nuevos Tiempos.



Butler, Judith (2010) [2007]. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona. Paidós.

Foucault, Michel (2008) [2002]. “Nosotros, los victorianos” y “La hipótesis represiva” en *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad del saber*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.

Lemebel, Pedro (2000) [1996]. *Loco afán. Crónicas de sidario*. Barcelona. Anagrama.

Shock, Susy (2011a). *Relatos en canecalón*. Buenos Aires. Nuevos Tiempos.

Shock, Susy (2011b). *Poemario Trans Pirado*. Buenos Aires. Nuevos Tiempos.

Tauil, Juan (En línea). *Bizarra noche y día*. 9 de enero de 2009, en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-533-2009-01-09.html>. Acceso: abril de 2012.

Taylor, Diana (2005). “Hacia una definición de ‘performance’”. *Revista Picadero* 15: 3-5.



Programa Universitario de Diversidad Sexual (U.N.R): La Diversidad Sexual a la conquista de los espacios académicos. Teoría, gestión y nuevos alcances

Cocciarini, Marianela
PUDS – UNR
ncocciarini@hotmail.com
Cocciarini, Natalia
PUDS – UNR
maria_occia@hotmail.com

Introducción

La presente ponencia tiene por objetivo presentar al Programa Universitario de Diversidad Sexual, dependiente del Centro de estudios Interdisciplinarios de la Universidad Nacional de Rosario. En sus incipientes cuatro años de gestión, se han desarrollado una serie de actividades que tienen por objetivo general insertar la problemática en los espacios académicos, por la cual, se presentarán aquí los fundamentos teóricos, las actividades educativas y de investigación, las labores vinculadas a la comunidad extra académica y los objetivos a futuro que se plantea este grupo de trabajo.

Fundamentos

El Programa Universitario de la Diversidad Sexual fue creado el 4 de septiembre de 2008, dependiente de la Secretaría General de la UNR. Desde inicio del 2012, depende del Centro de Estudios Interdisciplinarios de la misma Universidad. Surge frente a la necesidad de que la Universidad genere cambios en la manera de entender a la diversidad sexual (identidades de género y orientaciones sexuales). Y asumiendo que es tarea de ésta formar profesionales críticos y transformadores de la realidad, no puede desconocerse la necesidad de generar a su interior una mirada integral de la diversidad sexual que funcione como herramienta en los ámbitos donde se desenvuelvan a futuro. Pues no es un hecho menor que incluso en gran parte de los claustros universitarios se vivencien situaciones de discriminación y violencia encubierta hacia la población LGBTI; no solo hacia las personas que concurren diariamente, sino en los discursos que se reproducen.

En efecto, entendiendo que desde todos los ámbitos estatales se deben generar políticas públicas que trabajen con el objetivo de aportar soluciones en torno a esta problemática; la Universidad tiene el compromiso social, político y educativo de hacer propias las luchas por los derechos de gays, lesbianas, travestis, transexuales, intersexuales y bisexuales, constituyéndose en un



espacio que genere educación igualitaria de calidad y donde se respeten los Derechos Humanos de todas y todos.

Ante esta perspectiva, el Programa Universitario de Diversidad Sexual (UNR) se consolida como un espacio desde donde iniciar esta tarea.

Para que el abordaje de dicha problemática sea heterogéneo, se ha pensado en un grupo de trabajo interdisciplinario, compuesto tanto por profesionales, como por alumnos de las distintas carreras de grado de la Universidad, que estuvieran interesados en inmiscuirse en la labor de formación propia, así como en la docencia e investigación. Y al mismo tiempo, que tuvieran la disponibilidad de trabajar en aquellos espacios por fuera de la institución académica, para establecer y fortalecer vínculos con la ciudadanía. De forma que, la conformación del grupo de trabajo, fue paralela a los iniciales pasos del Programa en su incipiente labor de dictado de los primeros seminarios en las distintas carreras. En estos espacios, a medida que se difundía el Programa, se abría la convocatoria a los interesados para formar parte del mismo.

Actualmente, el grupo permanente está conformado por profesionales y estudiantes de las carreras de Psicología, Antropología, Historia y Letras. No obstante, debido al crecimiento del mismo, el Programa, desde hace dos años funciona además como efector para residentes de otras carreras de la UNR, por lo que también participan en él estudiantes de Comunicación Social y Psicología, entre otros.

Objetivos

Como se advierte en los fundamentos de la creación del Programa, las metas a alcanzar son múltiples y diversas puesto que la realidad académica requiere el bordaje de estas cuestiones a distintos niveles y orientado a diferentes ámbitos.

Como objetivo general se encuentra la necesidad de replantear las formas heterosexistas en los distintos espacios del claustro universitario. Los objetivos específicos que desde allí emergen refieren a incluir de forma actualizada y democrática la problemática de la Diversidad Sexual en las currículas de las carreras, que se articulen de forma coherente y que funcionen como una herramienta más para el desempeño profesional.

En concordancia con esto, el Programa no desconoce la importancia de incentivar la investigación en diversidad sexual, para ampliar los horizontes en términos de objetos de estudio, y como herramienta para visualizar a nuevos sujetos políticos.

Los objetivos no sólo se circunscriben a la específica formación académica, sino que se pretende realizar tareas de extensión en relación a problemáticas vinculadas con la diversidad sexual.

Hacia el interior del Programa, el objetivo fundamental es la continua capacitación de sus miembros para la consolidación del grupo de trabajo, así como para la profundización de análisis sobre estas temáticas.



Encuadre teórico⁹

La visión que intenta dar el Programa respecto de problemática de diversidad sexual, no se condice con los postulados hegemónicos vinculados a identidades de género y orientaciones sexuales. Por el contrario, su fundamento mismo está en discutir aquellos postulados mediante una serie de conceptos teóricos críticos, que a su vez tienen su evolución histórica dentro del pensamiento filosófico occidental, de la cual el Programa hace uso atento y respetuoso.

La selección de dichos fundamentos teóricos se condice con la ineludible interdisciplinariedad desde la que la problemática exige trabajar; de allí que por decantación, se recurra a aquellos autores que han brindado invalorable herramientas para pensar a los sujetos contemporáneos desde distintas aristas de las Ciencias Sociales. A modo ilustrativo, pensar la noción de sexualidad nos remite directamente a la perspectiva foucaltiana, analizada en su historicidad y su relación con el biopoder; y respecto de la idea de género, nos conduce a las formulaciones teóricas feministas, especialmente Butler y su teoría de la performatividad. Finalmente, abordar el concepto de identidad en su doble pertenencia teórica – política, para pensar las políticas identitarias en términos de diversidad, nos remite a un amplio abanico de teóricos que proviene de distintos campos de saber y experiencias de militancia.

No obstante, conceptos como *sexualidad*, *género*, *identidad* y *diversidad* son el resultado de un largo proceso de construcción discursiva y cultural que ha tenido lugar en Occidente a partir del proceso de secularización que centralizó la autoridad del discurso científico (sustituyendo como nueva norma social a la antigua ética religiosa). En efecto, el modo en que hoy los pensamos, teorizamos y discutimos tiene su momento de fundación a fines del siglo XIX; sin embargo, sólo podemos entenderlos como artefactos teóricos e históricos desde que se instituyen gracias a las divisiones epistemológicas que generaron especializaciones disciplinarias múltiples de acuerdo con las variaciones coyunturales del siglo XX.

De este modo, si bien las *prácticas sexuales humanas* siempre fueron objeto de reflexión cultural, sólo a partir de los últimos siglos se han vuelto uno de los componentes constitutivos de la subjetividad humana. De allí que, hoy han llegado a ser claves no solo para el discurso académico, científico y político (desde el primer interés de la medicina, la psiquiatría, el derecho y la criminología hasta la sexología, el psicoanálisis, la antropología, los estudios feministas y finalmente los estudios *queer* contemporáneos) sino para la cotidianeidad misma.

Rescatemos algunos de ellos, que al objetivo de dicho trabajo sean los de mayor funcionalidad. El concepto basal sobre el que se podrían articular las

⁹ Gran parte de esta sistematización de nociones básicas desde las cuales trabaja el PUDS han sido compiladas por Ma. Eugenia Martí y Javier Gasparri para la Revista de la misma entidad.



demás nociones, es **Sexualidad**, el cual, como se ha advertido, no puede dejar de remitirnos al pensamiento foucaultiano, sobre todo desde aquella línea que inaugura en *Historia de la sexualidad*. En este planteamiento preliminar y fundamental de la teoría sobre la sexualidad, Foucault desmiente a la represión como reguladora de la experiencia sexual de las sociedades occidentales de los últimos siglos. No trata de refutar la presencia de la represión en sí misma, sino de demostrar que también ha tenido lugar una continua y creciente puesta en discurso del sexo (o sea, una “voluntad de saber”) que obedece a una incitación ejercida por las técnicas de poder (esto es: formas, canales, modos en los que el poder se infiltra en las conductas individuales para controlar el placer cotidiano) que más que restringir diseminan, implantando sexualidades no normativas.

Foucault pondera así que se produce una coerción a hablar del sexo, generando una sistematización rigurosa y efectiva de estos discursos que no se han multiplicado fuera o contra del poder, sino por el contrario como el lugar y medio de ejercicio de él. Este (bio)poder se desarrolló en dos formas principales: las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población, tomando como núcleo de interés al sexo que se constituye como un punto de acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. De allí que sea utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones.

Sin embargo, el sexo se encuentra bajo la dependencia histórica de la sexualidad. Además, se nos propone no entender el sexo del lado de lo real y la sexualidad del lado de la abstracción sino por el contrario: la sexualidad es un dispositivo que creó -mediante uno de sus principios internos de funcionamiento más esenciales- a ese elemento imaginario que es el sexo y lo instauró como deseable, suscitando en cada uno de nosotros el imperativo de conocerlo, de sacar a la luz su ley y su poder, atándonos a ese mismo dispositivo que lo creó.

Para acercarnos a la noción de **Género**, resulta imprescindible mencionar *El género en disputa* de Judith Butler que marcó, desde su publicación en 1990, un antes y un después en la forma de abordar teóricamente dicha noción. Considerado a posteriori como el texto fundacional de la teoría *queer*, se inscribe dentro de una persistente polémica que ha tenido lugar en el seno del movimiento feminista durante las últimas décadas acerca de la cuestión del sujeto del feminismo.

La dificultad que presenta para el feminismo definir un sujeto identitario de referencia quizá surja del hecho de que el objeto de estudio que deben recortar para su reflexión teórica es en realidad un sujeto, y además, debe ser un sujeto identitario capaz de nuclear y sostener los reclamos de su agenda política. Durante décadas, tanto desde las posiciones históricas que abogan por la igualdad (Beauvior), como aquellas que han sido clasificadas como feminismo de la diferencia (Irigaray), el sujeto fue considerado La Mujer (sin salir del marco de la diferencia sexual); un recorte esencialista que será puesto



en cuestión más tarde, a partir de la intervención de otras voces como Wittig, Anzaldúa, hooks, Califia, Rubin, para nombrar sólo algunas, quienes comienzan a pensar en Las Mujeres (con acento en la “ese” plural). Los aportes de estas teóricas han servido para considerar cómo las cuestiones de género y opresión no pueden ser separadas de otras instancias que las atraviesan: raza, etnia, clase, orientación sexual, religión, etc. Aún con estas nuevas perspectivas persistieron ciertas asunciones fosilizadas acerca de la identidad que Butler intentará poner en entredicho: para ella resulta indispensable volver sobre las distinciones binarias y de la noción de diferencia de sexos, aunque haya resultado tan productiva para el feminismo durante cierta cantidad del tiempo.

Butler pone en cuestión la persistencia de la noción según la cual el género se construye y el sexo es un dato biológico, natural, inalterable. La relación sexo – género no es la relación naturaleza – cultura. Siguiendo la línea iniciada por Foucault cuando dice que el sexo es una ficción generada por el dispositivo de sexualidad, Butler también pensará al sexo como un efecto, no una causa. Yendo contra la idea tradicional y profundamente arraigada según la cual la biología es una instancia dada (“la biología como destino”), afirma que el cuerpo no es materialidad pura, es decir, que no existe nunca como entidad prediscursiva: para que pueda ser inteligible, tiene que estar *generizado*. Es por eso que el género precede al sexo, entendiendo al género como una producción disciplinaria determinada por la matriz de inteligibilidad heterosexual. En sus propias palabras, “Los géneros inteligibles son los que de alguna manera instauran y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo...” (Butler 2007: 72). Butler demuestra que es la matriz de inteligibilidad heterosexual, entonces, la que crea ese efecto de continuidad y que tal relación de coherencia no es natural, necesaria ni absoluta, sino naturalizada. La construcción disciplinaria del género se realiza mediante performativos, enunciados típicos que hacen lo que dicen, y que hacen existir al género mediante su repetición¹⁰.

El género, por lo tanto, es un efecto performativo que se experimenta como una identidad natural, mediante una repetición estilizada de actos,

¹⁰ La teoría de la performatividad de género de Judith Butler parte de los postulados de la performatividad lingüística de Austin. Cuando Butler habla de efecto performativo de género afirma que los actos, gestos y deseo que conforman a repetición el género son

performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son invenciones fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad (...) En efecto, los actos y los gestos, los deseos organizados y realizados, crean la ilusión de un núcleo de género interior y organizador, ilusión preservada mediante el discurso con el propósito de regular la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva. (Butler 1990: 266-267)



discursos, gestos, movimientos y deseos que escenificamos ritualmente hasta hacerlos naturales.

Toda construcción de género se realiza en el marco de la matriz de inteligibilidad y no hay subjetividad posible fuera de la misma; el género no es cuestión de elección, sino de necesidad para todo aquel que quiera tener una identidad inteligible en función de los sistemas de género vigentes.

Respecto de la concepción de **Identidad**, este es un concepto que, en el marco de las ciencias sociales, cobra relevancia teórico-crítica, sobre todo en EEUU, a partir de mediados del siglo XX. Pero adquiere una gran potencia política en la década de 1970 gracias a las conquistas de los derechos humanos y civiles y en el marco del fenómeno generado por la visibilización de las diferencias. Más allá de la productividad que tuvo el concepto en ese momento, luego es puesto en cuestión, desmontado críticamente, y reconsiderado en su validez para la praxis política. Sin embargo, y pese a la deconstrucción teórica a la que se lo somete (debido a que todo embanderamiento identitario supone exclusión), es rescatado desde el esencialismo estratégico por su eficacia en el accionar político concreto.

En principio, desde las concepciones esencialistas, el concepto implicaba una descripción exterior y estática que funcionaba como atribución de una serie de rasgos inamovibles y determinantes; dichas posturas hacían abstracción del contexto relacional de individuos y grupos. De esta manera, por un lado, la perspectiva objetivista, planteaba la identidad a partir de una serie de rasgos como propiedades esenciales, aisladas, dadas, capaces de marcar al individuo de manera casi indeleble, a partir de criterios determinantes y "objetivos": la idea de "las raíces" –herencia, genealogía-, la lengua, la cultura, la religión, etc. Y por otro lado, el punto de vista subjetivista intentaba no reducir la identidad a una dimensión atributiva, sino basarse en el sentimiento de pertenencia e identificación de los individuos, de acuerdo a las representaciones de la realidad que ellos mismos construyen, y no de una manera invariable e inmutable. Sin embargo, desde esta perspectiva, la identidad corría el riesgo de convertirse en una cuestión de elección individual y arbitraria.

Más tarde, las concepciones relacionales y situacionales entenderán la identidad como una construcción social (y no algo dado) que se lleva a cabo mediante un proceso de identificación en el cual interviene, necesariamente, la diferenciación, ya que la identidad está siempre en relación dialéctica con la alteridad. La identidad se construye en los intercambios sociales, de un modo constante. El proceso de identificación, por lo tanto, se da dentro de situaciones relacionales y puede evolucionar, cambiar, si las relaciones cambian. La identificación puede funcionar como afirmación (la autoidentidad definida por uno mismo) y como asignación (exoidentidad, definida por otros).

En consecuencia, se comienza a contemplar la identidad desde una perspectiva multidimensional, ya que si la identidad es resultado de una construcción social -y dada la complejidad de lo social-, ésta no puede ser



unidimensional. Por lo tanto, se define por su carácter fluctuante: está integrada por una pluralidad de referencias identificatorias, es variable, aunque no pierde su unicidad.

El concepto de identidad adquiere su relevancia porque pone en juego luchas sociales de clasificación para reproducir o invertir relaciones de dominación y poder (Bordieu 1980: 165-184). Entonces la identidad se construye a través de las estrategias de los actores sociales para su accionar político. La autorrepresentación de un individuo mediante la cual construye su noción de pertenencia a algún grupo supone una estrategia, ya que identificarse con una colectividad es priorizar una identificación determinada sobre todas las demás posibles, puesto que en la práctica todos somos multidimensionales (Hobsbawn 2000: 47-62).

Pensando en la política de la identidad Eric Hobsbawm nos propone que para determinar o dominar nuestra acción política ésta asume una de las diversas identidades que todos tenemos –aunque advierte que éste mecanismo funciona como política de identidad exclusiva, que no es algo que la gente asuma de forma natural-. Sin embargo nos aclara que estas identidades y su expresión no son fijas –aun suponiendo que se haya optado por uno de sus muchos yoes potenciales. De allí que conciba que la identidad esté sujeta al contexto que, como tal, puede cambiar (Hobsbawm 2002: 47).

La deliberación sobre el carácter construido de la identidad llevó a los teóricos, sobre todo en el marco del postestructuralismo y la teoría queer, a pensarla como un efecto y no como una causa (Butler 2007: 285), esto es, considerar que no se trata de una serie de atributos que determinan al sujeto sino que el sujeto mismo construye, mediante complejas prácticas y operaciones discursivas, el efecto de identidad que luego se *in-corpora*, se naturaliza, en las propiedades “intrínsecas” que el sujeto supuestamente siempre tuvo.

Como toda identidad implica al mismo tiempo diferencia, y ésta generalmente produce exclusión, las estrategias de coalición de los grupos LGBTI intentan en primer lugar contener la diversidad para poder ser considerados sujetos de derecho. En este sentido, hablar de **Diversidad** supone buscar la validación social de todas las construcciones identitarias, o sea de todas las diferencias, ya sean éstas de orientación sexual o de identidad de género. Retomando a Mario Pecheny (Pecheny, Figari, Jones 2008: 14), diversidad sexual refiere a un conjunto de prácticas, relaciones e identidades que desafían aquel principio organizador que hace de la heterosexualidad reproductiva una norma, la **heteronormatividad**.

La **teoría Queer** se presenta como una perspectiva crítica desde la cual abordar estos temas y sujetos. No se origina en un momento específico, aunque retrospectivamente se vislumbra su emergencia en la década de 1980, en el ámbito académico estadounidense, en conferencias sobre tópicos gays/lesbianos relacionados con la teoría postestructuralista (Spargo 2004: 54).



La perspectiva teórico-metodológica Queer, que se integra a una visión política, pertenece al área disciplinar de las humanidades- a la Historia, a los estudios culturales y literarios, a la Filosofía, incluyendo discursos científicos y legales, entre otros.

Actividades

En efecto, en coherencia con los mencionados objetivos del Programa, desde su creación y a lo largo de estos años se han desarrollado una variedad de actividades académicas, primordialmente en aquellas Facultades a las que pertenecen los miembros, pero con el declarado objetivo de ampliar horizontes. En consecuencia, se han coordinado intervenciones en diferentes espacios. Estas participaciones han dado lugar a la estructuración de tres áreas desde las que actualmente continúa su labor.

Área Docencia

Al nivel de las distintas carreras de grado, la estrategia del área es proponer seminarios cuatrimestrales que trabajen algún punto de anclaje del campo de estudio de la disciplina en cuestión, desde la perspectiva de la Diversidad Sexual - Teoría Queer. Estas se esgrimen como abordajes teóricos desde los cuales visualizar herramientas analíticas. Como paradigma didáctico de las instancias de labor educativas en los seminarios, se pretende un desempeño dialéctico, que desafíe los paradigmas tradicionales de transmisión, logrando entablar afinidad y coherencia con la abordada teoría crítica respecto de los prototipos.

En general, éstos Seminarios se desarrollan en aquellas carreras que en su programa de estudio contienen Seminarios variables y electivos; en estos intersticios, se plantea un programa de estudio que recorte una problemática significativa a la carrera en la que se dictará el curso, y por lo general se selecciona como puntapié bibliografía o autores ampliamente discutidos en la respectiva disciplina para resignificarlos, rediscutirlos, ampliarlos desde la problemática planteada por el Seminario. El objetivo general de esta metodología radica en aproximar a los alumnos a la temática de la diversidad sexual mediante autores reconocidos en su campo disciplinar. Esto funciona como inicio de un recorrido que ira complejizándose no sólo por la temática en sí, sino por la multiplicidad de disciplinas desde las que provienen los autores referentes de las teorías con las que trabaja el Programa. De este modo intentamos demostrar la pertinencia de estas cuestiones al interior de la formación profesional de los asistentes.

Consecuentemente, los seminarios que se dictan en las diferentes facultades se hacen extensibles a alumnos pertenecientes a otras carreras de la Universidad. Si bien, como se ha mencionado, tienen su anclaje



problemático en las respectivas disciplinas, la convocatoria es extensiva para fomentar los vínculos interdisciplinarios que la problemática demanda.

Durante el año 2009, se ha dictado la Unidad Electiva *“La problemática de la Diversidad Sexual y la Historia”* para la carrera de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes.

En el año 2010, se han desarrollado, la Unidad Electiva *“La dimensión política de la diversidad sexual”* para la carrera de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes; y el Seminario electivo de pregrado *“Diversidad sexual: aproximaciones teóricas y estrategias de abordaje”* para la carrera Psicología de la Facultad de Psicología

Durante el año 2011, se ha concretado el Seminario Orientado *“Sexualidades Literarias: el Erotismo en la Literatura Antigua y la Diversidad Sexual en la Literatura Argentina Contemporánea a través de la Teoría Queer”* para la carrera de Letras de la Facultad de Humanidades y Artes

Finalmente, en este año académico se están desarrollan la Unidad Electiva *“Teoría Queer: ¿un nuevo sujeto político?”* para la carrera de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes; y el Seminario electivo de pregrado *“Diversidad Sexual: Del Movimiento Social a la Teoría”* para la carrera Psicología de la Facultad de Psicología.

En nivel de formación superior, el Programa también ha organizado Seminarios de Posgrado, convocando para su dictado a referentes de nuestro país respecto del trabajo académico de la problemática.

Durante el año 2009 se han desarrollado el Seminario de Posgrado Acreditado *“Investigaciones etnográficas sobre identidades sexuales: teoría, metodología y política”* a cargo del Dr. Horacio Sívori; y el Seminario de Posgrado Acreditado *“Género, sexualidades y Derechos Humanos: teorías, debates y fenómenos contemporáneos”* a cargo de los Dres. Mario Pecheny y Daniel Jones.

Para el año 2010, se ha convocado al Dr. en Filosofía Eduardo Mattio (UNC) quien dictó el Seminario de Posgrado Acreditado *“El acontecimiento queer: Subversión sexo-genérica y radicalismo político”*. En el año 2011 el Dr. José Amícola (UNLP) desarrolló el Seminario de Posgrado Acreditado *“Camp y travestismo en Copi, Lemebel y Mayra Santos-Febres”*.

En el transcurso del 2012 se encuentra en desarrollo el Seminario de Posgrado Acreditado *“Judith Butler en disputa. Violencia normativa, subversión sexo-genérica y ontología social”* a cargo del Dr. Eduardo MATTIO (UNC)

No obstante, se han capitalizado aquellos espacios que la Universidad abre a la comunidad en general, para hacer extensiva la discusión de la problemática a otros espacios ampliados que excedan el marco de la



educación formal académica circunscripta por lo general a las carreras humanísticas.

En estos, se vuelve sobre los preceptos básicos, y la tarea es “desnaturalizar” lo que el discurso-poder ha posicionado como “natural”, deconstruir prejuicios cotidianos y avanzar en el análisis de la problemática desde una perspectiva interdisciplinaria que brinde herramientas para una interpretación desde el registro histórico, social y político. Además se contemplan e incorporan contenidos del área de salud desde el cual también se construyen mitos que funcionan como barreras discursivas para acceder a un conocimiento veraz e integral.

En el año 2011 se dictó un Curso para la Comunidad, de la Facultad de Humanidades y Artes. Y en el 2012 se encuentra en desarrollo el Curso “*Diversidad Sexual: Teoría, derechos y salud. Más allá de los placeres carnales*” en el marco del Programa Universidad abierta para adultos mayores.

Área Investigación

El Programa fomenta además la formación de sus miembros en el campo de la investigación, como herramienta fundamental para profundizar los saberes sobre la temática y con la perspectiva de erigirse como un grupo de trabajo capaz de colaborar en la construcción de conocimientos.

Para sustentar estos objetivos, cuenta con becarios en investigación que lleven adelante proyectos cuyos objetos de análisis pivoteen en las problemáticas contemporáneas y fundamentalmente regionales.

Por otra parte, se contienen en el área, los trabajos de publicación elaborados por parte de los profesionales que colaboran con el Programa. Estos escritos surgen a partir de las inquietudes e iniciativas personales de los respectivos autores.

Para enriquecer y capitalizar la experiencia docente, así como para medir el impacto de la existencia del Programa, se plantea la necesidad de investigaciones acerca de las percepciones que presentan los estudiantes universitarios sobre la diversidad sexual; efectuadas por miembros colaboradores.

Área Extensión

Aquí podemos incluir todas aquellas actividades que no se circunscriben formalmente al espacio de formación profesional. Tienen el objetivo de ampliar el espectro de participantes y de funcionar como nexo entre la universidad y la comunidad respecto de esta problemática. Así, la mayoría de las actividades y producciones que se contemplan en este marco, serán abiertas a la sociedad en general, sin perder de vista la línea de trabajo del Programa.

Una de las primeras conquistas ha sido el establecimiento del Centro de detección y monitoreo de VIH/Sida en el centro de salud 7 de Abril, mediante



una capacitación del personal de enfermería y del área de Psicología (profesionales y residentes de la Facultad de Psicología) que continuaron con el sostenimiento del mismo.

Por otra parte se ha gestionado hacia el interior de la Universidad el respeto por el Nombre de Género que fue elevado al Concejo Directivo de la Facultad de Bioquímica y de la Facultad de Humanidades y Artes; por el reconocimiento de la identidad de género de estudiantes y personal no docente de las mismas. Esta importancia de esta gestión reside en que la misma se ha efectuado en los años previos a la sanción de la Ley de Identidad de Género.

Como una de las actividades del mes de la Diversidad del año 2010, se ha efectuado un Ciclo de Cine focalizado en las temáticas LGBTI, en el marco del espacio de "Cine Debate" que se desarrolla en la Facultad de Humanidades y Artes, convocando no sólo a la población estudiantil, sino además, a la comunidad en general.

A partir de este año, el Programa cuenta con su propia publicación, recopilando trabajos efectuados por miembros del grupo, además de proponer la posibilidad de publicación de trabajos elaborados en el marco de evaluación de los seminarios; articulando los objetivos del Programa. Por las características materiales de la publicación, la misma es susceptible de desbordar los linderos académicos, pero es categorizada como un órgano que cumple con los requerimientos de éste.

Además, desde sus inicios el Programa efectúa distintas actividades en articulación y/o colaboración con otros espacios e instituciones que velen por el reconocimiento y respeto de la diversidad sexual.



Consideraciones finales

A pesar de su corta historia, el PUDS continua afirmándose en el cumplimiento de sus objetivos, en el transcurso de cada actividad que se plantea (este I Coloquio Internacional se constituye en este marco).

Más allá de las conquistas obtenidas hasta el momento, han sido múltiples los obstáculos a sortear, algunos de modo satisfactorios, otros aún sin resolver. La mayoría de éstos se sustentan en mitos a derribar, dogmas a discutir y nuevos aportes a difundir.

La Universidad como ámbito de sociabilización, también es un espacio en el que se reproducen discursos de poder. De este modo, el Programa continúa con el desafío de visualizar los lugares en los que estos mecanismos se vuelven violentos hacia la diversidad sexual, con el objetivo de cuestionarlo.

Aquí radica el grueso de las tareas pendientes. Puesto que si bien de las experiencias de nuestro trabajo por lo general resultan balances positivos y satisfactorios, debemos admitir que la recepción y las demandas al Programa por lo general provienen de carreras vinculadas a las humanidades. En los Seminarios de Posgrado se produce un enriquecedor intercambio de profesionales en el que evidencian la preocupación por la ausencia de la discusión en torno a la problemática en esas “otras carreras”.

Por otra parte, siendo la Universidad un espacio de cristalización del contexto social en general, el Programa no ha sido ajeno –tampoco podría serlo- a las modificaciones de las agendas políticas de los movimientos de la Diversidad, así como de sus conquistas. Esto resulta evidente en varios sentidos: por un lado, se han generado una serie de actividades vinculadas a las temáticas que los movimientos de la diversidad han llevado a las arenas políticas, en apoyo a sus luchas reivindicatorias; por otro lado, la efervescencia que estas cuestiones produjeron a nivel social, implicaron la demanda de parte de diversas facultades y espacios académicos hacia el Programa con la finalidad de colaborar en la tarea de brindar conocimientos y fundamentos teóricos que permitan comprender mejor y dimensionar adecuadamente la importancia y urgencia de estas modificaciones.

Ante estas repercusiones, se ha producido un mayor impacto en algunas de las disciplinas que se ven directamente implicadas en la temática; no así en las tradicionales disciplinas hegemónicas, las cuales creemos es un espacio pendiente y de urgente importancia incluir, que paradójicamente son las más reticentes a abrir estos debates, y que tan fructífero sería en la formación de sus profesionales.

Anteriormente se han expuesto, para una mejor sistematización, las tres áreas en las que se pueden agrupar las actividades que se realizan. Sin embargo, los miembros del Programa –permanentes y transitorios- circulan por ellas con absoluta libertad, de acuerdo a inquietudes y objetivos personales sin perder de vista la funcionalidad para con el fortalecimiento de Programa. Que esto sea así, como el hecho de que sus miembros estén en distintas instancias de su



formación y que provengan de distintas disciplinas, es evaluado como una fortaleza que esperamos tienda a afianzarse. Las experiencias compartidas, los intercambios de conocimiento, la sociabilización de los avances de investigación, entre otras cosas, crean entre los miembros una situación de solidaridad que dialécticamente nutre a la práctica.

Seguramente las tareas por realizar son más de las concretadas, pero celebramos el hecho de poder tener la posibilidad de mirar adelante. Y bregamos por la multiplicación de estos espacios, no solo a otros espacios académicos, sino dentro de nuestras Facultades.

Bibliografía

- Albano, Sergio (2005). *Foucault. Glosario de aplicaciones*. Buenos Aires. Quadrata.
- Bourdieu, Pierre (1980). "La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región". *Ecuador debate*. N° 67, abril 2006: 165 – 184.
- Butler, Judith (2007) [1990]. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona. Paidós.
- Butler, Judith (2008) [1993]. *Cuerpos que importan*. Barcelona. Paidós.
- Cuche, Denys (2004) [2002]. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- de Lauretis, Teresa (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid. horas y HORAS.
- Dorlin, Elsa (2009). *Sexo, género y sexualidades*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Foucault, Michel (2008) [1976]. *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Hobsbawm, Eric (2000) [1993]. "Identidad", en Silveira Gorski, Héctor (Comp.): *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid. Trotta: 47 – 62.
- Hobsbawm, Eric (2002). "La izquierda y la política de la identidad" en *New Left Review*. Madrid. Editorial Akal.
- Larrauri Gómez, Maite (2001). *La sexualidad según Michel Foucault*. Valencia. Tàndem.
- Pecheny, Mario; Figari, Carlos y Jones, Daniel (Comps) (2008). *Todo sexo es político: estudios sobre sexualidad en Argentina*. Buenos Aires. Libros del Zorzal: 14.
- Puppo, Flavia (Comp.) (1998). *Mercado de deseos*. Buenos Aires. La marca.
- Ríos, Rubén (2008). *Michel Foucault y la condición gay*. Buenos Aires. Campo de ideas.
- Spargo, Tamsin (2004). *Foucault y la teoría queer*. Barcelona. Gedisa.



Algunas reflexiones epistemológicas en torno al Proyecto de Investigación “Prácticas de sí: subjetividades contemporáneas en las prácticas artísticas trans”.

Pablo Farneda
UNER-UBA/CONICET
pablofarneda@hotmail.com

Configuraciones

Los movimientos trans sostienen en los últimos años en Argentina espacios y colectivos de producción de arte, performance, música, escrituras singulares y colectivas, imágenes, teatralidades, en fin, modos de expresión y producción en donde se exploran las propias identidades y las tensiones que las constituyen.

“Ser trans es reconocerse a unx mismx como el primer objeto de arte”.

Marlene Wayar

En este proyecto deseo indagar las transformaciones que sufren los modos de pensar el género, las nociones de hombre, mujer, identidad, sexualidad y por ende lo humano y el humanismo, a partir de la irrupción de prácticas artísticas sobre, pero fundamentalmente *desde* la diversidad sexual y de género.

La referencia a “lo trans” aquí engloba de manera más o menos arbitraria una multiplicidad de formas de asumir y experimentar el género y la sexualidad en las vidas de travestis, transexuales y transgénero, entre otras: vidas al margen de la normatividad binaria de géneros hombre-mujer.

Estas vidas comienzan a trazar una red de prácticas expresivas que interpelan algunos de los binarismos fundantes para nuestra cultura, y fuerzan incluso nuevas preguntas en torno al campo del arte: producciones de sentido que permiten replantear las tensiones arte/vida, arte/política, y la vinculación entre arte y producción de subjetividad.

Cartografías



Los colectivos de diversidad en nuestro país han problematizado en estos últimos años la tensión entre la lucha por la visibilidad por un lado, y la captura y reducción de modos de vida a los esquemas “visibles” por otro. Cuando hablo de visibilidad aquí me refiero a las luchas LGTB que buscan, a través de la visibilización (espacio público, campañas anti-discriminación referidas a salud, educación, sexismo, violencia, etc.) ganar terreno en los campos del derecho, la seguridad, la inclusión social, laboral y educativa, para personas gays, lesbianas y trans. Cuando hablo aquí de “captura en lo visible” me refiero a la inclusión de ciertas subjetividades en un régimen de visibilidad en tanto esas subjetividades no provoquen más que una mínima variación en el régimen legitimado. Un ejemplo claro sería la lucha por el matrimonio igualitario en Argentina (2010), derecho que puede ser aceptado dentro del sentido hegemónico siempre y cuando el modelo de matrimonio y de pareja que responde a la sociedad patriarcal y heterocentrada se mantenga intacto, quede sin ser cuestionado. Así, la diversidad queda otra vez “visibilizada” en su “igualdad” y ocultada en su heterogeneidad. Se actualiza de este modo el mandato moderno-disciplinar de clarificarse, explicarse, hacerse reconocible, visible identificable¹¹.

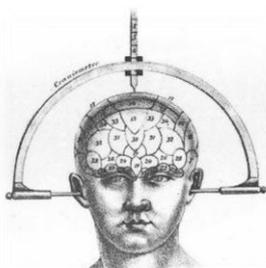
Nombrar puede ser: crear, configurar, ocultar, hacer visible, mostrar, disimular, hacer aparecer, clasificar, estigmatizar, liberar, diferenciar, discriminar, incluir, desaparecer, extrañar...

Paradójicamente, nombrar puede ser cualquiera de estas cosas, o muchas a un tiempo...

Estas cuestiones, que afectan permanentemente a quienes trabajamos tanto en colectivos de activismo como de investigación en diversidades, deben quedar planteadas como tensión constitutiva de nuestros espacios de trabajo, creación, participación.

Por otro lado, pero en el mismo plano de las tensiones constitutivas, las prácticas de creación/investigación en diversidad nos enfrentan con los dilemas epistemológico-políticos de los cánones y las instituciones de conocimiento. Si los binarismos que se despliegan en el punto antes señalado hacen referencia a los límites de lo visible/invisibilizado, de lo aceptable/intolerable, el binarismo fundante aquí es el de sujeto/objeto de conocimiento-poder.

Poner en tensión estos binarismos no sólo es difícil sino además doloroso porque implica exponer nuestras subjetividades, reconocer y dar cuenta de los



lugares contradictorios que habitamos. Una subjetividad académica bienpensante se cruza con una discursividad política tranquilizadora cuando intentamos “justificar la relevancia del problema” frente a una lógica que reduce la investigación a la acreditación.

¹¹ Abundantes trabajos abordan estas problemáticas. Sólo a modo de referencia de los debates internacionales, latinoamericanos, y argentinos, respectivamente ver: Butler (2007); Belucci y Rapisardi ();



Nuevas generaciones de becarios doctorales se enfrentan no sólo con el “sometimiento” de un supuesto objeto de la realidad dentro de los parámetros metodológicos establecidos, sino con la urgencia de pro-poner una tesis, que en última instancia no sería más que una pregunta interesante, a tiempos que no son propios de la formulación de preguntas interesantes.

Si los anhelos más utópicos y loables de la ciencia occidental moderna aspiraban a constituir una “comunidad” científica, en donde cada tesis y cada investigación sea o proponga un diálogo... una pregunta epistemológico-política fundamental será: ¿cómo producir condiciones de posibilidad de conversación en un contexto de creciente “ruido” en la comunicación científica? ¿Los dispositivos de divulgación y puesta en común (foros, jornadas, congresos, coloquios...) operan en este sentido? ¿Qué experiencias son vividas como más “productivas”?

Pero a su vez, ¿cómo replantear la lógica de la “productividad” que sostiene, en tanto que historia del capitalismo colonial, nuestras lógicas científicas y de producción de conocimiento?

Por qué formular todas estas preguntas en el contexto de una investigación en artes, y en prácticas artísticas trans? Primero: porque el campo del arte, incluso cuando entra en los cánones de la racionalidad científico-técnica, continúa siendo un lugar que problematiza la “productividad”, la utilidad y lo utilitario. Segundo: porque en estos dilemas se anudan las tensiones que afectan a la propia configuración histórica de los campos: ¿qué le correspondía preguntar y responder a las ciencias? ¿y a la política? ¿y a las artes? ¿Qué ocurre entonces en las prácticas artísticas colectivas contemporáneas?

Cuando las artes y las ciencias pierden la capacidad de deslindar las disciplinas, no estamos sólo frente la conformación de un nuevo campo que ahora llamaríamos interdisciplinar, o transdisciplinar, sino en una profunda crisis epistémica, en los límites mismos de lo extra-disciplinar (Holmes, 2002), y de lo indisciplinado (Haber, 2011), que es el límite de una época y no sólo la fagocitación de lo “nuevo” por el capitalismo cognitivo.

Los desbordes en las actuales prácticas de conocimiento y expresión tienen la posibilidad (no la garantía) de poner en entredicho las condiciones sociales y políticas de producción y creación en nuestras sociedades, redefinen los actores de estas prácticas y las propias territorialidades: ¿Quiénes pueden hacer arte y producir conocimiento legitimado? ¿En qué barrios se realizan y qué zonas de la ciudad están habilitadas para dichas prácticas y cuáles no? Cómo problematizar el territorio tanto desde dentro como desde fuera del sistema de acreditaciones y legitimaciones de producción de conocimiento verdadero y signo estético? Estos son algunos desafíos de la investigación en nuestros actuales contextos.



En la pista de conversaciones perdidas I: Género y Subjetividad

Las luchas de género y transgénero dan cuenta del sometimiento de las subjetividades a los binarismos fundantes de nuestros modos de comprensión modernos: hombre-mujer, heterosexual-homosexual, pero también naturaleza-cultura, individuo-sociedad y en el campo mismo de las ciencias y la investigación, el binarismo sujeto-objeto.

Estos binarismos han sido el modo histórico que ha tenido nuestra cultura de abordar el problema de la diferencia y la multiplicidad, una manera específica de entrar en relación con lo desconocido y con lo distinto: la clasificación, el sometimiento y la reducción, mecanismos propios de un paradigma evolucionista eurocéntrico y colonizador.

“Queremos dejar de ser objetos de estudio, para poder visibilizarnos como sujetas de discurso”.

Claudia Pía Baudracco

Consideramos fundamental abordar la reflexión estética y política sobre las prácticas trans desde una perspectiva descolonial que denuncie nuestras experiencias sociales e históricas locales y regionales. La colonización es un modo de producción de subjetividades sometidas a prácticas y discursos que extraen la potencia colectiva en pos de un control de la producción y reproducción social¹². Así, nuestras regiones, Argentina, y América se encuentran en gran medida atravesadas y constituidas por una colonización económica, política, cultural, pero que es también, estética, expresiva, en donde nuestras formas de decir singulares y colectivas son sistemáticamente deslegitimadas y silenciadas.

A su vez, las ciencias modernas han fundado una colonización discursiva y de los cuerpos que dice y determina cuál es el cuerpo verdadero, cuáles serán los cuerpos que importan, los cuerpos “humanos” y que pueden expresar-se, y cuáles serán los cuerpos monstruosos, inhumanos, que no tienen posibilidad de ser visibles y de alzar modos de expresión.



Por esto y frente a esto pretendemos abordar las performances y artes trans, cuando el arte deviene un campo posible de exploración del cuerpo como materia expresiva y como texto político, como productor de nuevos signos y

Reivindico mi derecho a ser un monstruo.
¡Que otros sean lo Normal!

Susy Shock

¹² No se trata aquí de reducir estos acontecimientos a nociones economicistas (producción, extracción, reproducción), sino justamente al contrario, de dar cuenta de que el modo socio-económico capitalista, extractivo, esclavista y explotador, es primariamente un modo de subjetivación moderno-colonial, es heredero de esta relación que Europa sostiene con lo no-europeo.



sentidos, como experiencia sensible.

Como señalara ya hace mucho tiempo Michel Foucault, para la cultura moderna occidental la sexualidad se ha convertido en el dispositivo biopolítico por excelencia, al anudar a un tiempo el ejercicio del poder sobre el cuerpo individual (el sujeto) y colectivo (la población), al combinar saberes, poderes, controles, disciplinas, vigilancias, políticas, gestiones, administraciones de Estado (en salud pública, natalidad, mortandad) y de mercado (laboratorios, producción farmacológica, industria médica, industria de la vida). Además, esto incluye las prácticas de conocimiento y autoconocimiento, de expresión de lo que el sujeto “es”. En algún momento, entre el siglo XVIII y XIX, el sexo se convirtió en eso que hay que saber sobre el otro, para conocer/lo (¿para conocer su verdadera identidad? ¿Su esencia?).

Las cuestiones de sexualidad e identidad hoy vuelven a anudarse en otro plano, al adquirir una politicidad explícita, y a expresar el agotamiento, no sólo de ciertos modelos, sino de las propias herramientas conceptuales para pensar esos modelos.

¿Afectan los problemas de género y transgénero la noción misma de identidad, de lo que implica tener, hacer, producir, modular una identidad? ¿Permiten pensar y analizar algo sobre nuestra propia subjetivación colonial? ¿Dan cuenta de una transformación en los modos de valoración y comprensión de la diferencia en nuestras sociedades interculturales?

En la pista de conversaciones perdidas II: Arte y Política

Desde una perspectiva interesada en pensar la relación entre prácticas artísticas y subjetividad intento abordar la tensión arte/política, en tanto las performances y expresiones pueden ser leídas como modos de “activismo artístico”, tal como lo define Ana Longoni: *“producciones y acciones, muchas veces colectivas, que abrevan en recursos artísticos con la voluntad de tomar posición e incidir de alguna forma en el territorio de lo político”* (2009). Ubicando estos campos de exploración sobre los modos de vida (políticas) y los modos de producción de subjetividad (identidades) a partir de estas experiencias, me interesa abordar la noción de postvanguardias... *“en tanto movimientos difusos integrados por artistas y no artistas, que socializan saberes y ponen a disposición recursos para muchos, moviéndose tanto dentro como fuera del circuito artístico. El paso de la vanguardia como grupo de choque o elite hacia la idea de movimiento. El pasaje de la tajante oposición a la Institución Arte, al desbordamiento de sus fronteras, las ocupaciones momentáneas, la intersección contaminante, el desvío (de recursos, de saberes, de experiencias)”* (Holmes, 2005; citado por Longoni, 2009).

Las nociones de producción/creación quedan aquí implicadas en los propios cuerpos e identidades que fuerzan activamente su gestación, y redefinen el



problema del cuerpo en los campos del arte, de las ciencias, de las biopolíticas y del género.

Podemos afirmar, siguiendo a Foucault y Butler, que el género es un dispositivo de performatividad, un conjunto de reglas y normas, de saberes y poderes en los cuales, frente a los cuales y ante los cuales, nos constituimos como sujetos y sujetas sexuadas. En este sentido, las vidas *queer*, las vidas que permanecen por fuera del campo de la heteronormatividad, son vidas que hacen visible la maquinaria de producción de género como un dispositivo cultural, convencional y arbitrario, en definitiva histórico, cambiante, y posible de transformar.

Pretendemos abordar en este trabajo la dimensión performativa del género tal como la expone Judith Butler (1990), para vincularla con las prácticas expresivas y de performances que permiten a los colectivos trans dar cuenta de otras formas de producción y creación de la identidad, el género, el cuerpo. Así quedan señaladas dos dimensiones que según Diana Taylor (2001) pueden distinguirse en la noción de performance: como actos vitales de transferencias y acciones repetidas que incluye diversas prácticas artísticas, y como lente metodológico y epistemológico que permite leer procesos sociales, históricos y culturales que se anudan en los cuerpos y las prácticas sociales.

De esta manera además, la noción de performance se liga a la noción de acontecimiento, no sólo en un sentido restringido, sino en el sentido pluridimensional de *acontecimiento artístico*, en donde puede ser comprendido como una experiencia radical de apertura de posibles. Como señala Bajtín (2002: 167) el acontecimiento artístico es la creación de un nuevo *plano valorativo* del mundo, y un modo de *pensar* acerca del mundo.

Lo acontecimental es el despliegue de las potencias expresivas de una situación, el momento en donde se hace visible lo intolerable y lo perimido, pero también lo virtual, las nuevas posibilidades. Las performances y otras prácticas artísticas contienen esa potencia de actualización de nuevas posibilidades de vida y esto es lo que las define como políticas: la potencia del arte aquí es comprendida y desplegada como *producción de singularidad* y producción de territorio.

Sin embargo el desafío mayor se presenta a la hora de pensar/sostener la propia investigación como composición de relaciones, como espacio de encuentro y desencuentro con quienes están haciendo arte, produciendo signos, forzando las preguntas que este escrito intenta atisbar ¿En qué sentido el trabajo de investigación que hago, que hacemos en los espacios institucionales, es “nuestro” y no es nuestro al mismo tiempo? El antropólogo Eduardo Viveiros de Castro ha señalado que tal vez los más interesantes entre los conceptos, los problemas y los agentes introducidos por las teorías antropológicas tienen su origen, no en los contextos intelectuales y académicos de los investigadores, sino en la capacidad imaginativa de las sociedades o colectivos que éstos se proponen explicar... (2010: 14). En base a esta



advertencia, es posible afirmar que esta investigación sólo puede constituirse en la traición de los objetivos planteados más arriba. El desafío es moverse con una capacidad imaginativa otra, es escuchar una otra producción de conocimiento/sensación... Los objetivos nos servirán para producir la traición: si se realizaran a pie juntillas, sólo nos habremos traicionado a nosotros mismos.

¿De qué manera entonces pensar, en los espacios científicos, un modo de producción que no niegue la necesaria apropiación que hacemos, sin que esa apropiación se convierta en mera expropiación, en donde las relaciones entre investigación y, en este caso, colectivos de producción artística, puedan devenir en composiciones de puntos de vista singulares, apropiaciones mutuas, lógica relacional?

Categorizar / Tramar

Lo que llamamos procesos de subjetivación y producción de subjetividad, en el capitalismo moderno-colonial se presenta como un proceso de naturalización de las identidades que fija los roles y funciones dentro de un modelo de producción socio-económico-cognitivo euro y hetero-centrado. La pregunta sobre quienes son considerados productores de conocimiento y creadores de objetos o acontecimientos estéticos, debe plantearse en los términos de quienes son considerados, de manera monolítica, investigadores e investigados. Este problema no

“Las necesidades cognitivas del capitalismo y la naturalización de las identidades, las relaciones de colonialidad y de distribución geocultural del poder capitalista mundial han guiado una específica forma de conocer: la medición, la cuantificación y la externalización (u objetivización) de lo cognoscible en relación al conocedor” (Quijano, 2000. Citado en Mignolo, 2008)

tiene respuestas fijas pero encuentra una clave de lectura a partir de la noción de “interseccionalidad” abordada por María Lugones. Para la autora, las dimensiones de la subjetividad moderna-colonial no pueden ser planteadas más que en la trama en que se producen: el tejido entre la raza, la sexualidad, el género y la clase social. Estas no serían categorías posibles de “analizar” en términos deslindados y sumatorios, sino un complejo tejido en donde se redefinen y sobredeterminan unas a otras produciendo en cada territorio un diseño (para continuar con las metáforas del tejido que ella utiliza) singular.

“La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras. La denominación categorial construye lo que nombra (...). Las categorías han sido entendidas como homogéneas y seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, “mujer” selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, “hombre” selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, “negro” selecciona a machos heterosexuales negros



y, así, sucesivamente. Entonces se vuelve lógicamente claro que la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección, como la violencia contra las mujeres de color (...). En la intersección entre mujer y negro hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni “mujer”, ni “negro” la incluyen” (2008: 24-25).

En las famosas “construcciones de los objetos de estudio” ¿podemos simplemente plantear el análisis de estas dimensiones en nuestros sujetos/objetos estudiados? ¿O acaso nuestras tramas relacionales de género, sexo, raza y clase no producen también de manera activa las tramas de las investigaciones que emprendemos? ¿De qué manera se ponen en juego nuestros lugares? Considero que formular activamente¹³ estas preguntas pone en crisis los modos coloniales de asignación de las identidades y nos permite avanzar en la generación de conocimiento colectivamente producido respecto a las conformaciones subjetivas sexo-genéricas de las que formamos parte. Pero fundamentalmente, estas reflexiones dan cuenta de un problema metodológico irresoluble dentro de los términos de la ciencia moderna-colonial: cómo producir conocimiento sobre y desde lo singular, sosteniendo el lugar mismo de la singularidad. Sólo produciendo un desplazamiento de las prácticas de categorización podemos comenzar a pensar la producción de conocimiento/pensamiento como trama relacional.

¿Puede ser entonces “lo trans” una categoría? Las prácticas artísticas trans se abocan muchas veces a expresar la imposibilidad de categorizar el género y la sexualidad. La intersección entre pobreza, marginación y transexualidad dibuja un mapa particular sobre la ciudad y sobre los cuerpos, y el intento de este proyecto puede ser señalar los puntos en donde esos mapas se expresan artísticamente.

Cuando la investigación refiere a las prácticas artísticas como fenómeno social, una pregunta posible es cómo hacer devenir la investigación en una propia práctica creativa, configurativa, expresiva. El desafío epistemológico es dar cuenta de lo ficcional y estético, y no por eso menos potente, sino al contrario, de la producción de conocimiento/pensamiento.

Al fin y al cabo, las categorías no alcanzan, y se desbordan y nos golpean con claridad de agua cuando nos muestran la extrañeza. Así, la consigna utilizada en el festejo del carnaval travesti durante febrero del 2012 “La Pachamama es trans!” apuntaba a extrañar ciertas categorías en principio genéricas: la fertilidad estaría del lado de lo femenino y la fecundación de lo masculino, y la diferencia sexual en masculino y femenino (así, binariamente) sería “originaria”. Pero también extraña las asignaciones de

La Pachamama ES trans!

Susy Shock

¹³ Con activamente me refiero a hacerlo de manera constante, pero fundamentalmente a hacerlo de manera colectiva.



significados dados por la colonización a nociones propiamente indo-americanas y andinas cuando la Pachamama ya no es leída como femenina por el binarismo sexo-genérico moderno occidental. Por último también trastoca la “propiedad” de los discursos respecto a raza, clase y género al mostrar la radical interseccionalidad y transversalidad de las luchas sociales y políticas de travestis invisibilizadas: por travestis, por pobres, por ser “del interior”, y por ser negras e indias. La afirmación entonces se convierte en un desafío para el pensamiento científico académico. Y no podrá dejarnos ya en el mismo lugar.

Bibliografía

Berkins, Lohana y Fernández Josefina. *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*. Buenos Aires, Madres de Plaza de Mayo, 2005.

Braidotti, Rosi. *Sujetos nómades*. Buenos Aires, Paidós, 2000.

Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Paidós, 2008.

Butler, Judith. *Deshacer el género*. Buenos Aires, Paidós, 2004.

Butler, Judith. *El género en disputa*. Buenos Aires, Paidós,

Butler, Judith. *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós, 2009.

Cabral, Mauro. *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*. Córdoba, Anarrés Editorial, 2009.

Deleuze, Gilles y Guattari Félix. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia* (1980). Valencia, Pre-Textos, 2002.

Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989.

Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Paraná, Plutón, 2010.

Equipo de Educación Popular: *Revolución en las plazas y en las casas*. Buenos Aires, Madres de Plaza de Mayo, 2004.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2000.

Foucault, Michel. *Vigilar y castigar* (1975). Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

Guasch, Oscar. *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona, Laertes, 2007.

Guattari, Félix. *Las tres ecologías*. Valencia, Pre-Textos, 1990.

Haber, Alejandro. “Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada”. En: *Revista Chilena de Antropología*. Nro. 23. Primer Semestre 2011, ISSN: 0716-3312. Dto de Antropología. Fac. de Cs Soc. Universidad de Chile.



- Ladagga, Reinaldo. *Estética de la emergencia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
- Laplantine, François y Nouss, Alexis. *Mestizajes. De Arcimboldo a zombi*. FCE, Buenos Aires, 2007.
- Latour, Bruno. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI,
- Lazzarato, Maurizio. *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.2007.
- Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
- Lewkowicz, Ignacio. *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Maffía, Diana (comp.). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires, Librería de Mujeres Editoras, 2008.
- Mignolo, Walter (Comp.). *Género y descolonialidad*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2008.
- Padín, Clemente. "Ritual o performance. Siempre utopía". Extraído de: <http://performancelogia.blogspot.com/2007/05/ritual-o-performance-siempre-utopa.html>
- Pecheny, M., Figari, C. y Jones, D. (comps.). *Todo sexo es político*. Bs As, El Zorzal, 2008.
- Susy Shock. *Poemario Trans Pirado*. Nuevos Tiempos, Buenos Aires, 2011.
- Taylor, Diana. "Hacia una definición de performance" (2001). Extraído de: <http://performancelogia.blogspot.com/2007/08/hacia-una-definicion-de-performance.html>
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Katz, 2010.



La bárbara y salvaje Medea

Noelia Gall
UNC
noeliagallardop@gmail.com

Y los que luchan con su espada dicen de nosotras que vivimos en el interior de las casas una vida sin peligro. ¡Son unos tontos! Porque preferiría tres veces mantenerme firme junto a mi espada a dar a luz una sola vez.
Eurípides. *Medea*. Vv. 250 y ss.

La historia del teatro en occidente, de la cual nuestra sociedad participa, narra sus inicios desde la tragedia griega. Dicha historia parece estar contada desde una mirada hegemónica, unificadora y patriarcal a través de las dramaturgias y representaciones que se hacen de la tragedia griega.

Me propongo releer, volver a narrar, intentar una figuración que nos posibilite otro teatro; hacerme de una herramienta estético-política que transgreda la mirada hegemónica. Para esto me vi en la necesidad de investirme de una metodología nueva, otro marco de análisis semiótico, para la lectura y representación de los clásicos griegos, con el fin de verme con figuraciones nuevas para la representación de la tragedia griega. En esta oportunidad abordaré a Medea, de Eurípides.

Necesitamos tener otra historia del teatro, una que resista a las dos representaciones genéricas como una única posibilidad, que resista a la figuración literal, que abra la posibilidad de crear nuevas figuraciones retóricas que nos permitan más formas de representaciones. Desarmando la hegemonía heterocentrada de la representación artística. Mi propuesta es dar cuenta de una disidencia, una transgresión de las leyes del hombre y las leyes divinas que, al mismo tiempo, nos posibiliten herramientas de acción contra el patriarcado hegemónico en la historia misma de Medea. Quiero usarlas como herramientas políticas, para que la narración sea realmente propia en donde las lesbianas, las marimachos, las putas y las locas tengamos un lugar en la historia del teatro occidental.



Para esto voy a utilizar la propuesta de Haraway:

La humanidad es una figura moderna; y esta humanidad tiene un rostro genérico, una forma universal. El rostro de la humanidad ha sido el rostro del hombre. La humanidad feminista debe tener otra forma, otros gestos; yo creo que nosotras debemos tener feministas figuras de la humanidad. Y no pueden ser de hombre o mujer; no puede ser lo humano una narrativa histórica que se haya planteado como un universal genérico. (...) La humanidad feminista debe, de alguna manera, resistirse a las dos representaciones genéricas, resistirse a la figuración literal; y aún así estallar en poderosos nuevos tropos, nuevas figuras del discurso, un nuevo giro de posibilidad histórica. Para este proceso, el punto de inflexión de la crisis, donde todos los tropos giran de nuevo, necesitamos hablantes pertinentes. (Haraway 1992)

Considero que Medea es una figuración pertinente para una historia del teatro occidental feminista. Las figuraciones están constituidas por signos que las hacen, esos signos son múltiples e infinitos, cada cultura, generación, grupo social, le va a dar un signo diferente a la figuración Medea. Nos da así la posibilidad de crear una herramienta política feminista para reapropiarnos de la historia de la tragedia griega.

El marco teórico obligado para la *primera lectura* sobre la tragedia griega es la *Poética* de Aristóteles. Éste define a la tragedia como:

(...) *imitación* (mimesis) de una *acción* (praxis) de carácter elevado y completo, con una cierta extensión, en un lenguaje agradable, llena de bellezas de una especie particular según sus diversas partes. Imitación que ha sido hecha o lo es por personajes en acción y no a través de una narración, la cual, moviendo a compasión y a temor, provoca en el espectador la *purificación* (catarsis) propia de estos estados emotivos. (Aristóteles, *Poet.*, 1450a)

Junto con esto Aristóteles enumera una serie de elementos que constituyen la tragedia griega -entre ellos la *hamartía* y la *peripeteia*, los que en su mayoría describen algún momento de la tragedia en el que se desarrolla el drama, la desmesura, la miseria y el sufrimiento del héroe o heroína; culminando con la *anagnórisis* que vendría a ser el “reconocimiento de su equívoco”. A lo largo de mi formación universitaria en la carrera de teatro, se ha estudiado la tragedia griega sólo con estas herramientas. Sugiero que no podemos seguir leyendo aun hoy la obra de Eurípides, por ejemplo, puesto que desborda de sentidos para ser analizada solo con dichos elementos. Deberíamos poder darnos la posibilidad de leer la tragedia con un marco teórico feminista poscolonialista, que nos ayude a desarticular los elementos de análisis hegemónicos, heteronormados y patriarcales, con los que se leen a la



tragedia hoy. Lectura que culmina en una representación de la subordinación obligatoria y “natural” de la mujer con respecto al poder del hombre.

Aristóteles en su poética da normas sobre cómo se debería realizar una tragedia para que sirva a un propósito social. A mi parecer, Aristóteles instala una manera de ver, reconocer y hacer una tragedia, a través de la clasificación de los elementos que él reconoce que hacen a la tragedia, y que a su vez, si falta alguno, ésta no está completa y pierde su finalidad. Dándonos una idea de una obra acabada y cerrada, con sentido en sí misma, dejándole al espectador/lector un marco muy acotado de experiencia estética. La apropiación del aristotelismo por parte del humanismo posterior instaló una manera de *crear/hacer* el arte.

La finalidad de la tragedia griega en términos de Aristóteles es la *catarsis*, y a esta se llega a través de la compasión y el temor. De todas las taxonomías que realiza Aristóteles, la que me interesa analizar es esta. Sin *catarsis* no hay tragedia, y es tan arbitrario lo que Aristóteles pudo nombrar como *catarsis*, como lo que nosotr*s¹⁴ hoy podemos identificar en un texto de la tragedia griega como tal. Según Aristóteles en la obra de Medea la *catarsis* se produce cuando aparece la muerte de la mano de Medea hacia Creonte, Glace, y sus hijos. Lo arbitrario es que sólo en ese momento de la obra se pueda transitar la *catarsis*, y no en otros momentos de la misma. Y que esta *catarsis*, esta conmoción, este desborde de sentimientos para con Medea estén dados en un marco regulatorio: no hay libertad para sentir empatía por Medea. Los sentimientos que se pueden transitar en la tragedia están disciplinados desde una arbitrariedad y hegemonía moral, de modo que el juicio moral al infanticidio de Medea niega las posibilidades de pensar por qué Medea decide matar a sus hijos. ¿Qué otras opciones tenía? ¿Qué estaba queriendo contar Eurípides al cambiar el final mitológico de Medea? ¿Por qué un infanticidio? ¿Cuáles son las vidas legítimas de ser lloradas en la Grecia antigua? ¿Qué es el “amor” de madre?

La mujer griega al igual que la mujer en Argentina no puede decidir libremente sobre la maternidad, hecho que aun hoy tiene sus consecuencias sociales, morales y legales en la lucha por la despenalización del aborto, donde

¹⁴ Utilizo el asterisco en las palabras que contienen un género femenino o masculino porque la lengua española genéricamente es masculina, invisibilizando la existencia del género femenino u otros géneros existentes.



el nonato es un feto, no un niño. Pero, para el discurso social, clerical y judicial; cuando una aborta se produce un infanticidio, lo mismo de lo que es acusada Medea. Teniendo en cuenta esto considero que podríamos utilizar a Medea para pensar sobre los derechos de las mujeres, ya que para gran parte de nuestra sociedad no hay diferencia entre infanticidio y aborto. Hoy, las mujeres que decidimos por un aborto estamos en el mismo status que Mede en la obra de Eurípides; ambas representaciones son representaciones de asesinas.

Aristóteles ve en la tragedia una posibilidad de “curar” emociones que, según él, serían propias, naturales del ser humano. La “cura” se lograría mediante la empatía. Una tragedia, en consecuencia, es:

(...) la imitación de una acción elevada y también, por tener magnitud, completa en sí misma; enriquecida en el lenguaje, con adornos artísticos adecuados para las diversas partes de la obra, presentada en forma dramática, no como narración, sino con incidentes que excitan piedad y temor, mediante los cuales realizan la catarsis de tales emociones (Aristóteles, *Poet.*, 1450a)

De este modo se generan así discursos que hacen que a través de su repetición a lo largo de la historia, se conviertan en sentimientos “propios” del ser humano, haciendo del teatro una maquinaria de identificación de las emociones representadas que funcionan a través de la conmoción, un artefacto de disciplinamiento moral, social y sentimental hegemónico y patriarcal. Por lo tanto la tragedia actualiza y representa la norma de la ley social.

En una narrativa heteronormativizada se puede interpretar la catarsis de la identificación de Medea con el drama del abandono amoroso matrimonial, el despecho -la historia más vieja del mundo: un hombre que abandona a una mujer por otra más joven. Por ende la representación que podemos hacer de Medea en esta narrativa es misógina. Pero si nos damos la posibilidad de leer la obra desde otro lado podemos encontrar narrativas y propuestas muy interesantes, tanto dramáticas, como figurativas. Un ejemplo de esto, podría ser, una lectura de Medea como una feminidad diferente. Una *feminidad masculina*, por ejemplo. Entendiendo esto como otra forma de ser mujer: Medea se coloca fuera de la razón instrumental masculina, es decir de la racionalidad política, y cuestiona las bases de una cultura que coarta las necesidades humanas de su género. Esto lo hace utilizando otros conocimientos, como los que tiene sobre la mitología o la hechicería. Como



mujer es un ser completamente otro para esa sociedad, diferente, que al apropiarse de un instrumento masculino, la *sophia*, lo convierte en herramienta novedosa, desconocida y completamente amenazante para esa razón masculina, ante la cual el hombre no sabe o no puede defenderse. Utiliza el lenguaje imperativo propio de los dioses y se comporta con la soberbia y la crueldad de estos. El poder in-humano que conlleva la figura de Medea puede ser interpretado o bien en una versión histórica feminista como la fuerza oculta y violenta de ese ser amenazante que debe ser controlada para la sociedad patriarcal; o bien, en términos más generales, como la fuerza oculta y violenta de esos seres ignotos, silenciados, marginados, excluidos, cualquiera que sea el colectivo que encarne la marginación y el rechazo en las sociedades hegemónicas de cada época.

Podemos pensarlo como una nueva figuración de las mujeres en la tragedia griega. Encontramos momentos en la obra en la que la heroína sufre apasionadamente, se muestra miserable, pero al momento de tomar la decisión de matar a sus hijos, a Creonte y a su hija, lo hace racionalmente. Elabora un plan, no es pura emocionalidad desbordada, se asegura un lugar a donde poder ir a vivir cuando el exilio sea evidente.

Por otra parte, hacernos de un marco de análisis semiótico diferente para releer y reinterpretar a Medea nos daría la posibilidad de reconocer en el texto figuraciones posibles de otras formas de maternidad. Por ejemplo, Eurípides decide contarnos como Medea mata a sus hijos, ¿por qué lo hace?, ¿por qué se lleva los cuerpos de los mismos para que Jasón no pueda siquiera tener la paz de velarlos ni volver a tocarlos nunca más? Muchos pueden leer crueldad en el accionar de Medea. Sin embargo, es posible hacer otras lecturas sobre la maternidad, las cuales no supongan una única forma de amar a los hij*s. Medea ama a sus hijos por eso los mata; nadie ve la crueldad en Jasón que los abandona y se casa con otra mujer, que niega a sus propios hijos y los obliga al destierro. Esa crueldad parece seguir estando legitimada, aun hoy, en nuestra sociedad. Medea asesina a sus hijos para que no queden desamparados cuando ella quede exiliada:

(...) nunca ocurrirá que yo entregue a mis hijos a mis enemigos para que los injurien (es enteramente una necesidad que mueran; y como es necesario, nosotras, que les dimo el ser, los mataremos) (...) (Eurípides, *Medea*, v. 1060)



Y en otro pasaje:

(...) es de todo punto de vista una necesidad que mueran y, puesto que es necesario, yo que los engendré les daré muerte. ¡Adelante entonces, corazón, prepárate! ¿Por qué tememos realizar esta ofensa terrible y sin embargo necesaria? ¡Vamos oh mano mía desdichada, toma la espada, tómala, comienza a moverte hacia la valla que resultará plena de dolor en tu vida, y no te acobardes, ni te acuerdes de tus hijos, que han sido tus más cercanos y amados, que les diste la vida, sino que en este corto día al menos olvídate de ellos, y luego te lamentaras! Porque, aunque les quite la vida, fueron tus seres queridos. Pero seré una desdichada mujer. (Eurípides, *Medea*, v. 1250)

Otro análisis posible del infanticidio es pensar que realmente es la única manera de vengarse de Jasón. La Grecia Helénica que heredamos parece ser patriarcal por excelencia, por ende la descendencia de las familias y los tronos eran de suma importancia en la vida aristocrática. Así pues, con el asesinato de sus propios hijos Medea pone un fin definitivo a la estirpe de su esposo: "(...) Nunca más verá vivos a los hijos nacidos de mí, ni engendrará un hijo de su esposa recién uncida (...)"(vv. 803-805).

Insisto en que analizar, contemplar, leer, una tragedia griega bajo la metodología aristotélica nos quita herramientas para entender qué nos está contando el autor, nos llena de sentimientos apasionados que nublan la razón. Si nos dejamos impactar por una narración de una madre que mata a sus propios hijos por despecho y sólo por eso, no podemos ver todo el entramado de situaciones que Eurípides nos cuenta en esta tragedia. Las alusiones a la maternidad y a la descendencia que recorren todo el texto son de sorprendente abundancia, hasta el punto de poderse considerar la cuestión de la descendencia como un *leitmotiv* teórico de significación de la misma manera que la situación de la mujer en la Grecia antigua y que encuentra su máximo exponente en el discurso hacia las mujeres corintias que realiza Medea en vv. 215-266.

Medea termina fugándose a la divinidad, abandonando la mundana vida humana, escapando del destino trágico que todos esperaban, su muerte inevitable. La escritura de Eurípides deja una puerta abierta a la interpretación de cada lector/a logrando así que Medea pueda ser una mujer despechada, una asesina, un monstruo, una mujer que rechaza las leyes, una mujer empoderada, una mujer que dice **no**. Es casi una Medea posfeminista, una



mujer empoderada en su propio lugar de opresión con las herramientas que tiene a mano, que les fueron dadas. Esta es la figuración que yo elijo.

Para resolver esto en escena, Eurípides, introduce el *deus ex machina*. La expresión *deus ex machina* se usa habitualmente para designar una irrupción inesperada de la divinidad que soluciona problemas, el responsable que tramó las cosas que pasaron. Con la palabra *machina* se hace mención a la canasta con poleas en la que bajaban a escena los actores que representaban a los dioses, ya que por convención los dioses debían venir de lo alto. Esta utilización hace visible la intervención divina de forma excluyente. La protagonista aparece en la escena final de la obra convertida en un ser más que humano casi divino. Es un procedimiento criticado por Aristóteles, quien sostiene que es una confesión de incapacidad del autor de cerrar por medios humanos una acción humana. Si sólo nos propusiéramos leer a Medea desde lo no-humano, lo “semi” divino, veríamos que Eurípides introduce discusiones filosóficas y políticas que competen a la existencia de la otredad y la abyección del sujeto. El hecho que Medea no sea ni del todo humana, ni del todo divina la deja en un lugar de “no-humana”; que por un lado le habilita a tomar las resoluciones que lleva a cabo, y por el otro la expone a la vulnerabilidad extrema, como el exilio. Esta identidad inestable, paródica (Butler 2007)¹⁵, nos da la posibilidad de crear una nueva figuración de Medea.

Es por todo esto que veo un potencia estética/ política en la dramaturgia de Eurípides cuando introduce la idea de *deus ex machina*, ya que el autor da un giro dramático arbitrario, caprichoso, proponiendo otro final posible de la narración mitológica; un no-final que propone la fuga de los marcos en cuales Medea es interpretada; la monstruosidad de Medea es una promesa (Haraway 1999)¹⁶.

Al parecer Medea se representa por primera vez en el 431 a.C., año en el que inicia la guerra del Peloponeso, dato no menor, ya que es en ese momento cuando comienza a forjarse el ideal griego frente al otro no ateniense, con sus consiguientes prejuicios sobre lo que se considerará bárbaro. Eurípides dio entrada en la tradición occidental, con su *Medea*, el personaje

¹⁵ Butler, Judith (2007). *El género en disputa*. Paidós. Cap. III. Sección "inscripciones corporales, subversiones performativas".

¹⁶ Haraway, Donna (1999). "Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bies". En *Política y Sociedad*, 30. Pp. 121 – 163.



que con mayor rotundidad iba a simbolizar los peligros de la intrusión de lo marginal, “del otro” en el mundo civilizado. Esta construcción del *otro bárbaro*, no civilizado, no racional, no humano, no hombre, encarnada en el imaginario griego por lo animal, lo femenino y lo no griego, se plantea en contra del ideal de hombre griego. Es donde radica el conflicto trágico de esta dramaturgia clásica griega y, me atrevo a decir, donde radica el conflicto de mucha producción teórica en el occidente actual. Medea, bárbara entre griegos, es una indeseable en un entorno que le es hostil por “naturaleza”.

A lo largo de toda la tragedia se hace énfasis en que Medea es extranjera e incivilizada, dejando en claro que no es griega; y que tiene la suerte de vivir en Grecia por haberse casado con Jasón. Su barbarie viene con muchos conocimientos en hechicerías y venenos, que empleará para sus planes. Medea es *sophe* -habilidosa, concedora de un arte o una técnica- tal habilidad y la aplicación de esos conocimientos que posee la convierten en un ser doblemente peligroso ante la mirada masculina por mujer y por astuta. Pero es justamente esto, el ser hechicera, lo que la deja fuera de la racionalidad griega, colocándola una y otra vez en el lugar de la abyección: primero como todo aquel que no es un ciudadano griego, luego como mujer y como hechicera.

Medea es una mujer que no encarna las figuras femeninas deseables, creadas por los imaginarios míticos y épicos de la sumisión y la belleza. Tampoco responde por entero a la imagen negativa de la feminidad, centrada en la infidelidad y la traición a la casa patriarcal, como en el caso de Helena. Es una mujer rebelde, empoderada, que toma la palabra y le habla a todas las mujeres.

En el episodio I Medea les habla a las “mujeres corintias” reflexionando sobre la situación de las mujeres en matrimonio:

De todas las cosas vivientes y que tienen pensamiento, nosotras las mujeres somos la criatura más desdichada. En primer lugar es necesario que compremos un esposo a un precio extravagante y haber conseguido un amo para nuestro cuerpo; de hecho ese mal es todavía más doloroso que el otro... porque las rupturas de los convenios matrimoniales no son respetables para las mujeres, y no nos es posible repudiar al marido. (Eurípides, *Medea*, v. 235 y ss.)

Con la conciencia de lo que significaba ser esposa, *esclava legal* de un hombre, denunciando la falta de autonomía, dando cuenta de principios que



hoy podríamos decir que forma parte de una *emancipación feminista*. En el mismo párrafo, Medea hace una distinción entre ella y las mujeres de Corintio: ella es mujer y comparte el mismo sufrimiento que todas, pero es bárbara y se encuentra fuera de la civilización.

Pareciera ser que a lo largo de la historia de occidente Medea se ha convertido en un arquetipo de feminidad infanticida. Por ejemplo, hace unos meses una mujer mata a sus hijos por despecho para con su marido y en todos los medios de comunicación, los titulares hacían referencia a la historia de Medea. De este modo se instala y reproduce una lectura patriarcal que hemos heredado desde Aristóteles. Ese arquetipo se da en un marco preciso, una convención universal, y más aun si esta universalización corresponde a sentimientos o acciones que hacen a lo que hegemónicamente se entiende por “mujer”. Hacer esto es desconocer uno de los grandes paradigmas del feminismo, dejar de universalizar la categoría mujer, no somos todas iguales, ni sentimos lo mismo, ni somos la misma mujer. En este sentido, veo en la figuración de Medea que yo aquí propongo más posibilidades de interpretación y representación de lo que la tradición occidental nos presenta.

Bibliografía

Aristóteles (1974). *Poética*. Madrid. Gredos.

Butler, Judith (2007). *El género en disputa*. Barcelona. Paidós.

Eurípides (2004). *Medea*. Buenos Aires. Biblos.

Haraway, Donna (1992). “Ecce homo, Ain’t (Ar’n’t) I a woman and Inappropriate/d others: The human in a post- humanist landscape”, en Butler, Judith and Scott, Joan W. (eds.). *Feminist theorize the political*. New York & London. Routledge. pp 86- 100.

Haraway, Donna (1999). “Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bies”, en *Política y Sociedad*. Vol. 30: 121 – 163.



Postales del aburrimiento: Perlongher, intelectual.

Javier Gasparri

PUDS - UNR – CONICET

jegasparri@gmail.com

I. Postales intelectuales.

“Por lo general, me aburro. Me aburro tanto que no puedo pensar en otra cosa que en mi aburrimiento, lo cual resulta doblemente aburrido”, le escribe Perlongher a Osvaldo Baigorria, desde Buenos Aires, en octubre de 1980 (Perlongher 2006: 45). Esta imagen de un Perlongher que está, según esta misma carta, sin trabajar, “con letargos de radical pereza”, pero que ya está pensando en Brasil, va modulando ciertos gestos en torno a la inacción del hastío. Perlongher, en Buenos Aires, *no tiene nada que hacer*, y entonces el entusiasmo por los “maravillosos brasileños” dan a leer una señal de lo que vendrá.

Tal vez resulte un tanto extraña esta imagen perezosa de quien nos ha acostumbrado, en la construcción de su imagen más conocida, a un torbellino que no se detiene. Quisiera ensayar, en esta dirección, una breve lectura de ciertos momentos puntuales, ciertos gestos, ciertas anécdotas, puestas en palabras tanto por el propio Perlongher como por otras personas, y que nos dejarían observar algunas tensiones en torno a la singular figuración intelectual de Perlongher, tanto desde una perspectiva enunciativa (es decir, desde qué lugar supone que habla un intelectual, en términos de posicionamiento discursivo que se pretende legítimo) como desde una perspectiva funcional (o sea, qué rol –social, cultural, político- se arroga un intelectual).

Esa imagen del aburrimiento, además, pone en escena cierta tradición esteticista / decadentista que se activa sobre todo en su inflexión romántica: pienso en Oscar Wilde diciendo que el peor pecado es el aburrimiento (cuya contracara es el ocio hedonista), y también en el *flaneurismo* baudeleriano que –lectura benjaminiana



mediante- Perlongher retoma en su gesto errante con el que formula sus “poéticas urbanas” (callejear, perderse en la ciudad: *yirar*) que supondrán no sólo una poética sino también una metodología de la investigación en su tesis, una política vital y un modo de encuentro con el conocimiento. Podríamos pensar, en este sentido, también en la inflexión abyecta o maldita del *dandy*.

En la calle, entonces, ocurren situaciones, que intersectan el deseo y sorprenden o desconciertan al intelectual-investigador ocupado en el trabajo de campo de su tesis:

Yo –escribe Perlongher- me he enamorado de algunos jóvenes negros y he hecho el amor con muchos. El fantasma del racismo acosa a estas relaciones y produce, a veces, situaciones delicadas. Un joven negro con quien transé, me zarandeó violentamente –yo había gastado todo mi dinero y no quería volver a casa con él-espetándome: ‘¿Vocé acha que só porque eu sou preto soy só uma piroca?’ [¿Creés que porque soy negro soy sólo una pija?]. (Perlongher 2006: 69)

Estas aventuras ya habían comenzado en Buenos Aires, cuando Perlongher comienza sus investigaciones sobre prostitución masculina, y allí la juntura entre deseo-de-saber y deseo-sexual ya daban una ocasión experimental para los modos en que una investigación puede, también, realizarse con diversión y descontracturando ciertos protocolos epistémicos. Aventuras que, al mismo tiempo, se insertaron en un momento de peligro y terror urbano que sin embargo tomaron el riesgo y no retrocedieron ante él.

Recuerda Sarita Torres, que acompañaba a Perlongher en esas aventuras callejeras de la década de 1970, que ella era la encargada de fotografiar a los taxiboyos y entonces

para no levantar sospechas me hacía la señora tonta, despistada, en medio de cinco mariquitas. (...) Néstor me decía: sacá ahora, y ahí trataba de hacerme la tonta, como que equivocaba el objetivo. (...) [Se] mezclaban el miedo y la diversión (...): yo tenía que separar correctamente el deseo de las locas de fotografiar chongos de la necesidad de identificar el objeto de estudio. (En Rapisardi y Modarelli 2001: 182)



Pero al mismo tiempo, la imagen perlongheriana se ve desde los ojos de los *michés* atrapada en el estereotipo letrado del “profesor”. Él mismo lo registra en la justificación empírica de su investigación:

El hecho de haber conseguido un grado considerable de inserción en el mundo de la noche no elimina el riesgo de interferencias subjetivas, que resultan de esas mismas condiciones de inserción. Ya mencioné la edad, que me situaba en determinada franja del mercado. También mi cualidad de intelectual me ubicaba, dentro del gueto, en el ramo específico de los “profesores”. (Perlongher 1999: 35)

Los prostitutas paulistas lo perciben, entonces, como un intelectual, como el profesor que aunque “interfiera subjetivamente” con ellos no deja de estar realizando una investigación académica, que aunque se interese sexualmente por ellos (“¿creés que soy sólo una pija?”) no escapa a la determinación de quien va allí a ‘teorizarlos’. Sin embargo, es al mismo tiempo quien trae el “brillo discursivo” y el “verso” y en ese sentido es también un potencial cliente que podría “deslumbrar al muchacho” con su poder cultural, según la propia descripción de Perlongher al referirse al eje de los clientes: “Dinero en el bolsillo y cultura en la cabeza”, le dijo un *miché* (Perlongher 1999: 122 y 123).

Por cierto, la tradición del profesor -o en sentido amplio el maestro- que supone para un joven (sea o no su alumno, sea o no pobre, marginal, delincuente) una posibilidad de relación con la cultura, el saber y/o el arte –además, claro está, del vínculo sexual que puede o no estar rentado económicamente-, es ya un tópico de las relaciones intermasculinas (digamos: ciertas tradiciones llamadas ‘homoeróticas’), que desde su inauguración socrática va trazando *una historia intelectual* del deseo entre varones, lógicamente redefiniéndose cada vez mediante puntos de inflexión en cada coyuntura. Formuladas la mayoría de las veces (sobre todo desde la modernidad) como “novelas de iniciación”, en efecto las “Historias de vida” de los *michés* que Perlongher incluye podrían leerse en esa dirección.

Algo recorre la figuración del intelectual como profesor (una imagen que en Perlongher se nos presenta bastante reactiva, acostumbrados como estamos a acercarlo a una “¡bonita profesora!”); pero también si se trata de un escritor, como en este caso, habría allí una serie de posiciones y/o funciones ejercidas en sus propios límites (o no). En este sentido, plantea Roland Barthes:



Frente al profesor, que se inclina hacia la palabra, llamaremos *escritor* a todo operador del lenguaje que se incline hacia la escritura; en medio estaría el intelectual: el que imprime y publica su palabra. Apenas hay incompatibilidad entre el lenguaje del profesor y el del intelectual (a menudo coexisten ambos en un mismo individuo); pero el escritor está solo, aparte: la escritura comienza allí donde la palabra se torna *imposible* [*insoportable*] (entendiendo esta palabra en el mismo sentido en que, en francés, se aplica a un niño). (Barthes 2009: 361)

Pese a esta tipificación barthesiana un tanto esquemática y organizada en torno a la posición enunciativa -que además revela una vez más el fetichismo de Barthes con la palabra escrita- la distinción resulta productiva porque nos recuerda precisamente el plano irreductiblemente discursivo en el que se juega el ejercicio intelectual, más allá de las funciones históricamente ancladas que haya puesto en disputa.

Sin embargo, si nos situamos más acá de esas funciones, y buscáramos por lo tanto vincular la imagen de Perlongher con la de ciertos modelos intelectuales de sus años, nos reencontramos con el aburrimiento y el desafío. Observa Sarita Torres que:

Néstor fue un barroso de la trinchera con sed de chongo de base. Le seducía la oralidad de las lenguas de las bocas del bajo fondo de San Pablo, que a su vez eran similares al bajo fondo del Río de la Plata. *Pero era difícil ese levante para él, se le pegaban los intelectuales, que lo aburrían tremendamente.*

(...)

La sensualización de su escritura confrontaba las trabas de la sociedad de aquellos años, no le temblaba la voz para dar batalla con discusiones que se presentaban con los poetas intelectuales, periodistas, escritores, académicos snobs. *Reñía contra el snobismo, no soportaba los rostros entabados, la pose poco relajada, disfrutaba estar con la otra banda.* (Torres 2010. Cursivas nuestras)

En efecto, si nos situamos ahora en la figuración intelectual en términos políticos y vinculada a un accionar, las “postales” de provocación militante de Perlongher son numerosas. Recordemos su ingreso a la izquierda: “no quiero que me entiendan sino que me cojan” (en Lemebel En línea); o su cita de Sarduy repetida hasta el cansancio: “Lo primero para hacer la revolución es ir bien vestida”. Pero en este caso quisiera leer la intensidad del gesto corrosivo en la anécdota que refieren Osvaldo Baigorria y Christian Ferrer; ellos cuentan que



Una vez, en medio de una charla entre militantes de izquierda alguien quiso ser sarcástico en su comentario respecto a un chico de apariencia equívoca: “pero ¿ese es un hombre, una mujer, o qué?”. Parece que Perlongher habría respondido: “Es *qué*”. (Baigorria y Ferrer 1997: 9)

Esto es: desacomodar, descolocar, marcar e impugnar el autoritario binarismo sexual ajeno, mediante un gesto que no evita la confrontación pero que, en lugar del choque directo desde alguna verdad posicional no menos determinante, lo hace retomando sus propios términos, corroyéndolo desde su propio interior, devolviendo la burla: “es qué” -entendiendo a su vez ese “qué” antes que como una objetivación reificante como la posibilidad abierta de una indeterminación. (Y en este sentido, no está demás recordar una vez más cómo se anuncian ciertas operaciones de las sexualidades no normativas, luego conceptualizadas como *queer*: la apropiación festiva del insulto, invirtiendo su valor y de ese modo disolviéndolo como tal, dejándolo sin efecto.)

De este modo, ante ciertas morales, no sólo homofóbicas o machistas sino también aquellas que aunque se proclamen “progres” o “críticas” no dejan de exhibir a cada paso limitaciones de corrección bienpensante, la interrogación incesante es de qué manera se podrían formular intervenciones impactantes que las interpelen mediante apuestas teóricas (sin a su vez dogmatizarlas) que afirmen su potencia en el devenir conceptual como *saber* más o menos legítimo, conjugadas con una acción política que sustraiga dichas postulaciones teóricas del reino letrado snob cuyas voces intelectuales -que proclaman grandes verdades- a Perlongher lo aburren.

En este sentido, siguiendo la propuesta de Carlos Altamirano en torno al modo de diseñar una historia intelectual, es preciso considerar como asunto “el trabajo del pensamiento en el seno de experiencias históricas” (2005: 10), al cual sólo accedemos –como ya nos recordó Barthes- mediante los discursos, y entender además que se enuncian desde una posición de verdad que se sostiene y se legitima mediante la proposición o postulación de algún saber. Un intelectual, así entendido, supondría una figura mediadora. Ante todo en términos discursivos, pero también en términos sociales, culturales y políticos. No casualmente, por eso mismo, la tradición letrada que supone casi cualquier historia intelectual y su postulación (ya sea interior o exterior) como *élite*. Claro está, entonces, que es esta figura la que aburre a Perlongher y de la que él desea alejarse o directamente sustraerse en su propia autofiguración. Aunque al mismo tiempo reconozca esa tradición letrada en su trabajo



poético y literario: claro está, barroco y compañía¹⁷. Esto también nos da ciertas señales acerca del modo en que literatura y política (o poesía y saber, o teoría y vida), en Perlongher, si bien van juntas y resultan indisociables, *jamás se subordinan* unas a otras: se relucen en su propia singularidad, como heterogeneidades que pueden contactarse entre sí, conservando así sus intensidades y potencias *al mismo tiempo*. Por eso, de lo que Perlongher se puede distanciar en términos de figuración intelectual es del humanismo (y su clave moral: “el compromiso”) como resaca sartreana *relativamente* vigente (o anacrónica, según cómo enfatizamos la relatividad) en los años '70 y '80. Puede formular, así, intervenciones enérgicas pero sin ceño fruncido ni solemnidad, cuyos rápidos representantes -entre otros tantos- podrían ser el semblante densamente serio de David Viñas, o el denunciado ejemplar de Rodolfo Walsh. Entonces, antes que a la polémica como espacio retórico-argumentativo de discusión intelectual anteojuda, Perlongher nos remite al *escándalo*: más ruidoso, más *camp*, en suma, más marica.

Sus intervenciones poéticas, en tanto actos públicos de lectura, son en este sentido insoslayables, y ponen en escena lo que ocurre cuando desde la palabra poética o literaria, sin dejar de afirmarse a sí misma como tal, funciona como intervención política en torno a una experiencia histórica: pienso, claramente, en las lecturas de “Cadáveres”. Por un lado, en las que relatan Sara Torres y María Moreno: Sarita recuerda cuarenta personas paradas en el living de su casa, shockeadas: “fue muy impresionante, muy impactante”, enfatiza; y María Moreno no duda en afirmarlo: “para ‘nosotros’ [el fin de la dictadura] fue cuando Néstor Perlongher leyó en el hall del teatro General San Martín su poema “Cadáveres”” (1996: 196). Pero por otro lado, pienso también en la anécdota relatada por Roberto Echavarren acerca del escándalo que produjo la lectura de ese poema en la Biblioteca Nacional de Montevideo por tratar “de un asunto tan serio con el tono risueño y derrapado de un chiste” (2004: 465).

Y a propósito de las intervenciones literarias, una última ‘postal’. Cuenta Fernando Noy¹⁸ que una noche llevó a Perlongher a ver un unipersonal de Batato Barea, en el Café Mozart, en el que Batato incluía en el repertorio poemas suyos. En un momento, Batato recitaba un poema de Perlongher (de cuya presencia esa noche Noy no le había avisado) y, por un error de su memoria o tal vez por una argucia del clown literario para relajar al público –especula Noy- se transmutó una palabra en el poema y Batato dijo “tractor”. La risa de la gente fue inmediata, pero Perlongher se

¹⁷ Aunque a su vez se hace necesario señalar que en el trabajo poético como invención se repite la tensión, esto es, se trata de algo irreductible a un artefacto barroco, por un lado, y a una escritura de los bajofondos, por otra; lo que hay es algo heterogéneo respecto de esos polos y por lo tanto desconocido, inédito, inaudito.

¹⁸ En la película *Rosa patria*, de Santiago Loza (2008).



levantó de la mesa diciendo “yo nunca escribí la palabra tractor”, se fue a la calle y no lo volvieron a ver.

Si bien Perlongher, en un claro gesto de confrontación con cierto ‘modelo’ de intelectual de sus años, propone e interpela desde un sitio de disidencia dicho modelo, inventando otra imagen, abriendo otra posibilidad para el ejercicio intelectual, al mismo tiempo la desconfianza hacia los pronunciamientos intelectuales cargados de solemnidad y mirada seria (y el aburrimiento que le provocan) tampoco nos conducirían por mera oposición dicotómica a la imagen del desparpajo antiintelectualista, como ocurre en este caso: Perlongher, un poeta que trabaja obsesivamente sobre su palabra, no se puede relajar y se ofusca ante el cambio de una palabra; el gesto irreverente de Batato se le tornó insoportable porque su palabra poética es escrita con *seriedad* microscópica –como de hecho puede constatarse en sus manuscritos. (O en todo caso, se ratifica la observación barthesiana en torno a la distancia entre el escritor y el intelectual.)

Quisiéramos vislumbrar, entonces, mediante estas diversas ‘postales’ perlongherianas presentadas (las cuales podrían multiplicarse con muchas otras), que precisamente porque se trata de una figuración intelectual emergente, resulta irreductible a sus modelos coexistentes (digamos estereotipadamente: el intelectual serio -snob o solemne o comprometido- y el insolente o desfachatado antiintelectual); antes bien, se afirma en la tensión entre ellos y lo que en último término propone y formula es un lugar desconocido y heterogéneo respecto de esa dicotomía, que se termina disolviendo o desarmando al situarse en un *más allá* de ella, y que de ninguna manera podría pensarse como una mera síntesis dialéctica.

II. Proyecciones.

La obra de Néstor Perlongher, y concomitantemente su imagen de autor, presenta un claro ideal de transgresión como valor cultural. Lo que este impulso tenga de singular, sin embargo, no nos exime de situarlo en una coyuntura precisa: la resistencia a la Dictadura argentina, el posterior estallido democrático y las políticas de visibilización homosexual de la década de 1980. La práctica de la transgresión, entonces, supone una política cultural en sentido amplio que perseguirá el cuestionamiento de ciertos límites (literarios, sexuales, nacionales, lingüísticos) a través de la adscripción a (y en nombre de) alguna ‘causa’.



Sin embargo, retrocediendo ante el valor que se le adjudica a ese impulso transgresor -pero sin dejar de reconocerlo como tal-, es posible pensar que la experiencia-(de los)-límite(s) en y de (la obra de) Néstor Perlongher, por su fuerza intensiva, conmueve los límites establecidos y dados: son corroídos desde adentro, a la manera de una descomposición química, llevados a su propio extremo y puestos fuera de sí. La división que esos límites ostentaban, entonces, queda suspendida y los términos de su oposición arruinados; de esta manera, los límites no resultan abolidos ni transgredidos sino corridos, desplazados, a fuerza de ser “tocados” (Nancy 2003a, 2003b, 2007) y “experimentados” (Blanchot 1996), y como consecuencia se hace necesario replantear o redefinir el espacio al que aquellos límites daban forma. Esto es: esos espacios que los límites de/limitan (sexo, patria, lengua, sujeto, vida, género, literatura, intelectual) son re-conocidos, identificados y ejercidos, pero a fuerza de intensidad, como ‘haciendo la prueba’ y bajo el impulso de una política de la resistencia, se los cuestiona en y desde sus mismos límites, experimentando su propio límite –el límite de esos límites- que es llevado al extremo para exhibir el fracaso de aquello que de/limitan. Desde esta perspectiva, es posible tomar distancia de una moral de la transgresión (y consecuentemente de la realidad binaria en la que se sostiene: o este lado o el otro) y al mismo tiempo de una confianza culturalista en la noción de frontera, según la cual esa franja indecisa daría lugar a fenómenos de intercambio y procesos de mezcla, pero que, a nuestro entender, no permite aprehender la singularidad que se está afirmando o disputando, ya que la diferencia, la tensión experimental, es normalizada (y no pocas veces homogeneizada) en nombre de la igualdad. La potencia ambigua del ‘entre’ como afirmación, apenas descripta, se ve aplanada o aplacada por la voluntad integradora y la mezcla deviene cliché.

En Perlongher, *la literatura al límite* supone, en principio, que se escribe al límite del discurso de las ciencias sociales, al límite de las lenguas (español – portugués), al límite de los territorios (Argentina – Brasil), al límite de lo legible o inteligible, al límite de la captación sensorial, al límite de los géneros (sexuales y literarios), al límite de las funciones personales (poeta, intelectual, profesor, activista, antropólogo, ensayista): todos estos espacios delimitados y a veces opuestos, pero siempre heterogéneos, son llevados y puestos *al límite extremo* de sí mismos y exhiben así sus propias limitaciones como tales que, consecuentemente, posibilitarán su corrosión, su desplazamiento y su apertura.

En este sentido, las funciones y/o figuras del intelectual, del poeta, del militante, del ensayista, del investigador social, del ‘brujo’, precisamente en y por su proliferación, lejos de escandirse o escindirse, se superponen y se solapan



obsesivamente, revelando así el límite extremo en el que son ejercidas y encarnadas, como un borde filoso, al borde de su propia disolución, y dan lugar así a un espacio expandido en el que esos límites fueron socavados, por lo cual lo que delimitaban pierde (ya perdió) su identidad definitoria, su posibilidad de re-conocimiento. Esto permitiría explicar, también, por qué en lugar de la pretendida mezcla o mixtura o entrecruzamiento, la figura, la obra y la escritura de Néstor Perlongher pueden ser pensadas en un espacio de la suspensión categorial.

Articulando estas líneas de lectura con el eje del 'intelectual', puede considerarse el modo en que Perlongher escribe, en el marco de la violencia dictatorial y de los primeros años de reinstauración democrática, una serie de poemas y ensayos que ponen en discusión los discursos que, por esos años, se interrogaban (de un modo central e impostergable) sobre el horror reciente y la Argentina por-venir. En estos discursos, ceñidos básicamente al campo intelectual y literario, se trataba, lógicamente con diversidad de matices y distintos grados de distanciamiento y complejidad, de re-pensar la nación. Perlongher, entonces, se plegará a esa misma interrogación en un primer movimiento pero para disentir inmediatamente con cualquier modo de pensamiento identitario y más aún si éste se halla anclado en delimitaciones territoriales. Esto es lo que ocurre, nítidamente, en su intervención en la revista *Sitio* a propósito de la Guerra de Malvinas: desde Brasil, Perlongher – asombrado o espantado- gritará irónicamente: “todo el poder a Lady Di!”. Las escrituras en torno a Evita también exhiben el perfil incómodo que supone Perlongher en sus intervenciones en revistas culturales: antes había sido *Sitio*, ahora se trata del escándalo en la revista *El porteño* a raíz de la publicación de su relato *Evita vive*. En esta dirección, también puede observarse un modo de la figuración intelectual de Perlongher que también es puesta al límite: en espacios como estos en los que la provocación era un valor legitimado, él lleva siempre el límite más allá, mostrando así las limitaciones de los mismos y a la vez la afirmación dislocada (el límite quedó en suspenso y por ende lo que definía) de sí mismo; esto es, Perlongher se muestra como demasiado maldito o políticamente incorrecto para los intelectuales de *Sitio* y demasiado intelectual ilegible para el 'periodismo progre' de *El porteño*. Hay allí una figura del exceso como puesta al límite en tanto modo del extremo.

La figura del ensayista, además, en tanto figura esencialmente escrituraria, supone la necesidad de considerar e indagar en torno a la íntima relación con ciertos modos de la figuración intelectual, o mejor, de la construcción de esa imagen –que como ya vimos, es claramente problemática y tensa en el caso de Perlongher. Por eso, si en los episodios recién referidos (Malvinas y Evita) se plantea la interrogación y



la intervención sobre la identidad 'nacional', por supuesto que también es posible rastrear cuando el acento está puesto en la identidad sexual. Es evidente que ambas preocupaciones son variaciones de un problema político y de hecho Perlongher así lo entenderá también. Es casi seguro, además, que los resultados y los efectos que produzca en las dos direcciones sean casi los mismos por estar sujetos a una moral de la transgresión y la provocación. Sin embargo, lo que nos interesará particularmente en esto será la corrosión que practicará sobre estas funciones, lo cual supone el ejercicio de diferentes matices posicionales.

En esta dirección, entonces, es posible relevar dos figuras de intelectual para trazar una comparativa: una es la del *intelectual-activista* de Guy Hocquenghem y otra es la del *intelectual-artista* de Pier Paolo Pasolini. El primero está en la base de la imagen que construye Perlongher, y es además decisivo por la influencia que adquiere para él como referencia crítica a partir de su articulación entre ciertos lineamientos filosóficos (fundamentalmente Deleuze – Guattari) y las primeras organizaciones políticas de homosexuales. En el caso de Pasolini, habría allí una comparativa de cierta productividad, ya que si bien Perlongher no se muestra particularmente interesado en el trabajo pasoliniano, es posible emparentarlos por el modo en que ambos, preocupados más o menos por problemas similares, a saber, política y 'eros', buscan dar cuenta de una representación sexualizada del horror: ambos, también, emergidos en y desde una experiencia del horror sin precedentes (la Italia fascista, la dictadura Argentina), crearán la imagen del intelectual disidente, pero ya no con el *status quo* sino con los propios intelectuales, cuyo modo de ejercer la crítica deviene en una nueva moral bienpensante. Esto es: si el intelectual moderno de izquierda, siguiendo ahora a Edward Said (1996), en su función más o menos tradicional y convencional, tiene como deber la vigilancia ética y el cuestionamiento crítico de su realidad histórica en nombre de la justicia, es previsible que ese cuestionamiento, una vez normalizado de su radicalismo, provocación o escándalo al *status quo*, inmediatamente gire –cuando no al dogma- a un nuevo *status quo*, a una nueva moral, es decir, que ese sacudimiento se torne, él mismo, una vez aceptado o legitimado o normalizado, un nuevo modo de lo políticamente correcto o lo bienpensante. Esta disidencia (que además resulta afirmativa, ya que no se trata tampoco de un gesto impugnador o negativista), entonces, es la que ocurre entre Pasolini y el Mayo Francés, entre Perlongher y cierto sector del campo intelectual argentino. Se trata de dos 'intelectuales' que muestran, exhiben, el fracaso de esa función por hacerla probar sus propios límites, o dicho de otra manera, la ejercen de tal modo que la llevan al límite y hacen fracasar 'eso' que delimita. En este sentido, teniendo en cuenta la desconfianza que tenía Perlongher hacia el rótulo 'intelectual', la poca simpatía que le



suscitaba, el modo en que lo aburría, quisiéramos pensar –a contrapelo de esto- que ejerció la función intelectual de todas maneras, y que si mostró sus limitaciones no fue absteniéndose de ejercerla sino al revés: ejerciéndola al (y en el) límite.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (1998). “El ensayo como forma”. *Pensamiento de los confines*. N° 1. Buenos Aires: 247 - 259.

Agamben, Giorgio (2005). “El autor como gesto”, en *Profanaciones*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo: 81 – 94.

Altamirano, Carlos (2005). *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Baigorria, Osvaldo (2006). “Prólogo”, en Perlongher, Néstor: *Un barroco de trinchera. Cartas a Baigorria 1978 – 1986*. Buenos Aires. Mansalva: 7 – 25.

Baigorria, Osvaldo y Ferrer, Christian (1997). “Perlongher prosaico”, en Perlongher, Néstor: *Prosa plebeya. Ensayos 1980 – 1992*. Buenos Aires. Colihue: 7- 12.

Barthes, Roland (2009) [1982]. “Escritores, intelectuales, profesores”, en *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos y voces*. Barcelona. Paidós.

Blanchot, Maurice (1992) [1955]. *El espacio literario*. Barcelona. Paidós.

Blanchot, Maurice (1996) [1969]. *El diálogo inconcluso*. Caracas. Monte Avila.

Butler, Judith (2007) [1990]. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona. Paidós.

Butler, Judith (2008) [1993]. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona. Paidós.

Córdoba, David; Sáez, Javier y Vidarte, Paco (Comps.) (2005). *Teoría Queer. Políticas Bollerías, Maricas, Trans, Mestizas*. Madrid. Egales.

Echavarren, Roberto (2004): “La osadía de los flujos”, en Perlongher, Néstor: *Papeles insumisos*. Buenos Aires. Santiago Arcos: 463 – 467.

Foucault, Michel (2008) [1976]. *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Giordano, Alberto (2005). *Modos del ensayo. De Borges a Piglia*. Rosario. Beatriz Viterbo.

Hocquenghem, Guy (1980). *A contestação homossexual*. São Paulo. Brasiliense.



Hocquenghem, Guy (2009) [1972]. *El deseo homosexual*. Santa Cruz de Tenerife. Melusina.

Lemebel, Pedro (En línea): "Viviré acá cuando autoricen el casamiento homosexual". *El Ortiba*, en <http://www.elortiba.org/lemebel.html>. Acceso: 20 de junio de 2012.

Moreno, María (1996): "Personal", en Cangí, Adrián y Siganevich, Paula (Comps.): *Lúmpenes peregrinaciones. Ensayos sobre Néstor Perlongher*. Rosario. Beatriz Viterbo: 194 – 197. [Republicado como "Perlongher en primera" en Moreno, María (2002): *El fin del sexo y otras mentiras*. Buenos Aires. Sudamericana.]

Moreno, María (2002). "Performances intelectuales argentinas", en *El fin del sexo y otras mentiras*. Buenos Aires. Sudamericana.

Nancy, Jean-Luc (2003a). *Corpus*. Madrid. Arena.

Nancy, Jean-Luc (2003b). *El sentido del mundo*. Buenos Aires. La Marca.

Nancy, Jean-Luc (2007). *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires. La Cebra.

Pasolini, Pier Paolo (1983) [1975]. *Escritos corsarios*. Barcelona. Planeta.

Pasolini, Pier Paolo (2005) [1962]. *Empirismo herético*. Córdoba. Brujas.

Pasolini, Pier Paolo (2005). *Pasiones heréticas. Correspondencia 1940 – 1975*. Buenos Aires. El cuenco de Plata.

Perlongher, Néstor (1988). *El fantasma del sida*. Buenos Aires. Puntosur. [Versión argentina de *O qué é AIDS* (1987).]

Perlongher, Néstor (1997). *Prosa plebeya. Ensayos 1980 – 1992*. Selección y prólogo de Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria. Buenos Aires. Colihue.

Perlongher, Néstor (1999). *El negocio del deseo. La prostitución masculina en San Pablo*. Buenos Aires. Paidós. [Segunda versión argentina de *O negocio do Michê. Prostituição viril em São Paulo* (1987). Traducción de Moira Irigoyen.]

Perlongher, Néstor (2003) [1997]. *Poemas Completos (1980 – 1992)*. Edición y prólogo de Roberto Echavarren. Epílogo de Tamara Kamenzain. Buenos Aires. Seix Barral.

Perlongher, Néstor (2004). *Papeles insumisos*. Edición de Adrián Cangí y Reynaldo Jiménez. Buenos Aires. Santiago Arcos.

Perlongher, Néstor (2006). *Un barroco de trinchera. Cartas a Baigorria 1978 – 1986*. Edición y prólogo de Osvaldo Baigorria. Buenos Aires. Mansalva.

Rapisardi, Flavio y Modarelli, Alejandro (2001). *Fiestas, baños y exilios. Los gays porteños en la última dictadura*. Buenos Aires. Sudamericana.

Said, Edward (1996) [1994]. *Representaciones del intelectual*. Barcelona. Paidós.



Starobinski, Jean (1998). "¿Es posible definir el ensayo?". *Cuadernos Hispanoamericanos*. N° 575: 31 – 40.

Torres, Sara (2010). "Niebla del Riachuelo". *Soy. Página 12*. Buenos Aires, 12 de marzo de 2010. Disponible en línea: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/subnotas/1271-107-2010-03-12.html>.



Del libre juego de las pasiones a la disidencia sexual contemporánea: feminismo, diversidad y apertura del campo sexual

Helena Andrés Granel

Maestría de Género - UNR

heleandres@yahoo.com.es

La sexualidad, al ser entendida como expresión de una pulsión e instinto natural ligado a la reproducción de la especie, ha sido concebida como un ámbito de la experiencia y la actividad humana de carácter presocial y ahistórico, fruto de las funciones biológicas de cuerpos cuya sexuación en forma binaria se interpreta como naturaleza dada, previa a la cultura y la historia¹⁹. El deseo y las prácticas sexuales encontrarían en consecuencia legitimidad social en tanto se adecuan a la normativa heterosexual que vincula la sexualidad con la atracción de dos sexos de naturaleza esencialmente distinta y complementaria y cuyo fin último sería la reproducción.

Como señala Gayle Rubin, en la cultura occidental el sexo se encuentra siempre bajo sospecha, como si se tratase de una fuerza negativa, destructiva y peligrosa, potencialmente desestabilizadora del orden social en tanto represente una actividad recreativa o meramente placentera cuya práctica pueda tomar formas y expresiones desviadas con respecto a su finalidad “natural” reproductora (1989).

Se ha establecido así, como sostiene esta autora, un sistema jerárquico en torno a la sexualidad en el que únicamente el matrimonio, la reproducción y el amor legitiman socialmente los actos sexuales, jerarquización de prácticas e identidades que implica desigualdades y formas de opresión específicas. Una ingente cantidad de

¹⁹ Gayle Rubin se refiere al esencialismo sexual como esta idea de que “el sexo es una fuerza natural que existe con anterioridad a la vida social y que da forma a las instituciones”, en (1989) “Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad”, en Vance, Carol (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid. Revolución. Disponible en línea: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulos/biblioteca2.php?IdDocumento=0074>.



leyes “alientan y recompensan a algunos individuos y actividades, mientras que castigan y suprimen a otros”. A los heterosexuales reproductores casados, situados en lo más alto de la pirámide de esta escala jerárquica de valor sexual, se les reconoce “salud mental, respetabilidad, legalidad, movilidad física y social, apoyo institucional y beneficios materiales”. En el último escalón, fetichistas, sadomasoquistas, travestis, transgéneros y otras sexualidades periféricas, sobre las que recae la presunción de enfermedad mental y criminalidad, ocupan el espacio de la desviación, la negatividad, la abyección.²⁰

La construcción discursiva de la diferencia sexual binaria como realidad biológica y natural, producto de diferencias materiales, rige así la inteligibilidad de los cuerpos excluyendo de la noción de lo humano a quienes se alejan de la heteronormatividad hegemónica del género binario (Butler 2002). Las diversas prácticas e identidades, como efectos de un entramado de saber/poder que produce sexualidades son, bien legitimadas y reconocidas o bien patologizadas en función de su adecuación o desplazamiento con respecto a esta norma. El sexo así es regulado y administrado de manera que las sociedades propician, favorecen e institucionalizan determinadas formas de expresión sexual al tiempo que actúan de forma coercitiva sobre otras, aquellas que se consideran amenazantes con respecto al sistema social.

La conformación de una familia fundamentada sobre la unión de una pareja heterosexual procreadora, legitimada a través de la institución política y económica del matrimonio, que desde el siglo XIX, se viene fundiendo con el ideal del amor (Coonz 2006), se ha elevado así a ideal normativo que opera excluyendo y estigmatizando como desviaciones, como fracasos, como peligros para la infancia y para la cultura, otras formas de arreglos familiares y sexuales y de relaciones de cuidado que las personas construyen.²¹ Este modelo de familia ha implicado para las mujeres el establecimiento de roles específicos y excluyentes ligados a su supuesta naturaleza reproductiva y maternal, su reclusión en el espacio privado y represión sexual, por lo que una crítica de la heterosexualidad como institución y de los modelos hegemónicos

²⁰ Ibidem. Butler retoma el concepto psicoanalítico de “abyección” de Julia Kristeva para referir a un “exterior constitutivo” que a un tiempo constituye y amenaza la matriz de inteligibilidad heterosexual.

²¹ Véase Elvira Burgos, Elvira (2006). “Haciendo y deshaciendo el género”, en *Riff Raff: revista de pensamiento y cultura*, nº 30, pp. 149-164.



de relaciones afectivo sexuales son pues fundamentales para una teoría y una práctica de la liberación de las mujeres.

Dado que el matrimonio, al registrar las uniones frente al Estado, ha desempeñado un papel crucial en la regulación de la sexualidad y las relaciones de afinidad y filiación de acuerdo a las normas del patriarcado heteronormativo, queremos cuestionar aquí su poder normativo, de legitimación, y por tanto, también de exclusión, de las diversas formas sexuales y familiares que las personas podamos desear y construir.

Con el fin de poner en cuestión estos ideales normativos que dictan bajo qué formas es aceptable o no el ejercicio de la sexualidad, nos planteamos la necesidad cuestionar el privilegio, en términos de legitimidad y reconocimiento, del régimen de monogamia y heterosexualidad obligatoria. En este sentido, me parece interesante recuperar de la tradición “utópica” la idea de la necesidad de construcción de una nueva cultura sexual abierta a la posibilidad de experimentar otros modos de relaciones afectivas y sexuales frente al modelo exclusivo de la familia monógama.

En la primera mitad del siglo XIX, la obra de Charles Fourier cuestionó esta hegemonía de la familia heterosexual como privilegiado y único modelo sexual legítimo, imaginando un “nuevo mundo amoroso”, en que las diversas conductas y prácticas sexuales no serían jerarquizadas sino que, por el contrario, la libre circulación de las “pasiones”, todas legítimas y necesarias, infinitamente diversas y múltiples, posibilitaría la construcción de una sociedad fundada sobre la libertad de las mujeres y la diversidad de expresiones sexuales. En este nuevo orden social que llamó “Armonía”, en que no existirían sexualidades concebidas como erróneas o desviadas, los deseos o “pasiones” se distribuirían de acuerdo a las diversas necesidades de los individuos, sus caracteres e impulsos, sin distinción de sexos, tornando irrelevante la diferencia sexual.²²

²² Sigo en estos planteamientos el análisis de la obra de Fourier que realiza Arantza Campos Rubio en (1995) *Charles Fourier: pasión y utopía, de la atracción pasional a la política sexual*, Universidad del País Vasco.



Este pensamiento radical sobre la sexualidad que aparece en la obra de Fourier es tanto más interesante en cuanto se produce precisamente en el marco de una época en que los discursos filosóficos y médicos conceptualizaban la diferencia sexual construyendo el modelo naturalizado de la familia nuclear, basada en la complementariedad binaria de roles de género, en la que los varones ocuparían el rol de proveedores económicos y las mujeres los roles relativos a la reproducción, la crianza y el trabajo doméstico y emocional, en virtud de su “naturaleza específica” definida como maternal y esencialmente distinta a la masculina. Esta definición de la especificidad de la naturaleza femenina, dependiente, doméstica, maternal y desexualizada, tendría así un carácter prescriptivo, funcional a su exclusión de la vida pública y su confinamiento en el hogar.

En este contexto, Fourier sostiene que la familia basada en el matrimonio monógamo constituye un régimen coactivo sobre el que se erige el sistema social “civilizado” que implica tanto la esclavitud de las mujeres como el constreñimiento de las pasiones individuales, concebidas como opuestas al “bien común”. En su propuesta de sociedad alternativa, basada en el “trabajo atrayente” que vincula la producción a las pasiones, las “series apasionadas”, sustituirán a la familia monógama en tanto unidades básicas de asociación amorosa y productiva, y las mujeres serán sujetos libres, partícipes de cualquier actividad de acuerdo a su temperamento individual. Su reconocimiento de la existencia de una inmensa multiplicidad de “pasiones” y caracteres, distribuidos en forma independiente del sexo, y su anticipación del uso de métodos contraceptivos, desligaba la sexualidad de la reproducción e implicaba una ruptura con el discurso de la domesticidad de las mujeres y su maternalización, dinamitando la dicotomía masculino-femenino y cuestionando profundamente la idea de la complementariedad del hombre y la mujer (Arantza Campos 1995).

Estas críticas a la familia y el matrimonio tendrían continuidad en la tradición libertaria, desde donde emergieron discursos que pusieron en cuestión principalmente la naturalidad del sistema monógamo. Los escritos de Emile Armand, anarquista individualista francés, tan influenciado por Fourier como por Stirner o Nietzsche, que publicó en la revista *l'En Dehors*, durante la década del veinte del siglo XX, distintos testimonios de experiencias comunales alternativas a la familia, difundieron en los medios libertarios las ideas acerca de la camaradería amorosa y la sexualidad sin



trabas (Marín 2000).

¡Limitar las pasiones! ¿Restringir el horizonte de la alegría de vivir? El cristianismo lo intentó y no lo logró. (...) Fourier vio claro cuando lanzó la expresión verdaderamente magistral de la “utilización de las pasiones”. Un ser razonable utiliza; solo el insensato suprime o mutila. Es una locura querer reducir el amor a una ecuación o limitarlo a una única forma de expresión. (Armand 2000: 27, 47)

Armand proponía la elevación de una nueva ética sexual en que el placer adquiere un valor en sí mismo, abriendo la posibilidad de “disfrutar dionisiacamente” “sin que una moral exterior, impuesta por una tradición, por la mayoría, establezca las fronteras entre lo que es lícito y lo que no lo es, entre lo permitido y lo prohibido”. No concebía, no obstante, una libertad “absoluta” sino “libertades particulares, individuales”, de acuerdo a las necesidades y deseos de cada individuo. La libertad sexual constituía pues una cuestión meramente individual, por lo que el reconocimiento de la variabilidad y multiplicidad de los afectos daría lugar no a dogmas acerca de la superioridad de la pluralidad o la monogamia, sino a una diversidad de formas de vida sexual o amorosa, decididas “a posteriori y no a priori”, de acuerdo a la experiencia y a la diversidad de los temperamentos individuales (Armand 2000: 59).

En la línea de Fourier, la denuncia de la sujeción de las mujeres en el matrimonio era una constante que acompañaba las propuestas libertarias de abolición de la familia y la pareja sexual estable. Frente al discurso que ligaba matrimonio y amor, insistían así en su carácter de institución política y económica, en el estado de dependencia en que situaba a las mujeres con su consiguiente sumisión al marido y su papel en el sostenimiento de la doble moral sexual. Si la unión monógama se fundamentaba sobre la opresión de las mujeres y su consideración como “propiedad del hombre”, la experiencia del “amor plural” que proponía la anarquista individualista brasilera María Lacerda de Moura, garantizaría a las mujeres la libre disponibilidad de sí mismas y la expresión de su sexualidad sin restricciones: “Creen, los infelices, que la mujer no es ni debe ser dueña de su cuerpo, sino que su rol estriba en someterse a los caprichos del hombre, concretamente, pertenecer sola y exclusivamente a un varón” (1932: 15-17).



Frente a la idea de la complementariedad amorosa de mujer y varón en el régimen matrimonial monogámico, el discurso libertario concebía este con frecuencia como un régimen artificial, que institucionalizaba las relaciones de poder entre los sexos y el sometimiento de las mujeres. Las formas de asociación sexual socialmente legítimas aparecían así como resultado no de las leyes naturales, sino como un régimen político.

El dimorfismo sexual y la diferenciación entre el hombre y la mujer [son] más accesorios que esenciales, más secundarios que fundamentales". [...] "La pareja, no sabemos por qué, es la forma más preferida de realización sexual defendida por moralistas, por sacerdotes, por políticos [...]. Que nazcan, que jueguen, que se eduquen, trabajen y vivan juntos los dos sexos y ya veréis como esas diferencias artificiales entre la hembra y el macho, poco a poco, se atenúan, no siendo entonces posible la sumisión de la mujer al hombre; desapareciendo, consecuentemente, la pareja, institución sexual extraña a la naturaleza biológico social del ser humano. (Gallardo 1934: 7)

La aparición de nociones que apuntaban a atisbar una concepción constructivista de la sexualidad coexistían no obstante con un discurso esencialista acerca de la diferencia dimórfica entre los sexos como hecho natural incuestionable:

La naturaleza ha hecho que los dos sexos se atraigan mutuamente (...). El hecho mismo de que la procreación pueda ser voluntaria y que su ejercicio sea consecuencia de la libre elección no suprime en nada esa atracción sexual. Los sexos se atraen mutuamente, se buscan naturalmente, normalmente: este es el hecho original, primordial, la base fundamental de las relaciones entre las dos mitades del género humano. (Armand 2000:47)

Pese a la idea, presente en los textos libertarios de estas primeras décadas del XX, de que el placer constituía un valor en sí mismo y el sexo una fuerza independiente de la reproducción, su asimilación del discurso médico y psiquiátrico de la sexualidad conllevó una concepción de la misma como libido o instinto sujeto a represión y en su carácter de fenómeno natural, susceptible de desviaciones patológicas.²³ Esta concepción del sexo como fuerza instintiva y natural fundamentó su

²³ Véanse al respecto los trabajos de Richard Cleminson (2008). *Anarquismo y sexualidad (España, 1900-1939)*. Universidad de Cádiz. Madrid; y (1995) *Anarquismo y homosexualidad*. Huerga y Fierro. Madrid.



defensa de la liberación sexual de acuerdo a las diversas necesidades individuales y de otros posibles modos de relación que podían diferir de los socialmente legítimos pero implicó también la incorporación de determinadas nociones sobre la naturaleza de la sexualidad humana y lo que en ella era sano o patológico.

Si la heterosexualidad constituía el marco en que la sexualidad se ejercería “naturalmente” y “normalmente”, era en tanto los órganos sexuales se identificaban en definitiva con los órganos reproductores. El concepto de “perversión sexual”, que emerge a partir del siglo XIX en el discurso psiquiátrico, identificaba efectivamente aquellas prácticas desviadas de la heterosexualidad reproductiva, a las que constituyó en objeto de control y vigilancia.²⁴

La noción de “sexo” como dato biológico y naturaleza dada definiría así la sexualidad “normal” como aquella que surgía producto de la atracción de dos sexos opuestos y complementarios. Como afirma Beatriz Preciado, el pensamiento heterocentrado asegura “el vínculo estructural entre la producción de la identidad de género y la producción de ciertos órganos como órganos sexuales y reproductores” (2003). Las “perversiones”, categorizadas y definidas como tales en tanto suponían desvíos de esta norma, significaban así una ampliación de los placeres posibles más allá del coito heterosexual.

El trabajo teórico de las feministas lesbianas ha resultado fundamental para develar el modo en que la heterosexualidad como sistema político se relaciona con la opresión de las mujeres. Para Adrienne Rich, que va a cuestionar que la atracción de las mujeres hacia los hombres sea producto de un deseo natural e innato, esta naturalización de la heterosexualidad va a constituir además la condición de posibilidad de subordinación de las mujeres (1985). Wittig incidiría asimismo en esta concepción de la heterosexualidad como orden obligatorio e institución política al vislumbrar el carácter de ficción cultural de las categorías “mujer” y “hombre”, que bajo la apariencia de “percepción directa y física”, constituirían una “formación imaginaria” funcional a la construcción de un modelo de sexualidad reproductiva (2008).

²⁴ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006; Oscar Guasch y Raquel Osborne, “Avances en sociología de la sexualidad”, en *Sociología de la Sexualidad*, Madrid, CIS-Siglo XXI, 2003, pp. 1-24.



El sistema sexo/género precisa de la construcción de las identidades femenina y masculina distintas y complementarias, que derivarían de la naturaleza de los cuerpos sexuados en forma binaria. La ilusión de la existencia de una identidad de carácter esencial derivada de la diferencia sexual y de una supuesta relación de coherencia y necesidad entre sexo, género y deseo, tiene así el fin de regular, sostiene Butler, la sexualidad dentro de este marco normativo de heterosexualidad obligatoria.²⁵

La institución matrimonial se ha fundado sobre la unión heterosexual monógama, definiendo la sexualidad como procreativa e íntimamente ligada al parentesco, y estableciendo en consecuencia una visión biologicista de la familia como lugar de la filiación biológica y la reproducción de las diferencias de género como naturalmente binarias y complementarias.²⁶ Las referencias a la “complementariedad creadora de lo masculino y lo femenino” y su “aptitud natural para la generación y educación de los hijos”, presentes en la reacción conservadora frente a la aprobación del matrimonio entre “personas del mismo sexo”, son suficientemente ilustrativas de esta visión.²⁷ La ruptura con la idea de que únicamente la filiación biológica constituye el parentesco abre la posibilidad de construcción de nuevas formas de parentesco, definidas como tales en cuanto establecen relaciones de cuidado entre los seres humanos, por qué no independientes de la alianza heterosexual y la filiación biológica (Butler 2006).

Pese a la equiparación de derechos legales a las parejas no heterosexuales, el régimen matrimonial continúa no obstante, sostiene Butler, jerarquizando las diversas sexualidades, delimitando zonas de inclusión y exclusión en cuanto al acceso a determinados derechos, que no deberían reconocerse como “binomiales”, otorgables únicamente a quienes poseen una relación monógama y estable, sino como individuales. Adquirir reconocimiento a través del matrimonio, es decir, en el marco de

²⁵ Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.

²⁶ Véase León, Magdalena. “La familia nuclear: Origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina”, en Arango, León y Viveros, (comp.) (1995), *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Tercer Mundo Editores, Bogotá.

²⁷ Estas son las expresiones presentes en el *Recurso de Inconstitucionalidad* presentado por el Partido Popular en España contra la Ley 13/2005, que establecía que “las disposiciones legales y reglamentarias que contengan alguna referencia al matrimonio se entenderán aplicables con independencia del sexo de sus integrantes”. Texto disponible online en: www.felgtb.org.



las normas de legitimidad existentes, de modo que solo la pareja homosexual estable podría acceder a esa legitimidad, puede tornar irreconocibles otras posibilidades, en tanto conlleva la ilegibilidad de sexualidades estructuradas al margen del matrimonio o la monogamia, llevando a la emergencia de nuevas jerarquías y a una “abrupta clausura del campo sexual”.

Al pedir reconocimiento al Estado, restringimos efectivamente la esfera de lo que pasará a ser reconocible como acuerdos sexuales legítimos (...). ¿Qué significaría la exclusión del campo de la legitimación posible de aquéllos que están fuera del matrimonio, de los que no viven de forma monógama, de los que viven solos, de los que tienen acuerdos que no adoptan la forma del matrimonio?(...) ¿El recurso al Estado marca el fin de una cultura sexual radical? (Butler 2006)

La sexualidad se ha organizado y jerarquizado a partir de la heterosexualidad monógama y reproductora como norma que precisa de la exclusión, el ejercicio de la violencia y estigmatización de las identidades y prácticas disidentes. Como afirma Valeria Flores, la heteronormatividad está encarnada en las legislaciones, de modo que los reclamos de reconocimiento implican la conformación con normas heterosexuales y la obtención de derechos viene condicionada por la adecuación a los modos considerados “aceptables” de ser y de vivir la sexualidad (2008). Pensamos entonces que el reclamo de equidad legal y social no se puede desligar de un permanente cuestionamiento de las propias normas y términos que rigen el reconocimiento social (Butler 2006).

La desnaturalización de la sexualidad resulta fundamental para visibilizar el modo en que la heteronormatividad opera excluyendo otros posibles modos de vivir los cuerpos, deseos e identidades, pero también, puesto que el dimorfismo sexual se ha construido de forma funcional a este sistema patriarcal heterosexista e implica mandatos de género, en la construcción normativa de la categoría “mujer” definida en una relación de subordinación con el varón en la alianza heterosexual monógama y en el establecimiento de la maternidad como aspecto central de la identidad femenina. La apertura hacia una multiplicidad de prácticas, deseos, identidades y modos de relación posibles, requiere entonces poner de relieve el carácter político de la noción de “sexo” y pensar la sexualidad como un producto histórico y cultural.



Bibliografía

Burgos, Elvira (2006). "Haciendo y deshaciendo el género". *Riff Raff: revista de pensamiento y cultura*. Nº 30: 149-164.

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

Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires. Paidós.

Butler, Judith (2006) *Deshacer el género*. Barcelona. Paidós.

Campos Rubio, Arantza (1995). *Charles Fourier: pasión y utopía, de la atracción pasional a la política sexual*. Universidad del País Vasco.

Cleminson, Richard (1995). *Anarquismo y homosexualidad*. Madrid. Huerga y Fierro.

Cleminson, Richard (2008). *Anarquismo y sexualidad (España, 1900-1939)*. Universidad de Cádiz.

Coonz, Stephanie (2996) *Historia del matrimonio*. Barcelona. Gedisa.

Flores, Valeria (En línea): *Potencia Tortillera: un palimpsesto de la perturbación*. 11 de junio de 2009, en <http://escritoshetericos.blogspot.com.ar/2009/06/potencia-tortillera-un-palimpsesto-de.html>.

Foucault, Michel (2006). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Gallardo, Mariano (1934) "Tendencias del instinto sexual humano". *Estudios*. Diciembre: 7.

Guasch, Oscar y Osborne, Raquel (comp.)(2003). *Sociología de la Sexualidad*. Madrid. CIS-Siglo XXI: 1-24.

León, Magdalena (1995). "La familia nuclear: Origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina", en Arango, León y Viveros, (comp.), *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá. Tercer Mundo Editores.

Marín, Dolores (2000). "La influencia de Emile Armand en España", en *Emile Armand. Individualismo anarquista y camaradería amorosa*. Barcelona.

Preciado, Beatriz (2003). "Multitudes queer. Notas para una política de los 'anormales'". *Revista Multitudes*. Nº 12. París

Rich, Adrienne (1985). "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana". *Revista Nosotras*. Nº 3. Noviembre.

Rubin, Gayle (1989). "Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad", en Vance, Carol (comp.). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid. Revolución

Wittig, Monique (2006). "Nadie nace mujer", en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona-Madrid. Egales.



Marosa Di Giorgio, escrituras y sujetos

sin pies ni cabeza

Rosana Guardalá

IIEGE - CONICET

rguardala@gmail.com

La obra de Marosa Di Giorgio (1934-2004) presenta un “supuesto inconveniente genérico” que nos alertan sobre una escritura diferente²⁸ y nos abre camino a interrogantes tales como: ¿qué implica o mejor dicho, qué significa “una escritura diferente”? ¿Diferente con respecto a qué?, que nos conducen a nuestra primera hipótesis: Marosa Di Giorgio en su libro *Misales*, ensaya “un intento de escritura nómada”, en otras palabras, una escritura que desestabiliza el binarismo, la linealidad y los hábitos unitarios sedimentados (Deleuze-Guattari 1988). Sin embargo, estos relatos lejos de agotarse en un ensayo escriturario que busca deconstruir los saberes, se potencian en el diálogo con otras prácticas escriturarias. Así, este ‘intento de escritura nómada’ se enlaza también con la “escritura del cuerpo” y con “escribir al cuerpo”.

El filósofo Jean-Luc Nancy, expone y desarrolla²⁹ una Filosofía del cuerpo³⁰ en la que intenta anular toda distancia entre el sujeto y la escritura. De allí que la estrecha relación entre la escritura y el cuerpo dé como resultado tres modos posibles de escribir: “escritura del cuerpo”, “escribir sobre el cuerpo” y “escribir al cuerpo”, que conducen a una reflexión sobre la conceptualización del cuerpo.

²⁸ En la escritura de Di Giorgio se observan ciertas particularidades recurrentes como: el empleo de construcciones sintácticas cortas y no marcadas, una puntuación que toma el ritmo de la respiración entrecortada, un patente tono poético y una proliferación de creaturas e historias que se asemejan a las visiones. Marosa Di Giorgio despliega en sus textos un mundo en el que la distinción del género literario no tiene lugar alguno. Por ello, a menudo la crítica literaria más tradicional que pretende ceñir un texto narrativo a la suma de sus partes (entiéndase el clásico inicio, nudo y desenlace) se ve enmudecida ante este su “género dudoso” (Echavarren 2007).

²⁹ Ver, Nancy, Jean Luc (2010). *Corpus*. España: 9-24.

³⁰ Cfr. Vázquez Rocca, Adolfo (2008). “Las metáforas del cuerpo en la filosofía de Jean-Luc Nancy: nueva carne, cuerpo sin órganos y escatología de la enfermedad”, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Enero-junio. Número 018. Madrid. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en línea:

<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18101819>.



El filósofo Nancy denomina “escribir el cuerpo” a la práctica que intenta plasmar un cuerpo orgánico, entero en un espacio que es continente. Este programa propio de la modernidad hace aguas ante los cuerpos múltiples y sin órganos que se hacen presentes desde hace un tiempo a nuestros días. En un mundo, “(...) donde el horizonte es su multiplicidad que viene” (Nancy 2010: 13), el cuerpo como certidumbre cae por tierra.

El cuerpo del siglo XX ya no puede sostenerse en el modelo de cuerpo ideal (sano, joven, etc.). Nancy no es ajeno a la urgencia de una reconceptualización deconstructiva de la noción de cuerpo. Por ello, asume que ya no podemos hablar ni teorizar sobre un cuerpo organizado. ‘*El cuerpo es el lugar en el que se pierde pie*’ (el subrayado es nuestro) porque ya:

Los cuerpos no son de lo ‘pleno’, del espacio lleno (el espacio está por doquier lleno): son el espacio *abierto*, es decir, el espacio en un sentido *espacioso* más que espacial, o lo que se puede todavía llamar el *lugar*. Los cuerpos son lugares de existencia, y no hay existencia sin lugar, sin *ahí*, sin un ‘aquí, para éste. El cuerpo-lugar no es ni lleno, ni vacío, no tiene ni fuera, ni dentro, como tampoco tiene partes, totalidad, funciones, o finalidad. (2010: 16)

La pregunta ante este nuevo cuerpo que es lugar indefinido de abertura, de existencia es: ¿Cómo y de qué manera tocarlo? Este cuerpo que ya no es tocante sino tocado, exige una ontología: la escritura. *Escribir al cuerpo* no quiere decir mostración o demostración de significado sino un intento de tocar el *sentido*. La propuesta va más allá procurando dar con un *Cuerpo del sentido* que se manifieste en la suspensión del sentido y exponga la existencia, trascendiendo el plano del significado y del significante.

Una vez revisados estos modos de escribir el cuerpo, daremos paso a nuestra segunda hipótesis de lectura. En estrecha consonancia con la primera³¹, sostenemos que: En *Misales* de Marosa Di Giorgio este modo escriturario conformado por el cruzamiento dialógico de tres tipos de escrituras y conceptualizaciones sobre el cuerpo propicia el surgimiento de corporalidades y configura nuevas construcciones subjetivas que podrían pensarse en términos ‘devenir nómada’ de Deleuze. Construcciones que surgen de la desnaturalización del cuerpo tanto orgánico como platónico. Solidariamente, la proliferación de dichas subjetividades es la que permite pensar este discurso “*sin cola ni cabeza*, sin falo y acéfalo (Nancy). De este modo, observamos que esta retroalimentación entre escritura y subjetividades hace posible la existencia de ambas. A continuación, nos detendremos en cómo se enlazan estas construcciones subjetivas con esta particular escritura.

³¹ Aquí hacemos referencia a la construcción discursiva particular que configura la escritura marosiana y que hemos desarrollado anteriormente. En otras palabras, a la tríada: “intento de devenir nómada”, “escribir sobre el cuerpo” y “escribir al cuerpo”.



Pues bien, observaremos de qué manera la escritora logra plasmar en su discursividad estos devenires. Resulta primordial, destacar que este “devenir nómada”³² trasciende la relación entre los personajes, es decir, desborda el plano ficcional afectando incluso al léxico. Desde esta perspectiva, centraremos el análisis en algunos relatos de esta obra: “Misal de la novia”, “Misa final con ronroneo”, “El alelí de la misa”, “Misa final para Elena”, “Hortensias en la misa” y “Misa y tractor”. Todos ellos narran una serie de encuentros y están organizados espacialmente, es decir, que la autora deja de lado el orden cronológico y/o lógico-causal a la hora de organizar las historias. En pocas palabras, este modo de configurar la trama podría ser leído como un gesto de esta práctica escrituraria en la que no afecta y/o no importa que tenga ‘cola ni cabeza’.

En lo que respecta a la construcción subjetiva, empezaremos por el plano ficcional. El primer relato que trabajaremos se llama “Misal de la novia” y narra el encuentro casual entre un hombre y una novia que salió a buscar y está ‘como esperándolo’. La situación se narra así:

Fueron. Se quitaron los vestidos blancos. Para proceder en todo según el instinto. Él procedía por primera vez; ella por muchas.
Ambos lo dijeron. (...) Luego, se cerró sobre sí misma. Como una esfera rodó y rodó y rodó internándose en la sombra. No hubo por donde agredir o acosarla.
Él sangraba. Le dolía mucho y poco. Vino un viento consolador, inútil. Pensó en tornar a casa de los padres, pero le daba vergüenza, pavor, volver así.
Comenzó a andar sin rumbo, a irse, a tientas, despacio, para otro país. (Di Giorgio 2008: 51)

Al finalizar el acto sexual, la novia devora con sus dientes desparejos el fruto del hombre y lo deja sangrando. Del encuentro anterior se desprende no sólo el devenir del personaje femenino en oniscidea sino también, una serie de desplazamientos y focalizaciones. Con respecto al primer punto, los saberes sexuales que ‘parecieran’ ser propios de los hombres, aquí se encuentran en poder de la mujer. Así, en este caso, mientras la protagonista es la concedora de la práctica sexual, el hombre se muestra como un simple iniciado. En este corrimiento se trastocan los paradigmas canónicos o en términos deleuzeanos, las identidades molares³³. Pero además, acontece aquí una serie de focalizaciones enlazadas con estos corrimientos y devenires. Aquí lo que importa es el suceder de los hechos, las acciones: fueron, hicieron, se quitaron las ropas. El cuerpo como construcción certera y determinativa de la especie

³² Devenir no como imitación, recuperación metonímica o identificación con aquello en lo que se deviene, sino como un proceso en el cual se parte del sujeto que se es y se extraen partículas, entre las que se instaura tanto el movimiento como el reposo, la velocidad como la lentitud. Cfr. Deleuze 1988.

³³ Deleuze opone la noción de identidades molares a identidades moleculares. Entiende que las primeras son las que se han instaurado cultural, discursiva y biológicamente en la máquina dual de los sexos. (Deleuze 1988).



humana pareciera ser olvidado. No obstante, pese a no estar explicitado, sale a luz en otra elección léxica: vergüenza. El quitarse los vestidos tiene sus consecuencias: los acerca al reino animal “procediendo en todo según el instinto” y también, al pecado. Así, se deja leer una desnudez callada verbalmente pero inferida, que los hace culpables como humanos y que nombra los cuerpos sin verbalizarlos.

Otro relato interesante es “Misa final con ronroneo”, allí una niña que dormía desnuda es vista por un labriego que iba camino a su trabajo. Aquí me detendré unos instantes, en la percepción del protagonista masculino:

El que pasaba vio tendida entre las amapolas a una niña larga y desnuda. Y clamó: ¡Oh! ¡Ah! Es una niña de amor. Está desnuda. Y miró por si estuviese despedazada o partida. ¡Hacía mucho- dijo- que no veía una! (Di Giorgio 2008: 93)

En este breve pasaje podemos observar cómo la desnudez, en términos de Agamben, no es sino que *acontece* y que el lenguaje permite precisarla como estado en tanto dice: la niña *está* desnuda y no, es desnuda. Ahora bien, esa misma desnudez le crea una cualidad: una niña de amor. Es decir, la desnudez habilita un encuentro posible que abre la puerta al pecado y por ende, adhiere a la protagonista a una naturaleza no sagrada sino humana: “Hacía mucho... que no veía una”.

El relato continúa con un encuentro sexual que se da entre las moscas- que ya la merodeaban- y la protagonista. Todo sucede con intensidad y rapidez hasta que el llamado del labriego, la asusta. La protagonista huye, pero siente que algo le han hecho, porque ahora tiene una cola celeste, ocelote o mutón con unas vetas rojas, consecuencia de aquellas acciones. Ya de regreso a su casa, comprueba bajo la mirada de sus padres, que parecen no verla por primera vez sino re-conocerla, que es una gata nevada.

En resumen, en los relatos mencionados los personajes femeninos devienen mujer/animal/insecto como forma de escapar, de resistir a una identidad unitaria y fija. Tanto la mujer que se convierte en oniscidea como la que se metamorfosea en gata, trascienden la morfología en una búsqueda que desarticule las etiquetas impuestas por la ciencias y por el discurso.

Cabe destacar también que, a lo largo de todo el libro, los cuerpos aparecen compuestos por materiales y fluctuantes diversos como frutales, flores y objetos. Así, el cuerpo como certeza científica incuestionable se deshace y gana protagonismo la noción de cuerpo como construcción que se conforma de una serie de fuerzas, pensamientos y materiales. Los cuerpos que propone Marosa pasan por alto su poder de representar fisonómicamente



personas y sexualidades. En este sentido, el cuerpo no es un todo unitario, orgánico. Como se puede observar en el relato anterior (“Misa final con ronroneo”): “Y miró por si estuviese despedazada o partida”. La niña está allí, es allí un cuerpo en pedazos, en partes.

Para Marosa, desarmar y desandar los cuerpos lejos de ser una preocupación pareciera ser un trabajo obligatorio. Por ello, no es casual que a menudo en sus textos nos topemos con cuerpos que pueden pensarse como una suerte de rompecabezas que tienen la posibilidad de armarse y desarmarse con fichas (que no siempre encajan) de diversas naturalezas. Así, aparecen brazos con ramas de lavanda en los brazos, cuerpos de manteca o largos y afelpados, ojos como dibujos, cabellos anchos como sábanas o breves como ramilletes, y carnes que forman enaguas. Las vaginas también escapan a las configuraciones estratificadas y se describen como: red de exquisitos piolines, frutos, grosellas de las cuales salen ícubos y súcubos, relicarios, hibiscos o juegos de té.

Retomando lo que hemos mencionado anteriormente, el devenir está accionando en diferentes planos que interactúan. Es así como en el plano léxico, podemos observar el empleo de verbos que habitualmente tiene un valor de permanencia, con valor transitorio. Un claro ejemplo de ello se da en “El alelé de la misa”, donde nos encontramos con un peón que camino a su trabajo se “topa” con una señora que dormía en el sendero. Al dialogar con la dama, le dice que creía que en dicho sueño “estaba poniendo o pariendo”. Ella se asusta y le contesta:

– No, no señor, estoy virgen. No, no.

Se lo aclaró como un aviso a muchas cosas inciertas que pudieran venir.

-A veces se pare virgen – repuso él -. O se le podría haber metido algo allá, un rayo de este mismo sol o un clavel o un caracol. (Di Giorgio 2008b: 29)

El sintagma verbal “estoy virgen” evidencia fisuras en los saberes culturales afianzados que luchan por instalarse como leyes naturales. Este corrimiento, lejos de reafirmar la virginidad como una condición natural, la plasma como una construcción cultural. La hendidura se profundiza cuando el peón le responde: “se pare virgen”. El movimiento léxico mencionado anteriormente, también lo encontramos en “Misa final para Elena”: “Como siempre, iba flaca, alta, con el traje sastre del nacimiento. Tal vez la ambigüedad de la noche la ponía en masturbación. Se sentía la ropa de abajo, el sostén, la bombacha, esa noche (...)”. (Di Giorgio 2008: 76)



Esta descripción muestra como el verbo 'ir' que en sí mismo acuña un destino, marca aquí una ruptura en cuanto se va de algún modo, pero no a algún lugar. En otras palabras, la elección léxica pone en evidencia "las trampas" que Marosa le hace al lenguaje. Desarticular el sintagma "estaba flaca, alta" y mudarlo a "iba flaca, alta" le permite al igual que "ponía en masturbación" suspender el sentido. Dejar de lado los significados y salir a la búsqueda de cuerpos que "son lugares de existencia" (Nancy 2010: 17). En pocas palabras, la carne no es esencia sino circunstancia.

Di Giorgio también efectúa un juego similar con los nombres propios. A menudo, se observan sustantivos comunes, adjetivos y roles con el valor de nombres propios³⁴. Así, lo que puede parecer una mera transformación de minúscula a mayúscula, implica una trascendencia.

Por ejemplo, en "Misa y tractor" se narra el deseo de un tractor con respecto a la señorita Arabel. Finalmente, ella lo trepa y se concreta el hecho sexual: "Ella tenía un nombre muy bello -o a él le parecía- señora Arabel. Y él se llamaba *Maquinaria Agrícola*. Qué espanto -se decía, espiando con pasión hacia la casa. Como un ladrón o un enamorado espiaba" (Di Giorgio 2010: 33).

Otro caso, lo encontramos en "Misa del árbol" en la descripción del personaje femenino: "Querida *Una* estaba tendida en la mesa; era en el pasto pero parecía en la mesa como esperando el regalo, sin mayor apuro ni sorpresa" (Di Giorgio 2008b: 21).

Estos juegos caligráficos desbordan el artificio literario y acentúan una escritura que explota los lugares y saberes sedimentados. En todo caso, en el artificio reside la lucidez de mostrar un escenario lleno de incertezas y posibilidades en el que se puede ser uno y todo a la vez.

Consideraciones finales

En los relatos agrupados en *Misales* el cuerpo ya no puede ser entendido como un todo orgánico. El límite entre el cuerpo de un personaje y el otro parece ser difuso, incluso no importar. Los personajes puros devenires, en términos de Deleuze, escapan a las categorizaciones y más aún ponen a la luz las flaquezas de conceptualizaciones tan anquilosadas como naturalizadas.

Con respecto a la escritura, observamos que está entretejida en: 'un intento de devenir nómada', una "escritura del cuerpo" y un "escribir al cuerpo, en la que predomina el primer término y el último. Con ello queremos decir que a lo largo del libro, la autora trabaja por dejar atrás "una escritura del cuerpo",

³⁴ El subrayado de los dos ejemplos siguientes, es nuestro.



no obstante no le resulta tarea sencilla, por lo que continúa estando presente, pero en menor medida.

En consonancia con lo anterior, este modo escriturario conformado por el cruzamiento dialógico de escrituras propicia, en esta instancia, el surgimiento de nuevas construcciones subjetivas que podrían pensarse en términos 'devenir nómada'³⁵ de Deleuze. Construcciones que surgen de la desnaturalización del cuerpo tanto orgánico como platónico. Solidariamente, la proliferación de dichas subjetividades es la que permite pensar este discurso "sin cola ni cabeza, sin falo y acéfalo" (Nancy). De este modo, podemos decir que esta retroalimentación entre escritura y subjetividades hace posible la existencia de ambas.

En pocas palabras, la maquinaria literaria-lingüística desplegada por Marosa Di Giorgio le permite dar cuerpo a una serie de construcciones subjetivas para las cuales el lenguaje parece no tener palabras. Así, en los relatos escogidos de esta escritora, resuenan las palabras de Nancy: el "cuerpo es la certidumbre confundida, hecha astillas" (Nancy 2010:10). En otras palabras, salta a la luz que el cuerpo como tal no existe, que es una construcción y aún más, que el cuerpo que hemos inventando es un cuerpo desnudo y pecaminoso.

En definitiva, los misales escogidos para este análisis gritan que para Marosa Di Giorgio, no tener pies ni cabeza no es un peligro sino una constante, una posibilidad de ser en el mundo.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2011). "Desnudez", en *Desnudez*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo: 79-133.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1988). "Un cuerpo sin órganos" y "Devenir-intenso, Devenir/animal, Devenir-imperceptible", en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. España. Pre-textos: 239-317.

Di Giorgio, Marosa (2010): *No develarás el misterio*. Buenos Aires. Cuenco de plata.

Echavarren, Roberto (2005): "Marosa di Giorgio", en *La palabra entre nosotras*. Montevideo. Ed. de la Banda Oriental.

Echavarren, Roberto (2007): *Fuera de género. Criaturas de la invención erótica*. Buenos Aires. Losada.

Nancy, Jean Luc (2010): *Corpus*. España. 9 a 24.

³⁵ Es preciso aclarar que estas subjetividades nacen en estos términos pero que continúan desarrollándose. Por ello, somos conscientes de los posibles inconvenientes que podría acarrear limitar construcciones subjetivas a "devenires nómadas". Esta incomodidad teórica, fruto de las señales literarias marosianas, será motivo de un próximo trabajo en el que observaremos la exhaustividad de esta noción.



Vázquez Rocca, Adolfo (2008). "Las metáforas del cuerpo en la filosofía de Jean-Luc Nancy: nueva carne, cuerpo sin órganos y escatología de la enfermedad", en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Enero-junio. Número 018. Madrid. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en línea:

<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18101819>.

Fuente

Di Giorgio, Marosa (2008). "Misal de la novia", "Misa final con ronroneo", "El alelí de la misa", "Misa final para Elena", "Hortensias en la misa" y "Misa y tractor" en *Misales en El Gran Ratón Dorado, el Gran Ratón de lilas*. Relatos eróticos completos. Buenos Aires. Cuenco de Plata.



Nadie nace natural

Violeta Jardon
PUDS - UNR
violetajardon@hotmail.com

Introducción

En este trabajo intentaré analizar la influencia que presentan en el pensamiento occidental contemporáneo la división naturaleza-cultura así como la diferencia varón-mujer vistas como irreductibles; y sus consecuencias respecto a la manera de entender lo humano como tal. Para ello partiré de la teoría de la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss para pasar a considerar las críticas que le realizaron Gayle Rubin, Monique Wittig y Judith Butler.

El dualismo naturaleza/cultura es parte de un conjunto de dualismos que constituyen la tradición del pensamiento occidental, tales como mente/cuerpo, hombre/mujer, civilizado/primitivo, yo/otro.

han sido todas sistémicas para las lógicas y las prácticas de dominación de las mujeres, de las gentes de color, de la naturaleza, de los trabajadores, de los animales, en unas palabras, la dominación de todos los que fueron constituidos como otros, cuya tarea es hacer de espejo del yo. (Haraway 1995: 304)

Un autor clave que caracterizó la división entre naturaleza y cultura fue Claude Lévi-Strauss, para quien el estado de sociedad se conforma a través de la alianza matrimonial obligada por la prohibición del incesto:

todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular (...) La prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y reunidos de modo indisoluble, los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad. (1993: 41-42) la prohibición del uso sexual de la hija o de la hermana obliga a dar en matrimonio la hija o la hermana a otro hombre y, al mismo tiempo, crea un derecho sobre la hija o la hermana de este último (...) La prohibición del incesto, como la exogamia, que es su expresión social ampliada, constituye una regla de reciprocidad. La mujer que se rechaza y que os rechaza es por ello mismo ofrecida. (1993: 89)



Si como plantea Lévi-Strauss el salto de la naturaleza a la cultura está dado por el tabú del incesto, el cual implica el parentesco heterosexual, es este último el que proporciona la capacidad de simbolizar y al hacerlo constituye la humanidad misma, por lo tanto quienes se alejen de estas reglas aparecen excluidos de la cultura, es decir, de lo humano.

A esta idea de Lévi-Strauss se han planteado varias críticas, en primer lugar consideraremos los cuestionamientos que realizara Gayle Rubin (1986), quien deja en claro la interdependencia que presenta esta teoría entre el machismo, la homofobia y la diferencia sexual con sus roles obligatorios de género. Siguiendo la teoría de Lévi-Strauss sobre el intercambio de mujeres:

se puede deducir que la derrota histórica mundial de las mujeres ocurrió con el origen de la cultura y es un prerrequisito de la cultura. (...) Además, el tabú del incesto presupone un tabú anterior, menos articulado, contra la homosexualidad. Una prohibición contra algunas uniones heterosexuales presupone un tabú contra las uniones no heterosexuales. El género sólo es una identificación con un sexo: además implica dirigir el deseo sexual hacia el otro sexo: La división sexual del trabajo está implícita en los dos aspectos del género: macho y hembra los crea, y los crea heterosexuales. La supresión del componente homosexual de la sexualidad humana, y su corolario, la opresión de los homosexuales, es por consiguiente un producto del mismo sistema cuyas reglas y relaciones oprimen a las mujeres. (Rubin 1986)

Al respecto Wittig (2006) considera que el hecho de dar por sentado que la heterosexualidad crea el estado de sociedad niega a lesbianas, gays y trans hablar en sus propios términos y crear sus propias categorías. Y denuncia que quienes sostienen estas teorías se posicionan como si actuaran en un campo que estuviera más allá de la política, cuando sabemos que eso no es posible. Aunque la heterosexualidad sea una institución no es considerada como tal, de ella no se habla

Porque hay un presupuesto, un estar-ya-ahí, de lo social antes de lo social; la existencia de dos (¿por qué dos?) grupos artificialmente distintos, los hombres y las mujeres. Los `hombres` entran en el orden social como seres ya socializados, las `mujeres` permanecen como seres naturales. (Wittig 2006: 67)

La diferencia de los sexos que constituye a las mujeres en otros diferentes es fundante para el pensamiento heterosexual, entonces la sociedad heterosexual está fundada sobre la necesidad de la existencia otros diferentes. Este otro diferente es el dominado en general, este pensamiento no oprime



sólo a gays, lesbianas y trans, sino que, al constituir como EL sujeto al hombre que intercambia mujeres, este hombre tiene además de poder sobre las mujeres el poder del intercambio, es decir debe ser un hombre libre para el contrato social, situación de la que otros hombres carecen, por ejemplo: negros, esclavos, etc. (Wittig 2006).

Como hemos visto la teoría del tabú del incesto lleva implícito el parentesco normativo heterosexual, en referencia a esto Butler considera que:

Si el tabú del incesto es también lo que se supone que instala al sujeto en la heterosexualidad normativa y si, (...) esta instalación es la condición de posibilidad para una vida simbólica o culturalmente inteligible entonces el amor homosexual surge como lo no inteligible. (2006: 227)

El análisis levistraussiano implica la heterosexualidad obligatoria como condición de la inteligibilidad cultural pero deja bien en claro que las combinaciones en las formas del parentesco son muchas, es decir no prescribe una forma de familia correcta. Sin embargo, cuando este análisis es seguido por psicoanalistas estructuralistas no se restringe a cuestionar sólo la constitución de familias homoparentales, sino que extiende la crítica a todo ordenamiento familiar diferente al del parentesco occidental tradicional.

Butler toma el ejemplo de Francia –hogar del Estructuralismo- donde se amplían derechos de contrato entre dos personas independientemente de su sexo, para evitar la constitución legal de familias constituidas por padres gays y madres lesbianas, es decir se las excluye de la posibilidad de crear parentesco. ¿Por qué? Precisamente porque el parentesco es entendido como “la ley simbólica” que permite la inteligibilidad cultural. Lo cual también ocurre con las comunidades de inmigrantes no occidentales -que se trasladan de las ex colonias al “corazón de occidente”- quienes son cuestionadas por no seguir un ordenamiento familiar nuclear y patrilineal, y, supuestamente por esto, son excluidas de derechos básicos -como mantener juntas a las familias- por no reconocer tales vínculos como de parentesco.

Aquí resulta evidente que las teorías del desarrollo psicológico, que producen las condiciones patrilineales de la cultura nacional, constituyen las `normas de la edad adulta´ que preconditionan los derechos sustantivos de la ciudadanía. (Butler 2010: 160)



En estos casos vuelve a aparecer la originaria mirada evolucionista de la antropología que plantea que en el desarrollo de las sociedades hay estadios evolutivos en donde occidente es el objetivo a alcanzar, entonces aparecen los humanos occidentales como los verdaderos y por lo tanto sus vidas precarias son merecedoras de cuidado y, en su defecto, de duelo público (Butler 2010).

¿Qué parámetros culturales de la noción de lo humano están actuando aquí? Y de qué modo... limitan la magnitud de nuestro reconocimiento de una pérdida?... Sin duda, ésta es también la base de una afinidad profunda entre movimientos centrados en el género y la sexualidad, y los esfuerzos para contrarrestar las capacidades y las morfologías humanas normativas que condenan o borran a aquellos que tienen una minusvalía. Debe también ser parte de la afinidad con las luchas antirraciales, dado que el diferencial racial subyace a las nociones culturalmente viables de lo humano... (Butler 2006: 44-45)

El reconocimiento de una vida depende de que la misma se produzca según normas que la reconocen precisamente como vida. “No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo” (Butler 2010: 15). Los cuerpos, las vidas, son tales en la medida en que son reconocibles socialmente. “En este sentido, la reconocibilidad precede al reconocimiento” (Butler 2010: 19).

Todos somos precarios porque dependemos de los demás, sin embargo Butler (2010) diferencia a esta “precariedad” “existencial” de la noción más política de “precaridad” en donde la precariedad se hace diferencial según los contextos de producción, sostenimiento y posibilidad de duelo público de esas vidas.

Butler explica que algunas vidas

están modeladas como amenazas a la vida humana tal y como nosotros la conocemos, en vez de cómo poblaciones vivas necesitadas de protección contra la ilegítima violencia estatal, el hambre o las pandemias. Por eso cuando tales vidas se pierden no son objeto de duelo, pues en la retorcida lógica que racionaliza su muerte la pérdida de tales poblaciones se considera necesaria para proteger las vidas de ‘los vivos’. (2010: 54)

Consideraciones Finales

Este recorrido demuestra la vinculación existente entre las concepciones de sexo y género con las de naturaleza y cultura, es decir la manera en que se conceptualiza cada una de estas categorías influyen entre sí. Por lo tanto,



aunque es común tratar a los estudios de género y diversidad sexual como un apartado específico, la influencia política que tienen estos temas va más allá del feminismo -o los feminismos- y las políticas LGBTI.

También entiendo que es fundamental repensar categorías desde su ontología para poder construir estrategias políticas superadoras y no quedar atrapados discutiendo con las reglas del juego de esquemas reguladores contruidos para la opresión.

Bibliografía

Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires. Paidós.

Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona. Paidós.

Butler, Judith (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona. Paidós.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.

Lévi-Strauss, Claude (1993). *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Barcelona. Paidós.

Rubin, Gayle (1986). "El tráfico de mujeres: notas sobre 'la economía política del sexo'". *Nueva Antropología*. Volúmen VIII, Número 30, noviembre: 95-146.

Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona-Madrid. Egales.



Censuras a la disidencia sexual en la historia del teatro argentino.

Ezequiel Lozano

UBA - CONICET

lozanezequiel@gmail.com

Sin dudas que el título elegido es un tanto pretencioso, pero la idea es poder emprender la visualización de lo que contiene a partir de un par de casos que nos sirvan para reflexionar sobre el tópico de la censura a las sexualidades disidentes en la historia del teatro argentino. La prohibición histórica que sufrieron las representaciones de la obra teatral *Los invertidos* en 1914 da cuenta del primer precedente de censura de una obra simplemente por mostrar escénicamente que la homosexualidad y el travestismo existían en la sociedad argentina (y en particular dentro de su aristocracia). La reacción municipal consistió en retirar de cartel la obra y establecer claros límites para representaciones futuras de ése u otros textos que abordaran temas semejantes. La misma obra tiene una nueva puesta en escena en 1969 sin censura pero con escaso éxito. Sin embargo, en el año 1970 vuelve otro hecho de censura al teatro por motivos semejantes a los de 1914. Se estrenó la obra norteamericana *The boys in the band* de Mart Crowley³⁶ bajo el título *Extraño Clan* con dirección de Román Viñoly Barreto. Tuvo aún menos representaciones que aquella de comienzo de siglo.

Dentro de las artes escénicas, este trabajo pone su foco en la sexualidad. Ahora bien, la sexualidad humana es diversa; de allí que el difundido término

³⁶ La película basada en la misma pieza (traducida como *Los muchachos de la banda* (William Friedkin 1970)) estaba, por esa época también, prohibida para su exhibición en nuestro país. Homero Alsina Thevenet publicó un libro, en 1972, en el que enumeró con detalle los sucesivos eventos en los que la censura actuó en el cine producido y distribuido en el territorio nacional. (Incluso la introducción al mismo se había publicado previamente en la revista *Panorama* (9 de junio de 1970)). Ratificó que la versión fílmica de la obra teatral *The boys in the band* fue una de las películas prohibidas en Argentina (Thevenet 1972:229). Este film dirigido por William Fredkin y producido por Fox se había estrenado hacia marzo de 1970 en EE.UU.



diversidad sexual haga referencia a ese espectro amplio. Partimos desde una observación: la producción que domina el campo artístico del siglo XX no escapa al régimen hegemónico dominante de una *matriz heterosexual* (Wittig 2006). En este escrito elegimos hablar de *sexualidades disidentes* (Salinas Hernández 2010) enunciando, así, que nos abocaremos a la representación de aquellas manifestaciones teatrales de la sexualidad que no formaron parte, en su época, de aquella *matriz hegemónica*. La matriz heterosexual se caracteriza por ser heteronormativa y heterocentrada, y, generó, como prejuicio, aquello que se denominó heterosexismo. Dicha matriz posee aristas culturales que la producen y la reproducen (Preciado 2008).

Cuatro años después de los festejos del primer centenario se asienta en la figura de José González Castillo el primer precedente conocido de un teatrista censurado por mostrar escénicamente que la homosexualidad y el travestismo existían en la sociedad argentina (y en particular dentro de su aristocracia). El caso de la prohibición que sufrieron las representaciones de su obra teatral *Los invertidos*, estrenada el 12 de septiembre del año 1914, da cuenta de ello. La Municipalidad de Buenos Aires reaccionó ante lo que leyó como una clara apología de la *perversión*. Esta reacción consistió en retirar de cartel la obra y estableció un claro límite para representaciones futuras de ése u otros textos que abordaran temas semejantes. En su apelación ante el Concejo Deliberante, González Castillo argumentó que la obra era *moralizadora* y que perseguía el *mejoramiento social*, al tiempo que no atentaba contra las *buenas costumbres* ni contra la *moral media* de la sociedad; defendió también su *pedagogía social* que sí fue vista por la prensa metropolitana, pero no por la intendencia. Asimismo, le recordó al intendente que no estaba facultado para prohibir la representación de una obra así como tampoco autorizado para erigirse en juez y árbitro de las *cuestiones artísticas*. Pero todo esto no fue suficiente para cancelar la prohibición. Ni siquiera el final trágico del personaje central, Florez, los convenció de revocarla. Poco importó que el autor hablara al público luego de la función de estreno para expresar su convicción de que se debía despreciar al *invertido* así como el mismo *invertido* debía despreciarse a sí mismo, hasta llegar al suicidio. De hecho, su obra presentaba, inclusive ya desde el título, la misma visión sobre el tema que la psiquiatría de la época, mostrando de modo claro la *inversión* de los sujetos en cuestión. En sus *Reflexiones sobre la cuestión gay* Didier Eribon explica que:

(...) la 'desviación' sexual se ve, al menos desde fines del siglo XIX (y sin duda mucho antes), primero y ante todo como una 'inversión de género', lo que es



válido por tanto para los 'desviados' de ambos sexos. (...) El hombre homosexual es alguien que renuncia a su virilidad, del mismo modo que la lesbiana renuncia a su feminidad. Sin embargo, hay que agregar que la 'inversión' posee a menudo otro sentido, y se entiende y denuncia como el simple hecho de no buscar compañero del otro sexo. (...) No son únicamente el hombre afeminado y la mujer masculina los que son acusados de 'inversión'. Sino también, muy sencillamente, el hombre que ama a los hombres y la mujer que ama a las mujeres. (2001:115-116)

A lo dicho, se suma, además, que este dramaturgo se atrevió a nombrar el apellido una familia encumbrada de la época; en *Los invertidos* se alude (de forma sutil e indirecta) al juez Lavallol, contemporáneo del autor (magistrado que tenía una doble vida y jugaba a una doble identidad sexual). También se escenifica a la Princesa de Borbón, reconocida figura trans de aquellos años, a quien la policía perseguía por ladrona a la par que era frecuentada por la clase política y los intelectuales dado su alto refinamiento cultural.

Por otra parte, Pelletieri señala que la pretensión del autor de educar al público no se completa en sus obras puesto que "en gran parte su teatro 'serio' toma el punto de vista de las víctimas" (1991:57). Esto es evidente en el texto dramático de *Los invertidos*. De modo que, además de la censura homofóbica y transfóbica, externa a la obra, también aparece un problema interno de su propia textualidad. El espectador tenderá a identificarse con Florez, antes que con Clara, que es con quien *debería* hacerlo según el interés ideológico que el dramaturgo *dice* defender en su discurso ante la Municipalidad. Por esta deficiencia propia del texto se hace un poco más justificada la lúcida interpretación del crítico cultural argentino, Diego Trerotola, cuando afirma:

(...) la razón del suicidio también puede ser el amor, porque en la misma escena, Clara, la esposa de Florez, asesina a Pérez, el amante de toda la vida: al perder la posibilidad de ser invertido, de seguir amando a su manera, no valdría la pena vivir para Florez. Por eso, puede ser visto como un suicidio romántico, una versión *queer* de *Romeo y Julieta* (y esa poética del homoerótico romanticismo suicida parece corroborarse por la cita a Verlaine). (2011:5)

Como vimos, hay un control ideológico que se concretó en la prohibición del secretario de Higiene, allá por 1914. La Municipalidad, a través de dicho funcionario, sellaba el derecho a la *visibilidad*. Las formas discursivas que mostraban la *otredad* se regulan de modo muy estricto, el control del discurso se hace presente de modo fuerte en el ámbito del teatro. Al autorizar ese espectáculo público -otorgando *visualidad* a la disidencia sexual- le estaría dando *existencia*. Porque como dice Geirola: "(...) el texto



de González Castillo pone en escena la anarquía sexual de aquéllos que sostienen los ideales de pureza, monogamia y homofobia” (1995:77). Además, al mostrarlo se lograría interrumpir el proceso de reproducción de la evidencia heteronormativa. Por esto puede decirse, siguiendo la posición de Trerotola que

(...) *Los invertidos* fue el primer triunfo de la visibilidad anarcomarica del siglo XX porteño. Más que visibilidad es exhibicionismo, porque eso fue una suerte de afrenta, de obscenidad que su tiempo no soportó, y por eso la obra fue censurada (esa prohibición es otro argumento a favor de su homofilia, que los represores de turno detectaron). (2011:5)

Tiempo después

Sin dudas un trabajo fundamental para comprender la magnitud del proceso censor acaecido en la argentina es la investigación de Andrés Avellaneda publicada a mediados de la década del ochenta. Según la hipótesis que guía el trabajo de Avellaneda (1986a) la lectura sincrónica de los hechos y casos de censura cultural en el período 1960-1983 ayuda a evaluar un modo de producción caracterizado por la presión de un discurso que el productor o la productora de cultura debía actualizar en cada una de sus decisiones. Según este investigador, las características básicas del discurso de la censura cultural en ese período fueron (1986a:13): a) que se fue constituyendo lentamente a lo largo del tiempo; b) las disposiciones y decretos-leyes que lo tradujeron se entrecruzaban semánticamente y engendraban prácticas prescriptivas (que se organizaron por contaminación e inclusión)³⁷; c) No estipuló códigos precisos; y d) se insertó en un discurso más amplio que le otorgó fundamentos³⁸. Señala el investigador que a diferencia de lo sucedido en la España franquista

³⁷ La censura por completo no aparece en Argentina en una fecha precisa. Se va constituyendo por etapas alternadas de expansión y afianzamiento que van dominando un espectro cada vez más amplio en forma gradual y acumulativa. (...) Los gobiernos civiles y militares crean y/o heredan aparatos legales que perfeccionan o que aplican tal como los reciben, en un continuo con altibajos de intensidad del que sólo se exceptúa el breve período del gobierno constitucional (bruscamente interrumpido) de Arturo Illia entre 1964 y 1966. (Avellaneda 1986b: 29)

³⁸ (...) discurso constituido tanto por textos oficiales (Actas; Políticas; declaraciones de gobernantes, ministros, funcionarios y otros representantes del Poder y del Estado), como por textos no oficiales que apoyan, subrayan, explican o inducen desde afuera la acción del Poder y del Estado (solicitadas, declaraciones, artículos, exhortaciones, etc.). (Avellaneda 1986a: 13)



(...) no hubo nunca en la Argentina una oficina de censura centralizada con prácticas establecidas y con organigrama reconocido. Este rasgo de ubicuidad, este estar en todas partes y en ninguna, fue (sobre todo a partir de 1974) el elemento de mayor efectividad de la censura ejercida sobre la cultura argentina. (1986b:29-30)

Este estudioso reconoció en el discurso de la censura en Argentina dos grandes unidades que reunían y subordinaban sus significados. Una de esas unidades delimitaba el *estilo de vida argentino* y su vínculo con lo que le pertenecía (lo católico/cristiano) y con lo que se le oponía (el marxismo/comunismo). La otra unidad que propuso es la que establecía qué era el sistema cultural argentino y cuáles eran sobre algunas zonas específicas: lo moral, lo sexual, la familia, la religión y la seguridad nacional (Avellaneda 1986a: 18-35). Como bien aclara:

El catálogo de lo no-moral se hace pues imprescindible para trazar la frontera entre la cultura verdadera y la falsa, ya que el estado es definido por el discurso como salvaguardia de lo moral (ante la infiltración de la cultura falsa, que engaña al inocente y al indefenso). (1986a: 20)

Dentro de lo no-moral se englobaba tanto a la religión y la seguridad nacional así como al ámbito de lo sexual.

El concepto de sexualidad se va definiendo como todos los demás significados del discurso dentro de la oposición "nuestro-ajeno". La idea "nuestra" de sexualidad (...) es agredida por la idea "ajena" de sexualidad (...); la perversión, la prostitución (...). Simétricamente paralela (...) es la oposición entre el significado de "familia" (...) y el de "no-familia", cuyos rasgos —añadidos al catálogo de lo no-moral— son el adulterio, el aborto, el desamor filial y todo cuanto atente contra el matrimonio. (Avellaneda 1986a: 20)

El mismo año en que se publica su libro, Avellaneda (1986b), publicó un artículo con el testimonio de tres intelectuales: Ernesto Schóo, Luis Gregorich y Héctor Lastra. "Todos ellos coinciden en un dato básico: el control censorio se agudiza hasta límites a veces insoportables durante los regímenes militares, pero la sociedad civil ha contribuido vigorosamente a la intolerancia y la represión." (1986b: 30). Al mismo tiempo, para Avellaneda, los tres testimonios



también coinciden en advertir que la autocensura, el acostumbramiento a la represión producido por muchos años de control autoritario, han cancelado numerosos proyectos, han abortado esfuerzos y han transformado (¿pasajera? ¿definitivamente?) los rasgos de la cultura argentina contemporánea. (1986b: 30-31).

El crítico teatral Ernesto Schóó narró lo siguiente:

En 1966 el teniente general Juan Carlos Onganía derrocó a Arturo Illia, presidente constitucional bajo cuyo gobierno sí hubo libertad de expresión. El régimen de Onganía incurrió en las represiones más ridículas, además de sancionar la feroz ley 18.019 de 1968 que instauró, bajo el irónico pretexto de custodiar la libertad de expresión, la censura cinematográfica más cerril y oscurantista de que se tenga memoria en tiempos modernos. Durante el transcurso de una función de gala en el Teatro Colón, en honor del príncipe heredero del Japón, Onganía en persona se escandalizó por la coreografía erótica de Oscar Araiz para *Consagración de la primavera* de Stravinsky. Bajo el régimen de Onganía se prohibió de oído la ópera *Bomarzo* de Alberto Ginastera, sobre la novela de Manuel Mujica Láinez, porque las críticas norteamericanas habían aludido a su sensualidad. También *Salvados*, la pieza de Edward Bond, fue prohibida; y lo mismo ocurrió, a raíz de una escandalizada (33) crítica publicada en el matutino *La Nación*, con *La vuelta al hogar* de Harold Pinter que puso en escena el famoso cineasta Leopoldo Torres Nilsson. (1986b: 34)

A los pocos meses que *The boys in the band* se había estrenado en su versión fílmica estadounidense, su versión teatral se ofreció en una sala porteña bajo el nombre de *Extraño clan*. G. R., autor de la crítica que apareció en el semanario *Siete Días Ilustrados* resumía el argumento de este modo:

A una fiesta de cumpleaños celebrada por un grupo de homosexuales llega un heterosexual, que es cuestionado y que, a su vez, cuestiona al personaje central de la pieza. (...) es, en gran medida, un drama sobre la identidad, sobre la conflictuada condición homosexual que desgarró al personaje protagonista. (...) Con un sentido religioso el autor transforma la homosexualidad del personaje en un difícil aprendizaje que, a través de la total humillación y del dolor, conducen a la salvación. (1970)

El estreno ocurrió el viernes 24 de abril en el teatro Odeón y fue prohibida el domingo 26. Este crítico calificó de *temible* a la traducción de Manuel Barberá y de *opaca* a la puesta de Román Viñoly Barreto; así como calificó la interpretación de varios de los actores de *ineficaz*. A pesar de todos sus calificativos el autor sostuvo que “la pieza de Crowley logró llegar a la platea con una fuerza que muchas veces



consigue superar sus defectos de construcción dramática”. Sobre el particular de la prohibición el crítico de *Siete Días Ilustrados* reconoce que

nada en la pieza parecería justificar tan sorprendente medida ya que además no es la primera producción en torno a la homosexualidad presentada en Buenos Aires. Tal vez el desusado despliegue publicitario creó en torno de *Extraño Clan* un clima sensacionalista que en nada puede vincularse a lo que sucede en el escenario. (1970)

Si el titular de la nota antedicha sólo remitía al título de la obra traducida, el suplemento de el diario *La Nación* sentencia de modo claro en sus encabezados que “La pieza *Extraño clan* fue prohibida en el teatro Odeón” (1970: 3). Y da cuenta de que:

La Intendencia Municipal dio a conocer un decreto por el que, conforme a lo dictaminado por su Secretaría de Cultura, resuelve clasificar de *representación prohibida*, conforme a las reglamentaciones en vigencia, a la obra *Extraño clan* (...) y autoriza a la Inspección General para proceder a la clausura de dicha sala en el caso de que no se acate tal prohibición. (1970)

Da cuenta, además, de una charla del periodista con el productor de la obra, Leonardo Barujel, donde se cita que éste “señaló su parecer de que ella no ofende a la moral pública, aunque plantee un tema delicado que ya ha sido objeto de tratamiento en otras obras exhibidas en nuestra capital”. El crítico recuerda el caso de *Escalera* de Charles Dyer. Al contrario de la valoración de la crítica citada antes, en esta se elogia a la puesta en escena de Román Viñoly Barreto afirmando que:

es muy buena y cuenta con el concurso de un diestro grupo de actores. En primera línea se destaca la labor de Oscar Ferrigno —salvadas algunas exageraciones—, Alberto Arguibay, Héctor Pellegrini y Enrique Fava. Junto a ellos se desempeñan José María Langlais, Raúl Lavié, Gianni Lunadei, Norberto Suárez y Sebastián Vilar. (...) todos los intérpretes asumen sus difíciles personajes con discreción y buen gusto, evitando —con la única excepción de Gianni Lunadei— exageraciones a las que el carácter de aquellos se presta.

El crítico conservador Jaime Potenze ni siquiera osa decir el nombre de la obra en el título de su nota publicada el día lunes 27 en el diario *La Prensa*. En su visión, oponiéndose a la que expresó días después su colega en *Siete Días Ilustrados* es que la traducción de de Manuel Barberá es relativamente acertada ya que “ha suavizado



aristas del original". A su vez se autocita al señalar que "en nuestra edición del 10 de marzo de 1969 adelantamos algunos conceptos respecto de la misma, que ratificamos, aunque debe advertirse que el aura de escándalo que la ha rodeado perjudica su apreciación." Para Potenze el drama "se convierte en una indagación acerca de una manera de ser que participa de la patología, pero sobre la que sería arriesgado formular juicios morales, por lo menos en profundidad". No enuncia juicio moral para él cuando califica de *patología* a una expresión de la sexualidad disidente. Por esto mismo es clave lo que resalta de la obra al señalar:

Quizás la frase clave de la obra sea la que dice uno de los personajes al final "Muéstrenme un homosexual feliz, y yo les mostraré un cadáver alegre", que debe colocarse en contexto con otra que atribuye a la desviación su carácter triste y patético, pero al mismo tiempo incurable. Lógicamente, no es misión de la crítica específicamente dramática discutir las opiniones de los autores, sobre todo cuando se trata de materias espinosas abiertas al debate de la apreciación técnica.

Dice que la versión argentina no tuvo en cuenta las indicaciones del autor cuando describe a los personajes (que todos son muy jóvenes, que el cowboy es *demasiado bonito*, Larry *extremadamente apuesto*, Harold tiene un *rostro semita poco común*)

(...) podría alabarse su audacia, que de ninguna manera es apología como en el caso de *Schocking* (...) sino que está teñida de cariño y comprensión por sus criaturas.

La dirección de Román Viñoly Barreto es opaca, porque si bien cuidó el tono sobrio y mesurado donde alguien menos alerta habría caído en la exageración, no dio al diálogo el ritmo vivaz que correspondía ni marcó con firmeza a los personajes, que debieron componer sus partes sin el apoyo requerido. Sin embargo, es ésta la mejor puesta de Viñoly Barreto desde *El Precio*, lo que satisface mencionar. Entre los intérpretes descollaron Oscar Ferrigno³⁹, Enrique Fava y Gianni Lunadei⁴⁰ (...) Cabe advertir que la noche del estreno el tono de los intérpretes fue excesivamente bajo y que no siempre la dicción llegó con claridad. La escenografía de Eduardo Corrado no es todo lo elegante que pide el texto, pero puede ser calificada de discreta.

³⁹ En esto coincide *La Nación* al señalar que Michael, el dueño de casa, está "muy bien interpretado por Oscar Ferrigno".

⁴⁰ Contrariamente a esta idea, la nota de G.R. arriba citaba señalaba lo siguiente:

(...) La idoneidad de Ferrigno se vio afectada por graves problemas vocales, pero junto con Enrique Fava y Alberto Argibay, registró una actuación marcada por el decoro profesional; Gianni Lunadei, es un personaje con ribetes de machietta marcó los mejores niveles interpretativos en tanto el resto poco y nada tiene que ver con el patetismo de la obra. (1970)



Conclusiones

Creemos que la identificación con las víctimas, que se repite en una y otra textualidad, se convirtió, en sendos procesos, en un llamado de atención para las autoridades.

Así como lo señala Avellaneda, se evidencia en estos casos la falta de una unidad de criterio en la censura (*Extraño Clan* convive con textualidades que visualizaban disidencias semejantes sin que fuesen censuradas). Por otra parte, apoyándonos en lo afirmado por Trerotola, creemos cierto el hecho de que la homofobia que se activa por la escenificación de la homofilia, más allá de que esta se presentada de modo trágico en los albores del siglo XX, o bien, escenificada como una imposibilidad para la felicidad personal. En ambos momentos históricos la censura no se acata de manera silenciosa, hay reclamos, protestas y señalamientos de la arbitrariedad de las medidas adoptadas aunque no en el sentido de denunciar el carácter homófobo y/o transfóbico de las mismas.

Lo que se hace visible de la disidencia sexual es discreto. La prohibición convive con una fuerte visibilidad en la década del sesenta pero ésta es modesta al mismo tiempo que invisibilizadora de muchas otras identidades no heteronormativas que quedarían por muchos años más ocultas/silenciadas/impensadas. Las prohibiciones acotaban la visibilidad construyendo esta discreción.

Bibliografía

Alsina Thevenet, Homero (1972). *Censura y otras presiones sobre el cine*. Buenos Aires. Compañía General Fabril Editora.

Avellaneda, Andrés (1986a). *Censura, autoritarismo y cultura: Argentina 1960-1983/1*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina S.A.

Avellaneda, Andrés (1986b). "La ética de la entropía: Control censorio y cultura en la Argentina". *Hispanica. Revista de Literatura*. Año XV, N°43: 29-44.

Buch, Esteban (2003). *The Bomarzo affair. Ópera, perversion y dictadura*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo Editora.

Cosentino, Olga (2000). "Yo siempre trabajo desde la verdad. Entrevista con Helena Tritek, directora de *El Pobre Hombre*". *Revista Teatro* 60, julio. Buenos Aires. Teatro San Martín: 30:41.



Geirola, Gustavo (1995). "Sexualidad, anarquía y teatralidad en *Los invertidos* de González Castillo". *Latin American Theatre Review* 28.2, Lawrence: University of Kansas.

González Castillo, J. (1914). *Los invertidos*. Bs. As.

Graham-Jones, Jean (2001). "Broken Pencils and Coruching Dictators: Issues of Censorship in Contemporary Argentine Theatre". *Theatre Journal*, 53.4, diciembre. The John Kopkins University Press: 595-605.

Ordaz, Luis (2000). "José González Castillo. Un rayo que no cesa". *Revista Teatro*. Año XXI, N° 60 (2000, Julio). Buenos Aires. Teatro San Martín: 14-15

Pelletieri, Osvaldo (1991). "Un reencuentro necesario. José González Castillo entre 'lo popular' y 'lo culto'". *Revista Teatro* 2. Año 1, N°1. Buenos Aires. Teatro Municipal San Martín.

Preciado, Beatriz (2008). *Testo Yonqui*. Madrid. Espasa Calpe.

Salinas Hernández, H. M. (2010). *Políticas de disidencia sexual en América Latina. Sujetos sociales, gobierno y mercado en México, Bogotá y Buenos Aires*. México D. F. Eón.

Trerotola, Diego (En línea). *Transgénero criollo*. 18 de marzo de 2011, en <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-1896-2011-03-19.html>.

Wittig, Monica (2006). *El Pensamiento Heterosexual y Otros Ensayos*. Madrid. EGALES.

Fuentes

Potenze, Jaime. "Dos obras teatrales muy dispares en el off-Broadway". *La Prensa*. Buenos Aires. 10 de marzo de 1969: 12.

Potenze, Jaime. "Estrenóse en el Odeón una pieza norteamericana". *La Prensa*. Buenos Aires. 27 de abril de 1970.

R. G. "Extraño clan". *Siete Días Ilustrados*. Buenos Aires. 4 de mayo de 1970.

"La pieza *Extraño clan* fue prohibida en el teatro Odeón". *La Nación*. Buenos Aires. 27 de abril de 1970: 3.



Antiguas masculinidades performativas: el problema de la matriz de inteligibilidad

María Eugenia Martí
PUDS – UNR
evgeny20@gmail.com

Uno de los epígrafes que abren *Testo Yonqui* de Beatriz Preciado está compuesto por versos del *carmen XVI* de Catulo. ¿Por qué un texto que constituye el registro de una experiencia de construcción de masculinidad, que configura una autoteoría o autopólitica, que compone un protocolo de intoxicación voluntaria a base de testosterona sintética, que se erige en un acto de bioterrorismo de género a escala molecular (Preciado 2008: 15-16), se retrotrae al siglo I antes de Cristo? De la misma manera que Butler retomó la figura desafiante de Antígona, y alguna vez el mismísimo Foucault volvió la mirada hacia los siglos no disciplinarios de la antigüedad clásica, Preciado inaugura su epopeya de la era farmacopornográfica citando otra era, donde también la instanciación de la masculinidad se construye discursivamente y en acto iterativo. Quizá sea porque, tras la mediación ficcional y desde un anclaje histórico específico, la subjetividad que se crea en el *carmen XVI* delata normativas que configuran la aceptabilidad de los cuerpos y los deseos, que dirigen las prácticas de género para acomodarlas dentro de los límites de lo reconocible, o sea, configura una puesta discursiva de prácticas de género que no resultan muy distantes para nuestros propios intentos de diseño de inteligibilidad de identidad.

Podemos suponer que cierta potencia política permanece aún en las producciones poéticas de la antigüedad clásica, pero para poder desentrañarla o dilucidarla, resulta necesario evitar ciertos tratamientos. Por un lado, obviamente, es necesario no incurrir en el abordaje tanto tiempo sostenido que, sin extirpar previamente el juicio moral, ahondaba en las prácticas homoeróticas de la antigüedad para utilizarlas -lamentablemente- con un aura justificativa, casi excusadora, haciendo de la materia a justificar algo intrínsecamente condenable. Por otro, también es imprescindible evitar trasladar categorías y conceptos sin mediación ni contextualización, ignorando las consecuencias que tales traspasos acarrearán para la teoría, o pasando por alto lo inaplicable de ciertos preceptos, de cierto vocabulario, de ciertas configuraciones nominales que implican necesariamente una ideología que no es propia de la antigüedad, sino nuestra. A modo de ejemplo sirven algunos textos sobre las relaciones homoeróticas antiguas considerados ya canónicos, como *Greek Homosexuality* de Dover (1978) o *Roman Homosexuality* de Willams (1999), que en todo su esfuerzo de contextualización no dejan de aplicar el binomio hetero/homosexualidad, que carece de adecuación cronológica, ya que dichos términos no amanecerán a su propia historia de



sentido hasta el siglo XIX. La misma categoría de género –con toda su historicidad específica dentro de los estudios feministas- podría, según este criterio, también resultar problemática en el contexto de la época clásica. Sin embargo, podemos, siguiendo las definiciones propuestas por Jimena Palacios, sistematizar el concepto de género en los siguientes términos:

El género es parte de un conjunto más extenso de sistemas sociales y concepciones de las relaciones sociales. Es una categoría social fundamental que opera conjuntamente con clase y casta, rango o estatus, etnia e identidad regional, religión, edad, etc. [...] interactúa en un sistema social de relaciones de poder, representaciones artísticas y negociaciones sociales. [...] necesita ser entendido como un concepto productivo, no como el reflejo de algún orden social o biológico previo e invariable (Scott 1986; Butler 1990). (Palacios 2008: 3)

En este sentido, el concepto es válido también para las experiencias de género de la antigüedad clásica, siempre y cuando insertemos las configuraciones genéricas del período en las condiciones histórico-culturales que conforman las particularidades del objeto de estudio, restringiendo los alcances del concepto de género a los límites constitutivos que su propia matriz de inteligibilidad cultural les proporcionará.

Nos centraremos en las construcciones de masculinidad propias de la Roma de fines de la República, particularmente, en cómo se configuran en los versos del poeta veronense que Preciado cita en su epígrafe. La validez de la producción poética catuliana y la posibilidad de abordarla desde los estudios de género contemporáneos se asienta en un rasgo productivo e innegable: en ella, aun teniendo en cuenta que se trata de ficciones conformadas a partir de sus propias particularidades literarias, encontramos cierta conciencia de las normativas y las relaciones de poder que configuraban, para las subjetividades creadas en los textos, instanciaciones genéricas reconocibles socialmente. Como asegura J. Palacios:

El caso de la antigua Roma, donde la división de los sexos no era un dato primario, sino un objeto construido por el derecho, revela ciertamente la pertinencia del género como categoría de análisis fundamental para el estudio del mundo clásico. (Scott:1986). (Palacios, 2008: 2-3)

Para los romanos, nociones como masculinidad y feminidad no constituían preceptos esenciales, ni datos biológicos, no eran percibidos como resultado de una materialidad a priori, que pudiera enclaustrar la subjetividad en identidades inamovibles, dadas de una vez y para siempre. Esas propiedades eran, más bien, construcciones iterativas, que debían volver a instanciarse cada vez y demostrarse públicamente. La realidad discursiva y actancial de la masculinidad se presenta como una obviedad en los textos del período: la masculinidad era considerada una cualidad que se podía perder y recuperar, por lo tanto, no tenía para los romanos existencia material vinculada al cuerpo, ni se la suponía innata. Se trataba de una condición que estaba



sujeta a la mirada y al juicio externo, por lo cual era vivenciada a partir de la conciencia del requerimiento de sostener ciertos comportamientos para poder acceder al reconocimiento social. Se perpetúa y reproduce a través de las normas jurídicas y de un conjunto de costumbres y valores rígidos que configuraban la inteligibilidad genérica y otorgaban categoría de sujeto a los seres. Esos valores, además, no eran universales: la masculinidad se constituía a partir de relaciones de poder específicas establecidas a raíz de factores de status, casta, clase, raza, y pertenencia territorial⁴¹. Los romanos – al menos los representados por Catulo y su círculo, o sea los jóvenes patricios, educados, pertenecientes a la elite social, económica y política de la época–, parecían responder, en sus textos, a la construcción performativa de la masculinidad a partir del total de las normas que configuraban su inteligibilidad.

Esta concepción parece entrar en concordancia con muchos de los preceptos de la teoría de la performatividad de género de Butler, quien asegura que la materia de los cuerpos es efecto de una dinámica de poder y resulta indisociable de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y significación, materialización que se da por la repetición estilizada de actos y discursos como efecto performativo. Existe, según ella, una matriz imperativa que permite ciertas identificaciones y rechaza y repudia otras, lo que significa que esa matriz excluyente forma sujetos y produce simultáneamente una esfera de seres abyectos. Este territorio de la abyección, de lo inhabitable, funciona como condición necesaria, zona de repudio sin la cual el sujeto no puede emerger, porque resulta esencial para la regulación de las prácticas identificatorias que procurarán que el sujeto rechace la identificación con la abyección del sexo (Butler [1993] 2008: 19-20). La performatividad butleriana no solo refiere a la reiteración de actos específicos de discurso sino también a la reproducción de normas (Butler 2009: 324 y 332 - 333). Por lo tanto, no solo en su teoría se acentúa la fuerza constitutiva y constituyente del lenguaje, sino también su injerencia en los mecanismos de poder que diseñan accesos al juego de repudios e identificaciones para producir simultáneamente, sujetos y abyectos, o sea, configuraciones de la diada *yo – otro*.

En la teoría de Butler dicha matriz, o sea, la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan los cuerpos, géneros y deseos (Butler [1990] 2007: 292) responde al imperativo de la heterosexualidad obligatoria, y, como ya hemos adelantado, la noción de heterosexualidad resulta anacrónica e inaplicable al momento histórico que estamos tratando. De todas maneras, lo que no deja de ser válido es pensar que sí existía una matriz que producía normas de género capaces de condicionar el acceso al reconocimiento, a la inteligibilidad, entendida como legibilidad en el espacio y el tiempo, y conformada por una relación implícita hacia los otros. Solo que los patrones normativos que la conformaban eran otros, adecuados a las concepciones

⁴¹ Dado que también el concepto de “Nación” resultaría anacrónico al período, no hablamos de nacionalidad. Sin embargo, debe entenderse que la procedencia de un sujeto en el contexto romano, y sobre todo, el hecho de poder ser nombrado como *civis* romano o no, incide ampliamente en la configuración de su masculinidad.



culturales propias de esa cultura y específicos a ese momento histórico en sus formas y significados.

Se tratará de una matriz de poder definida en términos binarios configurados a partir de los polos de lo activo y lo pasivo. Estos dan lugar a toda una serie de metáforas constitutivas de dos lugares que permitirán la formación del sujeto y del abyecto. Los lugares de lo femenino y lo masculino se significarán a partir de los matices de significado propios de estos dos grandes campos semánticos. Nociones como la anatomía genital o las definiciones biomédicas con sus conteos hormonales y sus marcadores genéticos no tendrán incidencia por siglos; además, aún no regía la Naturaleza como filtro clasificatorio universal con su autoridad para justificar las formas y las prácticas de los cuerpos, en cambio, eran numerosos los factores que se combinaban para establecer las identidades ordenadas jerárquicamente en base, principalmente, al estatus. Debemos tener en cuenta que “para los romanos la diferencia sexual no era un presupuesto natural, sino una norma obligatoria que respondía a reglamentaciones relativas al estatus” (Palacios 2008: 3). En una sociedad tan estratificada como la romana, cada *status* detentaba un rol sexual que se correspondía con su lugar en la jerarquía de poderes sociales. Las posiciones sexuales y las posiciones sociales debían guardar absoluta simetría. El lugar pasivo corresponde al *servus*, a la mujer, al joven aún no liberado de la potestad paterna, al extranjero, pero nunca al *vir* (cf. Halperin 1990, 2002). Su lugar se define a partir del rol activo y de la dominancia del otro y de sí mismo:

La continencia se consideraba ante todo un valor primordial y distintivo de la élite masculina gobernante. En tanto las cualidades personales daban legitimidad al estatus de los sujetos, la capacidad de autocontrol y dominio de sí fundamentaba el poder que el ciudadano adulto ejercía sobre los otros (mujeres, esclavos, extranjeros) considerados carentes de dichas facultades. Imperium (dominio) y virtus (conjunto de valores propios del vir) son las nociones centrales que sustentaba el ideal romano. (Palacios, 2008. 3)

La *virtus* romana se compone “de voluntad, de severidad (la *gravitas*, la seriedad, exenta de toda frivolidad), de abnegación por la patria.” (Grimal 2008: 84). Cuando se habla de *virtus* se sobreentenderá menos la conformidad a los valores abstractos que la afirmación en acto voluntario de la cualidad viril por excelencia: el dominio de sí mismo (Grimal 2008: 87). La *virtus* como cualidad del *vir*, del hombre, se demuestra públicamente, en los hechos, mediante la disciplina y autocontrol en la vida personal y la excelencia en las actividades consideradas propiamente masculinas como la milicia y la política.

En el período que trabajamos, el ideal romano de masculinidad opera desde una tríada constitutiva de valores: la mencionada *virtus*, la *pietas*, (respeto y cumplimiento de los deberes hacia los mayores, los dioses y la patria) y la *fides*, (fidelidad a los compromisos). Esta trilogía domina todos los



aspectos de la vida militar, familiar, económica y social. La religión (*religio*), como “fuerza vinculatoria” que subordina al hombre a algo más allá de lo visible, garantiza estas virtudes cardinales, pero no las funda. El modo de vida y las cualidades de carácter valoradas por los romanos responden a los *mores maiorum* (las costumbres de los antepasados) que sintetizan una sólida tradición de principios y costumbres que determinan los atributos del individuo y sus patrones de conducta (Barrow 1973: 23).

Mientras que *virtus* funciona como síntesis de un conjunto de *virtutes* particulares que se expresará en la afirmación voluntaria de la cualidad viril por excelencia que es el dominio de sí mismo, se asigna, por el contrario, a la debilidad femenina la *impotentia sui*, la incapacidad de dominar su naturaleza. Por este motivo, toda demostración de falta de autocontrol, produce que el ideal romano de la masculinidad se vea socavado. Toda *incontinentia* se concibe como un signo de *mollitia* (que semánticamente se relaciona con lo blando, suave y, en consecuencia, con todo lo que queda afuera de las cualidades viriles esperables del ciudadano). Toda pasividad y todo exceso, la anteposición del deseo a los deberes, supone debilidad en todas las áreas de la vida: en la política, en lo social y en lo moral (Palacios 2008: 119).

Y dado que estos valores medulares que habilitan la constitución del *vir* debían ser probados continua y abiertamente mediante la performance de sus cualidades (Mamwell 2007:113), el menoscabo público de la *virtus* dejaba al hombre tanto afuera de la masculinidad como de los valores que lo habilitaban como ciudadano. Por esto, el *carmen* XVI constituye una defensa pública de los rasgos constitutivos de una masculinidad necesaria para constituirse en *vir civis*, para pertenecer a la ciudadanía y no ser un abyecto social entre los pares.

Allí, el ego poético construido por Catulo, se defiende de las acusaciones Furio y Aurelio acerca de su masculinidad, puesta en duda por éstos a raíz de unos versos suyos dedicados a Lesbia: *uos, quod milia multa basiorum/ legistis, male me marem putatis?/pedicabo ego vos et irrumabo*.⁴² Estos verbos detentan acciones violentas de un sujeto activo sobre un *otro* que, como objeto de la penetración forzosa en el caso de *paedicare*, y como paciente de una *fellatio* impuesta en el de *irrumare*, son sometidos a la voluntad y superioridad

⁴² “Ustedes, que leyeron “muchos miles de besos”, ¿ me consideran poco macho? /Los voy a coger y voy a hacer que me la chupen”. Alude a los denominados “Poemas de los besos” (c. V y c. VII, posiblemente el XLVIII).



de un sujeto que con dicha acción demuestra su adecuación a la masculinidad normativa. Por lo tanto, la amenaza de violación que abre y cierra el poema tiene una doble función: por un lado, constituye una reafirmación de la propia potencia masculina, por el otro, también feminiza a los acusadores (Manwell 2007: 120):

Los romanos consideraban la dureza como normativa, una cualidad crítica en el competitivo mundo masculino romano, especialmente entre la elite. La poesía de Catulo ofrece una ventana para observar las competencias masculinas de dominación donde el objetivo es demostrar la propia dureza revelando el afeminamiento, la debilidad del oponente (Manwell 2007: 120)

El poeta utiliza las polaridades binarias típicas que definen la masculinidad romana: suavidad / dureza; potencia sexual / pasividad; delicadeza / brutalidad - coordenadas polares que distinguen las nociones de *vir* frente a *cinaedus* y *pathicus*- que son los vocativos que utiliza para nombrar y colocar fuera de la posición entendida como activa y masculina a sus contrincantes.

Los “muchos miles de besos” citados hacen referencia a los *carmina basiarum* (5, 7, 48) donde el ego poético infringe las normativas de género a las que todo *vir* romano del siglo I a. C. debía atenerse: se coloca en posición de receptor pasivo de la acción erótica de *otro* - constituido como mujer o *puer*, posiciones a las que debería tocarles un lugar pasivo y que aquí toman la posición activa invirtiendo la polaridad de roles. Además, el pedido de besos en cantidad desmesurada rompe con la *continentia*, el dominio de sí, incurriendo en un exceso desmedido, en una *voluptas* ajena a la *gravitas* esperable de un *vir*.

Podría afirmarse, siguiendo el retrato mismo que se dibuja de la relación entre el ego poético y el personaje de la amada Lesbica en el ciclo, que, mientras que ella detenta el lugar dominante en la relación, el ego poético adopta una posición subordinada. Ese ego poético se nombra como Catulo mediante el recurso literario del *efecto de sinceridad* (Galán 2008: XIV) construyendo una imagen de subjetividad masculina paciente: ese Catulo es el que padece los maltratos, los engaños, y todo padecer implica pasividad, una acción que recae sobre el sujeto, no una acción dirigida, impuesta, masculina. Catulo se queja de este padecimiento (este *pathos*) y se impreca y recomienda



a sí mismo salir de esa situación (particularmente en los *carmina* VIII y LXXVI). En el mundo romano la posición pasiva, el lugar de receptor, es inconcebible para un *vir*. “El amor pasivo de parte de un patricio es un crimen tan grave como el amor sentimental o el adúltero para una matrona”, dice Quignard (2005: 16). Lesbia, construida en la serie como mujer casada, matrona, al acceder a relaciones sexuales adúlteras, está infringiendo la *castitas*, que no tiene en absoluto el sentido de la “castidad” que deriva de ella. *Mater certissima, pater semper incertus* (“La madre es segurísima, el padre es siempre incierto”) decían los romanos. La *castitas* es la integridad de la casta que resulta de aquellas que llevan el embrión, que proviene exclusivamente, en el imaginario de los antiguos, de la simiente viril. Catulo, por su parte, menoscaba su virilidad (*virtus*, potencia sexual) al incurrir en un amor servil:

“El único modelo de sexualidad romana es la *dominatio* del *dominus* sobre todo aquello que es distinto. La violación es la norma dentro de los *status* inferiores. Gozar sin poner la propia potencia al servicio del otro es respetable. (...) Todo hombre activo y no sentimental es honesto. Todo goce puesto al servicio (*officium*, *obsequium*) del otro es servil y de parte de un hombre constituye un signo de carencia de *virtus*, de carencia de virilidad, por lo tanto de *impotentia*” (Quignard 2005: 18).

Este amor literario representado en el ciclo de Lesbia crea en la imagen del *ego amator* una subjetividad feminizada que repercute desde la ficción a la figura del autor. Ponerse en esa posición diametralmente opuesta a la requerida por los principios del *mos maiorum* que fundamentan la condición de *vir* implica una performance subversiva. Tal vez por esto en el poema Catulo recomienda, programáticamente, separar la persona histórica o real de la persona ficcional de los poemas: *nam castum ese decet pium poetam / ipsum, versiculos nihil necesse est*⁴³ dice en los versos 5 y 6. Someterse a la *luxuria*, en el espacio del *otium* poético y amorio donde se padecen los efectos disruptivos de eros y del *furor* pasional hace que se aleje del dominio de sí requerido por las normativas sociales y que se pierda la condición de *vir*, pasando al territorio de lo abyecto que la matriz configura.

Sólo librándose de este amor puede retomar los lineamientos de comportamiento masculinos designados por el *negotium*, cuando logra dejar de padecer los efectos desestabilizadores de Eros, y estar libre para abocarse a

³ “Pues corresponde que el mismo poeta piadoso sea casto/ pero no es necesario que sus versitos lo sean”.



los deberes ciudadanos, recupera su condición de *vir*. Lo vemos en el *carmen* XI, considerado el cierre del ciclo de Lesbia, ya que en él, el ego poético ha vuelto a las obligaciones civiles, y en un viaje ficticio impregnado de la imaginería de la conquista militar romana y la actividad sexual agresiva masculina, Catulo puede declarar su definitivo mensaje de ruptura¹³ en lo que según Green se puede considerar como un intento por recuperar el sentido del ego masculino, fracturado y feminizado durante el ciclo (Green 2007:142).

El análisis es breve y mucho más podría decirse sobre este ego indecible, que oscila entre las configuraciones de masculinidad que las normativas genéricas de su sociedad le habilitan y una posición subversiva que revierte esas mismas normas en el ejercicio de un amor profanador de los principios del *mos maiorum*. Lo fundamental es que en sus versos se puede vislumbrar el funcionamiento de construcciones genéricas de subjetividad que responden a una matriz binaria de poder, cimentada en aspectos de status específicos de su historicidad, que no hace más que demostrar que el género siempre fue un efecto.

Bibliografía

- Barrow, Reginald Haynes (1973). *Los romanos*. México.
- Butler, Judith (2001). *El grito de Antígona*. Barcelona. El Roure.
- Butler, Judith [1990] (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona. Paidós.
- Butler, Judith [1993] (2008). *Cuerpos que importan*. Barcelona. Paidós.
- Butler, Judith [2004] (2006). *Deshacer el género*. Barcelona. Paidós.
- Dover, Kenneth Jame (1978). *Greek Homosexuality*. Harvard University Press.
- Foucault, Michel (2006). *Historia de la Sexualidad, Tomo II: El uso de los placeres*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Galán, Lía (2008). "Introducción", en *Catulo. Poesía Completa*. Buenos Aires. Colihue.

⁴ "Anuncien a mi amada estas pocas/ y amargas palabras/ que goce y esté bien con sus machos/ de los que tiene abrazados al mismo tiempo a trescientos/ amando a ninguno verdaderamente/ rompiendo los costados de todos por igual/ que no espere como antes mi amor/ que ha muerto por culpa de ella/ como la flor al borde del prado/ separada por el arado que pasa delante de ella".



Green, Ellen, (2007). "Sappho and Catullus", en Skinner, M. B. (comp): *A companion to Catullus*. Massachusetts. Blackwell.

Grimal, Pierre (1993). *La vida en la Roma antigua*. Barcelona. Paidós.

Grimal, Pierre (2000). *El amor en la Roma antigua*. Barcelona. Paidós.

Grimal, Pierre (2008). *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*. Buenos Aires. Paidós.

Halperin, David (1990). *One Hundred years of homosexuality and other essays on greek love*. New York. Routledge.

Halperin, David (2002): "¿Hay una historia de la sexualidad?", en AAVV: *Grañas de eros. Historia, géneros, identidades*. Buenos Aires. Edel.

Manwell, Elizabeth, (2007). "Gender and Masculinity", en Skinner, M. B., (comp): *A companion to Catullus*. Massachusetts. Blackwell.

Palacios, Jimena (2008). "Las relaciones de género en Roma. Formulaciones sociales y culturales de la diferencia". Opfyl. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires. UBA.

Preciado, Beatriz (2008). *Testo yonqui*. España. Espasa Calpe.

Quignard, Pascal (2005). *El sexo y el espanto*. Córdoba. Ediciones Literales.

Veyne, Paul (2012). *Sexo y poder en Roma*. Madrid. Paidós.

Willams, Craig Arthur (1999): *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. Oxford. Oxford University Press.

Fuentes

Fordyce, Christian James (1961). *Catullus. A Commentary*. Oxford

Galán, Lía (2008). *Catulo. Poesía Completa*. Buenos Aires. Colihue.

Petit, Joan (1990). *Catulo. Poesía*. Barcelona. Planeta.

Soler Ruiz, Arturo (1998). *Catulo. Poemas*. España. Gredos.

Schuster, Mauritius. (1958). *Catulli Veronensis Liber*, Lipsiae.



La lucha por la libertad sexual y nuestra Identidad es contra el sistema capitalista

Tomás Mácolo
UNR
tomas.mascolo@gmail.com

Frente a ese simulacro de diferencia y a su individualismo sin individualidad, las reivindicaciones identitarias tienden al contrario a hipostasiar y naturalizar la diferencia de género o de raza. No es la noción de diferencia la que es problemática (ella permite construir oposiciones estructurantes), sino su naturalización biológica o su absolutización identitaria. Así, mientras que la diferencia es una mediación en la construcción de lo universal, la extrema dispersión por sí misma lleva a la renuncia de esta construcción. (Bensaid 2004)

Soy un chico trans, militante revolucionario cuyo ideal es el comunismo. Día a día milito con mi cuerpo, cuando voy a trabajar, cuando voy a la facultad, cuando voy a un hospital. A su vez, esa actitud la tengo porque creo que hay una perspectiva revolucionaria capaz de terminar con las desigualdades sociales y los estigmas sexuales a los cuales nos someten día a día. Para el desarrollo del capitalismo fue necesario controlar los cuerpos y confiscar la sexualidad, encauzarla dentro del matrimonio heterosexual, monogámico y patriarcal con el fin de ordenarlo en su función reproductiva. Según Wilhelm Reich (1993): “La familia coercitiva de las sociedades autoritarias tiene su origen histórico en la propiedad privada de los medios de producción y se mantiene por la autoridad del Estado”. Es por ello que mientras exista el Estado capitalista habrá opresión y represión.

Las leyes operan dentro de un marco estatal que a su vez está gobernado por partidos políticos burgueses que defienden los intereses de esa clase social; este Estado opera dentro de un sistema capitalista, el cual “se puebla en función de su industria, producciones y distintas instituciones” (Foucault 2006), por eso es necesario pelear por modificar de raíz esta sociedad donde todo es mercancía incluyendo nuestros cuerpos, donde todo se diseña para inflar los bolsillos de pocos a costa de represión, opresión y miseria para muchos. Los gobiernos capitalistas no pueden otorgar más que una insoportable “tolerancia” a los que no encajamos en las normas



establecidas, ven la “diversidad sexual” como un espacio de mercado o como un electorado, pero no van a ir más allá de meras reformas. Si no logran someterse dentro de la heteronorma, los capitalistas y sus gobiernos esperan obtener ganancias económicas y políticas. Las primeras, puesto que utilizan la “diversidad sexual” como un espacio de mercado. Por ejemplo, Rosario es declarada ciudad “gay friendly”, a partir de lo cual se convoca al turismo internacional. Las ganancias políticas se evidencian en la cooptación de agrupaciones y organizaciones a las que quitan su filo revulsivo para convertirlas en base de soporte al Gobierno de turno.

Las leyes no solamente funcionan como “un instrumento de estratificación y persecución sexual”, sino que también nos imponen la elección de un nombre determinado, nos fijan que calendario debemos usar, nos obligan para con nosotros mismos y terceros, a casarnos a determinada edad, a comprar y vender de determinada forma, a través de códigos contravencionales nos imponen una forma de vestimenta y una moral a seguir y como si esto fuera poco nos dice que ante “La ignorancia de las leyes, o el error de derecho en ningún caso impedirá los efectos legales de los actos”. El Estado se apara en sus leyes para sostener el entramado ideológico de democracia, bajo una economía capitalista y en un Estado cuyo brazo armado es la y brazo ideológico es la Iglesia.

Leyendo al historiador marxista Milcíades Peña en su libro *Introducción al marxismo* encontramos que al referirse al problema de la alienación plantea que esta se hace carne en el hecho de que para el capitalismo las personas son cuerpos moldeables que sirven para la producción, donde los ritmos de explotación las convierten en verdaderos animales sociales que lo único que pueden hacer es trabajar, tener una familia, hijos, generar algún pensamiento y perecer. Para aquellos que militamos en el movimiento LGTTBI desde una perspectiva clasista y revolucionaria, se hace indispensable ubicarnos en un contexto más general del capitalismo vernáculo, que además de oprimirnos (por pertenencia de género, por identidad sexual, nacionalidad), en tanto jóvenes, trabajadores, nos destina miseria y explotación. Si bien ahora la ley nos reconoce nuestra Identidad, hay problemas estructurales que hay que resolver para poder vivir nuestra sexualidad e Identidad libremente.



Hoy en día está en boga hablar sobre la Ley de Identidad de Género. A partir de ella es necesario reflexionar acerca de los límites que tiene el marco legal burgués al que estamos sometidos. La lucha por la orientación sexual y la identidad son importantes, pero las organizaciones LGTTBI deben tomar en su agenda la lucha por la orientación sexual y la identidad, politizándolas y enmarcándolas en el conjunto de demandas de toda la sociedad. La discriminación que se sufre por no encajar en el binomio heteronormativo no es meramente un problema que se pueda solucionar con una ley en un marco nacional. La mutilación genital, la patologización por parte de la Organización Mundial de la Salud son realidades a las que son sometidas las personas LGTTBI dentro del sistema capitalista mundial.

En primer lugar hay que comprender por qué en el sistema capitalista se oprime y se reprime la sexualidad “ilegítima”. Como marxista me apoyo en la definición de Karl Marx citada por Lenin en *El Estado y la revolución*:

Según Marx, el Estado es un órgano de *dominación* de clase, un órgano de *opresión* de una clase por otra, es la creación del ‘orden’ que legaliza y afianza esta opresión, amortiguando los choques entre las clases”. En opinión de los políticos pequeñoburgueses, el orden es precisamente la conciliación de las clases y no la opresión de una clase por otra. (Lenin 1917)

En el marco legal todo parece orientarse a una mayor “inclusión” la Ley sancionada es una de las más progresivas a nivel mundial, el texto en cuestión es del Frente Nacional y otorga el derecho a que las personas sean reconocidas con la identidad autopercebida, pudiendo obtener su D.N.I y partida de nacimiento las mayores de dieciocho años, sin necesidad de acreditar una intervención quirúrgica genital ni terapias hormonales u otros tratamientos psicológicos o médicos. A su vez, toda persona beneficiada por la ley cuenta con el acceso a estas intervenciones y tratamientos en el sistema de salud (estatal y privado), sin necesidad de requerir autorización judicial o administrativa previa, bastando solamente el consentimiento de quien lo solicita. Si bien el texto es muy progresivo, es a partir de la sanción de la ley que comienza la verdadera tarea por contrarrestar los datos de la realidad. Incluso un déficit que aún se tiene es la falta de un censo de la población trans masculina que impide conocer legítimamente la reinserción laboral, escolar, etc. Sin embargo me parece importante señalar algunos índices reales:



Una entrevista realizada por ILGA (Asociación Internacional de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Intersex)⁴⁴ en 2009 arrojó los siguientes datos a nivel mundial:

- En cinco países y en ciertas regiones de Nigeria y Somalia existe la pena de muerte por tener relaciones con personas del mismo sexo.
- Hay 72 países que contemplan penas de prisión de once años en adelante por el mismo motivo.
- Sólo 52 países tienen legislación antidiscriminatoria de algún tipo.
- Sólo veintitrés países reconocen legalmente el matrimonio igualitario.
- A nivel nacional un informe del INADI dice que el 91% de las personas trans fue víctima de algún tipo de violencia y el 64% tiene la educación primaria incompleta. Esta investigación también arrojó que su expectativa de vida estimada no supera los 35 años. El 86% de las travestis sufrió abusos policiales y el 95% se encuentra en situación de prostitución.

En una encuesta contenida en el libro *Travestis: una identidad política*, de Lohana Berkins, se publican los siguientes números:

- El ejercicio de la prostitución callejera es la más importante fuente de ingresos para el 79.1% de las entrevistadas.
- Aquellas compañeras que reportan otros trabajos se encuentran en negro, en ocupaciones de baja calificación y remuneración.
- La mayoría de lxs travestis/transsexuales ha sufrido algún tipo de violencia (91.4% de las encuestadas). La escuela ocupa el tercer puesto, después de la comisaría y la calle.
- Una cuestión adicional que merece ser analizada es que en Latinoamérica, y particularmente en nuestro país, es que la Identidad trans es asumida a edades tempranas. Esta situación en el marco de una sociedad que criminaliza la identidad trans conlleva con mucha frecuencia la pérdida del hogar, de los vínculos familiares y la marginación de la escuela.

En lo referente a intervenciones sobre el cuerpo:

⁴⁴ Sacayán, Diana (2011). "Lo que cambia y lo que permanece". *Suplemento Soy*. Página/12. Buenos Aires. Disponible en línea: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-2222-2011-12-05.html>.



El 97.7% se inyectaron siliconas y el 92.9% de las que realizaron un tratamiento hormonal señalan que estas intervenciones se realizaron en un domicilio particular. En el caso del implante de prótesis el 35.7% refiere que concurrió a un consultorio particular y el 59.5% a una clínica privada. En estos casos, con mucha frecuencia, no existen condiciones adecuadas de asepsia, no hay internación ni control posterior de la intervención y tampoco se obtiene un recibo por el pago (Gutiérrez 2005: 81).

También existen casos puntuales de violencia, que se dieron antes, durante y luego de la sanción del matrimonio, cuando la discusión sobre la “igualdad” ya estaba instalada. A saber: el caso de Natalia “Pepa” Gaitán, fusilada de un escopetazo en la cabeza, el de Moma y Cecilia de La Plata y Chechu Montenegro de Santiago del Estero, que fueron asesinadas recientemente; el de Julieta Torres, ocurrido en Santa Fe, quien fue baleada por un excomisario. El caso de Carlos Nicolás Agüero, un joven de La Rioja que se suicidó por ser acosado en la escuela por ser gay, o cuando el prefecto Octavio Romero sufrió golpes en la cabeza y murió ahogado luego de decir que se casaría con su compañero, o el del chileno Daniel Zamudio, que fue torturado y asesinado por una banda neonazi en pleno centro de Santiago, luego de lo cual el Estado chileno implementó una ley antidiscriminatoria como si eso fuera a eliminar a estos grupos herederos de la dictadura de Pinochet. Como la famosa frase de Lenin en su discurso a las obreras, en 1920: “La igualdad ante la ley no es todavía la igualdad ante la vida”. Los ataques pasan a diario, la justicia, que realmente es ciega y funcional a los partidos patronales, oculta a las cientos de Pepas y jóvenes violentadxs bajo la figura de violencia familiar y doméstica, con expedientes cajoneados en los juzgados, quedando como historias subterráneas.

Las diversas orientaciones sexuales rompen con la lógica heteronormativa de las sociedades occidentales. Por otra parte, la identidad trans destierra el ser “varón” o “mujer” como único horizonte, porque implica que la biología no es destino. Con el espíritu que tiene un texto de Dean Spade (2004) que dice:

Traten de pensar más allá de los límites de la ‘tolerancia’ que nos enseñan en las clases sobre la diversidad que nos dan en la universidad, en el trabajo o por televisión. Oblíguense a hacer algo más que fingir una conducta respetuosa que hará que las ‘personas diferentes’ se sientan cómodas. En lugar de ello, analicen qué significan esas diferencias, cómo se crearon, en qué se basan y cómo determinan el comportamiento, el poder, el acceso y el lenguaje.



La manera de vivir nuestra sexualidad y de desarrollar nuestra identidad todavía son repudiadas, perseguidas y patologizadas por instituciones como la Iglesia católica, que actúa como “policía de la sexualidad” avalando y fomentando el modelo de familia nuclear por ser una “entidad normativa para la reproducción”. El verbo se hizo carne cuando el monseñor Daniel Fernández salió a condenar la Ley de Identidad al decir: “Desde la Iglesia creemos que la identidad viene dada por el sexo que recibimos y por la identidad que traemos desde el seno de nuestra madre”. La Iglesia debería tener en cuenta que existen lxs intersex. No es ingenuo que una institución medieval y retrógrada como la Iglesia católica (pero también otros credos) defienda la familia a capa y espada, porque así se garantiza su propia dominación ideológica, moral, siendo la justificación del orden “natural” de las cosas que requiere el capitalismo, así como otros modos de producción en la historia, con los que la Iglesia ha colaborado. Otra institución retrógrada y homolesbotransfóbica es la policía. La que persigue y apresa a las travestis que están ejerciendo la prostitución, amparándose en los Códigos de Convivencia bajo la excusa de que “vestirse con ropa del sexo contrario” atentaría con la “moral pública”. La misma policía que reprime a los docentes de Santa Cruz, que mata a los sin techo del Indoamericano, amparándose en el “orden del Estado”. Su rol es el de salvaguardar los intereses y la propiedad privada capitalista y velar por la continuidad de un orden social que oprime.

Por eso es primordial articular la lucha de todos los sectores oprimidos como única forma de enfrentar a quienes pretenden que sigamos conformándonos con la miseria de lo posible. Un ejemplo por la positiva es el de la Comisión Interna de Donnelley (ex Atlántida), empresa gráfica de zona norte del Gran Buenos Aires que hace años viene peleando contra la precarización laboral, donde se fueron combatiendo los prejuicios sexuales, xenófobos y machistas de los trabajadores y se logró incorporar a Tamara, una travesti que no sólo batalló por obtener su puesto de trabajo sino también unificando su lucha contra la opresión y explotación.

El falso progresismo de los partidos patronales.

Este gobierno que asumió autodenominándose el “de los derechos humanos”, el mismo que apoya al gobernador Urtubey en Salta, provincia



reconocida por la transfobia y la patologización en sus medios de comunicación, y una policía que se vale como en tantas otras provincias de los Códigos Contravencionales en contra de la juventud, el pueblo pobre, los sectores más oprimidos y todo aquel que atente contra ‘las buenas costumbres y la moral’. Bajo el mandato K hay cinco mil procesados por luchar, aunque intenta tener una agenda parlamentaria progresista. y por eso se adjudica la sanción del matrimonio igualitario, pero no debemos olvidar que otorgó “libertad de conciencia”, mientras que los parlamentarios oficialistas votaron en bloque la Ley Antiterrorista, hecha para perseguir y criminalizar a los luchadores sociales. El discurso del “Nunca menos” carga en sus espaldas con la masacre de Once, que dejó el saldo de 51 muertos para el pueblo trabajador. Este es el gobierno que reprime a los luchadores sociales que se oponen a la megaminería, que reprime a docentes de Santa Cruz, a los sin techo del Indoamericano (que para esto sí se pone de acuerdo con Macri) y a los Qom de Formosa de la mano de gobernadores como Insfrán. Como dijo la activista Diana Sacayan: “Nuestro deseo es ideológico y profundo, no se va a concretar con esta ley. Nuestro deseo es ser libres”⁴. Es el disparador para empezar a organizarnos y denunciar a estos parásitos, aliándonos con el resto de los oprimidos. Somos lxs trans, las travestis, gays, lesbianas y bisexuales quienes sentimos con más fuerza la persecución policial, con arrestos, violencia y abusos.

La oposición patronal, con Binner a la cabeza, particularmente en la Santa Fe gobernada por Bonfatti, si bien no se diferencian mucho en su práctica política, ya que es la provincia donde la impunidad está a flor de piel, por ejemplo con el asesinato de Silvia Suppo y Sandra Cabrera. Mientras se fomenta que Rosario sea una ciudad gay friendly, gestionando un Área de la Diversidad, la contradicción a su política de “visibilidad e inserción” se evidencia en que faltan insumos en los hospitales, como sucedió en el Centro de Salud de la Maternidad Martín, donde por un mes no se van a entregar gratuitamente varios medicamentos como el T4 o el Textes. A su vez, esta gestión socialista falsa transforma a nuestra sexualidad en un “mercado rosa” haciendo inversiones en campañas de visibilización mientras sigue destinando 1.843 millones de pesos a la policía, y por considerarlo insuficiente mediante el decreto N° 1.952 desembolsaron otros 75.000.000, sumado a otros adicionales



que entrega el Gobierno provincial por fuera del presupuesto bajo la excusa de financiamiento de los uniformes y equipos. Esa policía organizada por la cual Garré vino a juntarse con su ideólogo santafesino, el Ministerio de Seguridad Corti, es la que maneja los prostíbulos, las redes de trata, el narcotráfico, que transa y garantiza la impunidad de acción de las barras bravas en los barrios, como fue con el asesinato de Mono, Patón y Jere, cuyos asesinos barrabravas gozan de la libertad condicional. A su vez, el Gobierno “Sojero” también tiene buenas relaciones con el clero, destina 2.500 a la Iglesia, permitiendo así que en colegios como el San José los padres deban firmar una cláusula asegurando que su hijo no es homosexual e impidiendo que en las escuelas se dé educación sexual. Debemos posicionarnos de manera independiente frente a estos gobiernos patronales que sólo defienden los intereses de la clase burguesa y nos siguen imponiendo una lógica heterosexista.

Se vuelve necesaria una perspectiva política anticapitalista que acabe con la brutal miseria de la sociedad que asesina -a manos de la policía- a las travestis en situación de prostitución, a los trabajadores que dejan sus vidas en las fábricas. El sindicalismo de base, en este sentido, está dando algunos pasos adelante. Pelean contra la tercerización, como en ferroviarios, la alimentación, gráficos y jaboneros, por mencionar algunas de las ramas de la industria que arrancaron con su lucha este derecho. Pero además pelean contra la discriminación sexual y racial. Porque no me conformo con la miseria de lo posible, porque mientras el capitalismo se prepara para descargar esta nueva crisis de magnitudes históricas en los hombros de los oprimidos y explotados, yo quiero organizarme para combatirlo. Tomando el ejemplo de la “primavera árabe” hasta los indignados españoles y Occupy, una juventud que se levanta contra el capitalismo y las condiciones de vida lamentables en que sume a la juventud, a los trabajadores, y todos los sectores oprimidos. En este sentido es como decía Paco Vidarte:

La homolesbotransfobia, como forma sistémica de opresión, forma un entramado muy tupido con el resto de formas de opresión, está imbricado con ellas, articulado con ellas de tal modo que, si tiras de un extremo, el nudo se aprieta por el otro, y si aflojas un cabo, tensas otro. Si una mujer es maltratada, ello repercute en la homofobia de la sociedad. Si una marica es apedreada, ello repercute en el racismo de la sociedad. Si un obrero es explotado por su patrón, ello repercute en la misoginia de la sociedad. Si un negro es agredido por unos nazis, ello repercute en la transfobia de la sociedad. Si un niño es bautizado, ello repercute en la lesbofobia de la sociedad. (Vidarte 2007)



Bibliografía

Bensaid, Daniel (2004). "Teoremas de la resistencia a los tiempos que corren". Viento Sur. Disponible en línea: <http://www.vientosur.info/articulosweb/noticia/index.php?x=307>.

Foucault, Michel (2006). *Historia de la Sexualidad, Tomo I: La voluntad de saber*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Reich, Wilhem (1993). *La revolución sexual*. Barcelona. Editorial Planeta Agostini.

Sacayán, Diana (2011). "Lo que cambia y lo que permanece". Suplemento Soy. Página/12. Buenos Aires. Disponible en línea: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-2222-2011-12-05.html>.

Vidarte, Paco (2007). *Ética Marica. Proclamas libertarias para una militancia LGBTQ*. Madrid. Egales.

Spade, Dean (2004) "Una vez más... con ganas" en Morty Diamond (ed.), *From the inside out. Radical Gender Transformation, FTM and Beyond*. Manic D Press, San Francisco.



Para una axiomática regional de la economía sexual

Silvia Massacese

Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género - UBA.

julietamass@gmail.com

Núcleo axiomático

En *El pensamiento hétero* (Wittig 2010) el contrato sexual vuelve pensable-enunciabile la categoría de mujer [en tanto heterosexual], por lo que las lesbianas quedarían por fuera de la noción, fracturando esa matriz de inteligibilidad.

Si bien aceptamos la premisa «mujer si y sólo si hétero», consideraremos la función #heterosexualizar como una variable más amplia que diagrama un marco epistemológico y un esquema de asignación de valores en clave de:

1. Dimorfismo epistemológico⁴⁵
2. Dimorfismo semántico
3. Heterosexualidad compulsiva ligada a los puntos anteriores.

Para que esto resulte verosímil en relación al contexto en que es producido es necesario apelar a un vector que especifique la economía ideal del funcionamiento concreto. Expresable mediante:

- Axioma de Damas Gratis: “El número de mujeres no debe decrecer, siempre debe ser mayor al número de varones”⁴⁶.

⁴⁵ En Biología, se llama *dimorfismo sexual* a una serie de diferencias morfológicas externas (color, peso, tamaño) entre machos y hembras de algunas especies de animales. El dimorfismo epistemológico podría ser comprendido como la operación que universaliza una concepción dimórfica propia de los mamíferos a todas las esferas de la vida.

⁴⁶ Con “varones” nos referimos a bio-varones y con “mujeres” a bio-mujeres y sujetos feminizados. Es necesario agregar el *Postulado anti-trava*: las travestis pueden aumentar el número de mujeres disponibles sólo en la vida “privada”, no se acepta la feminización del bio-varón en la vía pública. Es interesante notar –con Preciado (2008)- la asimetría existente en el acceso a tecnologías de feminización y masculinización. Mientras que se ha institucionalizado la implementación de pastillas anticonceptivas (hormonización cotidiana de la biomujer), la



Este núcleo axiomático es suficiente para montar la estructura completa de la balanza sexo-comercial.

Dimorfismo sexual: Una *remake* epistemológica de antiguos valores

Desde que el paradigma religioso comenzó a caer en picada, se volvieron usuales las comparaciones entre la vida de los animales y la sociedad humana. El gran vanguardista en esta materia fue el sociólogo inglés Herbert Spencer, a través de su doctrina del darwinismo social y sucesores, prefigurada en Argentina por el último Sarmiento⁴⁷. Desde entonces resulta un lugar común escuchar este tipo de operaciones para justificar distintas tesis, como una forma de disimular la contingencia de la propia posición, al fundarla en una reserva de verdad (“*La Ciencia*”) aparentemente exterior al campo polémico dado. Esta forma de argumentar es siempre ideológica, busca excluir políticamente a algún sector de la sociedad y resulta científicamente insostenible. Un argumento para quienes lo profieren, irrefutable, es por ejemplo que en la naturaleza la homosexualidad no existe⁴⁸. Alegre o triste ironía es que existen prácticas homosexuales en vidas no-humanas⁴⁹.

administración de testosterona continúa siendo de una regulación restrictiva. Los avances en el estudio y la aplicación de tecnologías en dirección trans son escasos, sobre todo respecto a tecnologías de masculinización. De este modo, las intervenciones quirúrgicas a niñxs intersex reasignan mayoritariamente mujeres, puesto que es mucho más rentable construir vaginas. Para ampliar referirse a Cabral, Mauro (Ed.) (2009). *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*. Córdoba. Anarrés.

⁴⁷ Sarmiento, Domingo Faustino (1978) *Conflicto y armonía de razas en América*. Es necesario agregar a los positivistas argentinos, principalmente Ingenieros. Si bien se nutren de la naciente ciencia positivista, no dejan de sacar provecho de otras modalidades de discurso: la literatura, el mito y la cultura popular, en Bunge.

⁴⁸ En el marco del debate del proyecto de Matrimonio Igualitario, la virtual Agrupación Dignidad Nacional lanzó una campaña en contra mediante unos carteles que rezaban: “Legisladores del Partido Homosexual: Es Adán y Eva, no Damián y Jorge. ¡Es biología, estúpidos!”. Delatan, al mismo tiempo, una sesgada concepción científica y su afluencia católica.

⁴⁹ Dando por sentado, desde luego, que en tanto ninguna denominación es intrínseca al objeto, se tolera el nombre “homosexual” para su uso en poblaciones no-humanas. Si se tomara el enfoque dogmáticamente podría caerse fácilmente en anacronismos y anatopismos ineficaces. Es necesario entonces especificar que es aceptable el adjetivo “homosexuales” porque en este caso refiere a prácticas que pueden soportar descripciones corporales homologables. Otra vía de refutación posible del argumento sería hacer notar que estos términos históricos no pertenecen a la vida no-humana, camino que no nos interesa, ya que es inconveniente un humanismo culturalista sobre la naturaleza: por ingenua, y porque llamar al silencio sobre la vida natural, al mismo tiempo que la ciencia sigue hablando, es renunciar a la posibilidad del propio discurso. Por estas razones aceptamos la primera formulación y brindamos un contraejemplo: el de Ix Bonobo, especie de grandes simios organizados matriarcalmente que sostienen prácticas sexuales de todo tipo (homo, hétero y bisexuales), incluidos sexo oral y tribbadding.



La voluntad de ignorancia lleva a pensar que en la naturaleza hay un dimorfismo atroz e inmutable en beneficio de la población masculina y la vida sólo se origina con la reproducción sexual. El dimorfismo arroja ejemplares femeninos de mayor tamaño en la mayoría del reino *Animalia*, salvo en los mamíferos. No se presenta, sin embargo, en todas las especies, y ni siquiera la reproducción sexual caracteriza al total de los animales. Por ejemplo, en los anélidos y los equinodermos, la reproducción es asexual, y en muchas especies de peces resulta habitual el cambio de sexo. En el mundo vegetal el hermafroditismo es común y la reproducción aún más variada, ya que incluye reproducción sexual, asexual y autoperpetuación.

Una concepción heterosexista de la reproducción y la vida en la Tierra no sólo tiene como consecuencia una epistemología dimorfista del fenómeno vital e inorgánico en general, sino que se traduce culturalmente en esferas exteriores a las de la Ciencia en divulgación popular en términos (hetero)sexuales. Ciertos delirios parecen estar más justificados porque al menos se atan a un discurso que no se jacta de verdad objetiva, como los cuentos para niños, aunque, enseñar a las criaturas que el sol y la luna son marido y mujer⁵⁰ sobrepasa la garantía de que es ficción, ya que el relato se produce por figuras de autoridad fundamentales en la socialización. Así se les enseña a los niños que la elefanta es la novia del elefante, y que para cada palabra genérica hay una opuesta con la cual emparejarla, como si la existencia misma fuera una peregrinación interminable hacia el Arca de Noé.

Pero la responsabilidad entera no corresponde a las maternidades y paternidades, es el mismo castellano una tradición de connotaciones ontológicas y dimórficas, que sirve de alimento a reediciones constantes de políticas epistemológicas heterocentradas. En este idioma, el dimorfismo no sólo atañe a la estructura gramatical (sintaxis), sino que es semántico. En términos sintácticos, el género marca formalmente si una palabra es o bien masculina, o bien femenina (el género neutro pierde vigencia día a día). Pero en vías de una teoría del significado [sexual], la semántica atañe a los usos regionales y concretos de palabras y expresiones. Las transformaciones de significado que operan cuando se le cambia el género a una palabra son las que nos interesan, y el caso que hemos elegido es el de puto/puta.

Transformismo léxico

⁵⁰ En alemán, “sol” es un sustantivo femenino (die Sonne) y “luna” masculino (der Mond).



El significado de puto/puta cambia notoriamente según el género: la palabra *puto* hace referencia por lo general a un hombre gay y/o afeminado, con una carga peyorativa, incluso cuando se utiliza amistosamente (no pierde su carácter insultivo, más bien juega con él), o como muletilla.

La palabra *puta*, por otra parte, significa por lo general prostituta y mujer promiscua, connotadas negativamente, aunque con una irónica doble moral de valor erotizante. Hay que decir: siempre en términos heterosexuales. Incluso con atención sobre la polisemia de la palabra, un puto no es un prostituto⁵¹ ni se dice puta cuando se quiere referir a una lesbiana⁵².

*Puto*⁵³ es un vocablo que disminuye significativamente el nivel de masculinidad sobre quien se asigna. En la socialización genérica del varón se construye la

⁵¹ Salvo en España.

⁵² Un destino parecido corre el par atorrante/atorranta en el Río de la Plata. Mientras atorranta referencia lo denotado por puta, "atorrante" puede significar haragán, reo, corrupto, e incluso ser utilizada cariñosamente (como en "pícaro"). En los años '90 circuló una cadena de mail titulada "El español es un idioma machista" que recopilaba muchos de estos casos.

⁵³ Trola y trolo, por otra parte, son vocablos homónimos pero de *hiperfeminización*. Es trola una mujer muy puta, y es trolo un puto muy afeminado. Es interesante notar también, aunque excede los límites de este trabajo, las fórmulas que se construyen con estas palabras, como "hijo/hija de puta". Brenda Carciochi y Magdalena de Santo hacen notar la ausencia cultural de la "hija/hijo de puto", exhibiendo el carácter marcadamente sexual de esta semántica. Aquí se delata, entre otras cosas, la impensabilidad de la descendencia homosexual, y la carga material de lxs hijxs que se asigna a las mujeres, temas que serán retomados más adelante. Entre otros usos de la palabra "trola", hay que notar la reapropiación llevada a cabo por las lesbianas feministas de Neuquén:

(...) otra voz, más revulsiva, con una lógica de actuación queer: las «trolas del desierto». Su impulso fue recuperar el insulto y relanzarlo con otras significaciones, más propias, a sabiendas de que las palabras no nos pertenecen del todo; poniendo de relieve las etiquetas peyorativas en un esfuerzo por eliminarlas.

En un contexto latinoamericano, la potencia de afirmarse trola no es la de afirmarse queer: mientras "queer" resulta neutralizado ideológicamente en tanto importación cultural, "trola" es un significante que recoge y desestructura los usos comunes al interior de una cultura. "Existe, por una parte, un discurso identitario y de la afirmación, ese es el espacio de las Fugitivas; y por otra, un discurso de desplazamiento de las propias identidades y las propias estrategias políticas, ahí estamos las Trolas". Estos *modus operandi* políticos que usualmente se presentan en nuestro contexto como extremos contradictorios (Institucionalización identitaria vs. Radicalización post-identitaria) son tomados aquí como dos vías necesarias y productivas, no excluyentes.



masculinidad en contraposición constante a la homosexualidad (como amenazante posibilidad feminizadora). Se es macho o se es puto, por lo que generalizando, “para cada varón, el varón es varón (heterosexual) o es homosexual (puto)”. Esta es la ley que rige su génesis.

Putas, por su parte, no se rige por esta ley disyuntiva, sino por otra. Es una palabra que pertenece al corazón de la matriz heterocéntrica, y denota, en el plano público, un aumento de la femineidad en términos de disponibilidad. La ley que marca su uso se sostiene en el par público/privado: es propicio que públicamente sean *putas* las mujeres en general, mas no las cercanas (Postulado de “Son todas putas menos mi mamá”), por otra parte, es propicio que en la intimidad la mujer propia o alquilada sea muy puta (Postulado de “Putas en la cama y señora en la casa”, sean o no la misma mujer). Hay que notar que lo que aquí queda constitutivamente excluido, es la posibilidad homosexual para la mujer: su ley, “para toda mujer, la mujer es heterosexual”. En esta semántica hay que dar la razón a Wittig: las lesbianas no son mujeres, en tanto las mujeres son seres socializados en función de no ser putas para triunfar y a la vez serlo, pero cada vez, en tiempos y lugares adecuados.

Puesto que las lesbianas abdicamos de la femineidad, o de cierta femineidad, porque adoptamos cierta masculinidad o femineidad que quiere ser reformulada. Porque para la sociedad abandonamos la premisa de ser madres, aunque de hecho no siempre lo hagamos; complicamos las preguntas y las respuestas usuales, los gestos y las dinámicas esperadas alrededor de ser mujer. “La lesbiana no tiene sexo”, está sometida a un *eterno juego previo*, a caricias sin finalidad especista ni sanguínea, a “por siempre amigas”. Por siempre virgen, la lesbiana de nacimiento, nunca alcanza la mayoría de edad. Sólo el toque del amor verdadero de un príncipe que le brinde o le obligue el sexo de verdad puede traerla de nuevo a los brazos de la vida inteligible.

La tesis de Wittig resulta aún más impecable al referenciarla a la lesbiana “marimacho”: como cenit antieconómico sexual, nada menos productivo que una mujer desfeminizada. En tanto deserotizante, no disponible; en tanto disputa el ámbito de la masculinidad, susceptible de reprimenda pública⁵⁴. La de las *masculinizadas* es un conjunto que es en parte coextensivo al de las lesbianas marimacho, pero que no se identifica con él. Las bio-mujeres de diferentes orientaciones sexuales a menudo utilizan la masculinización de diversas maneras: como estrategia de supervivencia en un contexto de violencia sexual (*las pibas choras* que se fajan para evitar ser violadas), como modo de ser reconocidxs (ser –con sus límites- “uno más” del grupo

⁵⁴ Es el caso de Natalia Pepa Gaitán, quien fue asesinada en Córdoba (Argentina) por lesbiana-marimacho. Su asesino fue el padrastro de la novia de Pepa.



de hombres) o porque simplemente no pueden acceder materialmente a los dispositivos de feminización más sofisticados, y se conforman forzosamente con el unisex-masculino. Usualmente estas experiencias no son comprendidas ni vividas como parte de la tipología de lo trans ni de lo lésbico, pero aceptamos con Wittig que el subconjunto de las lesbianas-marimacho excede y desafía el binomio mujer-varón.

Ahora bien, podemos disentir con Wittig en lo que respecta a las más o menos femeninas: un ápice de feminidad es suficiente para entrar en el rango de *cogibilidad*, y ser leída como mujer heterosexual (disponible). De esta forma, el conjunto lesbianas puede interseccionarse con el conjunto de mujeres, por un lado, y con el de las marimacho, por otro. Probablemente falte hacer muchísimos más entrecruzamientos para comprender las trayectorias individuales [de clase, edad, procedencia, etcétera]. De hecho, dado el marketing de la diversidad sexual y su reconversión capitalista⁵⁵, la lesbiana hoy en día es leída como la posibilidad de un trío, fantasía masculina en pocos años ya vuelta un clásico⁵⁶, pues aumenta el número de mujeres en disponibilidad. Paradójico, en relación a sus definiciones (lesbiana-varón heterosexual), funcional respecto a su semántica: la lesbiana como *archiperra*, no sólo aporta al varón su propio cuerpo sino que actúa, en primer lugar, de mini-porno

⁵⁵ Así como se ha constatado en la vida social el “efecto-Foucault” (o “cómo usar a Foucault para justificar cualquier cosa”), podemos dar cuenta del “efecto-Butler”, no para delimitar divulgaciones legítimas e ilegítimas, sino para señalar las apropiaciones de la teoría queer que –desde una supuesta radicalidad importada– derivan en reconversiones capitalistas.

La proliferación de diferencias en beneficio de la economía de meses uno de los rasgos distintivos de la postmodernidad (...) y, en este sentido, el lesbianismo corre actualmente un riesgo todavía más elevado de caer en un proceso de mercantilización del que corren otros tipos de sexualidad. (Braidotti 2005:139-140)

Un ejemplo de este tipo de gestos es la voluntad actual de *desetiquetación*, o de *etiquetación desetiquetante*. Una vez que se ha puesto en discusión el carácter opresivo y esencializante de las categorías, la estrategia no procede en vías de radicalizar la plasticidad de las mismas, sino en ignorarlas, como si por mirar para otro lado, estas dejaran de existir. Un ejemplo es cierto discurso que se sostiene bisexual o pansexual: en tanto le atraen sexual y/o afectivamente las personas estaría *más allá del género*, y en casos extremos, se reclama la universalidad de esta orientación. La categoría de persona ha sido reivindicada en nuestro país por la revista *Sur*, pero lejos de demorarnos en hacer genealogía liberal al respecto, nos limitamos a volver sobre el carácter material y simbólicamente sexuado del régimen bajo el que nos encontramos. Estas estrategias reponen una naturalidad al mismo tiempo que quieren deshacerse de ella, o bien pretenden mediante la declaración, establecerse a la vez disruptivas e independientes del campo social donde se enuncian.

⁵⁶ Cuando el presente no se explica hay que crear un pasado por delante.



viviente para alegrar la vista de los muchachos, y en segundo lugar de proxeneta que le ahorra trabajo acercándole más mujeres. “La lesbiana es así un cupón de 2x1”. El sueño de todo machote que se digne o disimule de serlo, fantasía aunque nunca se cumpla, aunque se cumpla tan a menudo, aunque más que cumplirse o no cumplirse esté allí siempre operando, construyendo sociabilidad. Mientras la lesbiana más o menos parezca una mujer, al menos en Latinoamérica estará sujeta a lo que las mujeres están sujetas⁵⁷.

Asimetría constitutiva de la economía sexual: efectos políticos

⁵⁷ Cano se pregunta en el contexto de una redefinición categorial qué operaciones resultan eficaces, y si bien reconoce el carácter disruptivo del gesto wittigiano (tal vez más que el slogan “las lesbianas no son mujeres” que la posibilidad de una rescritura del contrato social), prefiere alinearse con estrategias de reapropiación y proliferación categorial:

Las categorías de “mujer(es)” y “lesbiana(s)” (nótese el plural en sustitución del singular) se presentan como campos abiertos, no sustancializables ni reificables, de re-pactación social. Este es lo que a mi juicio quedó claro en el debate de la cámara alta y baja a propósito de la modificación de la ley de matrimonio. (Cano 2011)

Lo que Cano parece señalar es la productividad de la redefinición jurídica de “mujer” en el contexto del Código Civil argentino y la Ley de Matrimonio Igualitario. Lo que se intenta en este trabajo, además de la pertinencia de seguir interrogando los desplazamientos y dificultades que presenta pensar a las lesbianas *en tanto mujeres* (aunque de manera no excluyente), es mostrar por un lado la utilidad de una posición teórica radical y sus límites. En el caso que nos interesa, el aporte de Wittig resulta por una parte fundamental para marcar la posición excéntrica a la que nos vemos sujetas y sus potencialidades. Por otra parte, no queremos caer en un declaracionismo que pudiera desvincularnos de la posición de legibilidad femenina a la que nos vemos también sujetas -con sus opresiones específicas- y a las particulares alianzas que pueden establecerse con los movimiento de mujeres (por ejemplo, la lucha por el derecho al aborto).

Por otra parte es necesario marcar también los límites de esta reapropiación del significado de “mujer”. En primer lugar, con Wittig y Pepa Gaitán, es preciso notar que aquello que deja afuera el significante “mujer homosexual” de la ley de Matrimonio es precisamente las subjetividades lesbiana-marimacho-pobre que se integran en algunos cuerpos. En segundo lugar, el Matrimonio ha puesto en jaque las condiciones de maternidad y paternidad, pero no ha cuestionado el corazón machista de la noción jurídica de filiación. Lesbianas, pero primero mujeres: la maternidad continúa siendo pensada como algo atado al parto, no hay “maternidad por declaración” como en el caso de los varones, que pueden ir al Registro Civil y declarar su paternidad. Sean o no sus padres, no se les exige libreta cívica ni una prueba de ADN para inscribir a la nueva persona. “El padre siempre es adoptivo”, escribía Freud. La madre no-gestante de una pareja de lesbianas no posee esos derechos, salvo que esté casada. El dimorfismo jurídico que enlaza madre-parto-filiación/padre-sangre declarada-apellido-filiación, manda.



Ya hemos señalado las socializaciones paralelas de mujeres y varones. La de estos últimos parece tener por efecto mantener el espacio masculino en disputa, de manera que hay que pasar pruebas constantes de verificación para excluir el fantasma homosexual. Los dispositivos de feminización sobre mujeres, varones y niñxs tienen el mismo efecto excluyente para proteger el polo de poder, y por otro, conseguir sujetos dependientes al mismo.

En relación a las mujeres, la socialización opera en una vía unilateralmente heterosexual, donde el imperativo es mantenerse lo suficientemente erótica pero sin pasarse de la raya, con el tabú a vivas voces erotizante y excluido de “ser puta”. Aquí el efecto es invisibilizar la posibilidad lésbica y en general derruir una autonomía sexual para la mujer bi, hétero u homosexual. Ahora bien, la disponibilidad a la que aspira esta matriz económica-simbólica, si bien cifrada en clave sexual, tiene por efecto un sinnúmero de ámbitos sociales.

En el más íntimo aspecto corporal: disponibilidad de vientres, para quedar embarazada, por siempre potencial futura mamá. De humor, para recibir con benevolencia cualquier coqueteo y/o agresión masculina pública y privada. Extrema: de ser violada, secuestrada, capturada por el tren subterráneo de la trata. Disponibilidad del trabajo femenino en general y de los frutos del trabajo femenino reconocido. Plena explotación del no-reconocido: familiaridad en relación a que las mujeres soporten la carga del cuidado de hijxs, niñxs, enfermos, ancianos, “discapacitadx” (en el ámbito doméstico, en la educación inicial y primaria, en la salud). Disponibilidad para trabajar en contextos de producción intelectual-cultural tradicionalmente masculinos y aceptar un reconocimiento menor por trabajo equivalente. La posibilidad de ser cuestionadas o puestas en duda constantemente, la obligación de dar explicaciones y tener que justificar la pertinencia de la perspectiva.

Volvemos al axioma que hizo núcleo al principio del texto, su efecto, asegurar el número de mujeres disponibles real e imaginariamente.



Bibliografía

Braidotti, Rosi (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid. Ediciones Akal: 139-140.

Cano, Virginia (2011). "No se nace lesbiana, se llega a serlo: (Re)escrituras del contrato social". *Labrys. Estudios feministas*. N° 19. Enero/Junio 2011. Brasil.

Flores, Valeria (En línea): *Nos toca a nosotras, ¿Es la lucha de las lesbianas una lucha particular?* en http://anterior.rimaweb.com.ar/feminismos/nostoca_vflores.html.

Preciado, Beatriz (2008). *Testo yonqui*. España. Espasa Calpe.

Wittig, Monique (2010). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid. Egales.



De lúmpenes y monstruos: las configuraciones de la homosexualidad en Copi y Perlongher.

María Laura Moneta
UNR
lauramoneta13@gmail.com

1. Género y performance: la escena barroca. Explotando las categorías.

Tanto en Perlongher como en Copi asistimos a una puesta en escena de manera explícita y transgresora de representaciones de la homosexualidad inéditas hasta ese momento en la literatura argentina. A pesar de que inauguran el tratamiento de la temática gay desde un punto de vista que supone la asunción plena de la homosexualidad y un tratamiento nada reprimido ni culpable –todo lo contrario, diríamos festivo– de la “condición gay”, introduciendo así la problemática de género de manera declarada y osada en la literatura rioplatense de la década de los 80, hay en ellos, sin embargo, tanto una negación explícita a definir la identidad (de ellos y de su literatura) a partir de la condición de homosexual como un rechazo a pensar la homosexualidad ontológicamente.

Unos años después, en la década de los noventa, y después de la publicación de algunos de los textos más importantes tanto de Copi como de Perlongher relacionados con la problemática de género, aparecerá en escena la Teoría *Queer* que, de alguna manera, va a señalar y criticar la misma cuestión que aparecía criticada en ellos: el de la identidad sexual como categoría substancialista. Resulta interesante, desde nuestros días, ver cómo autores diferentes como Copi y Perlongher trataron la temática homosexual en consonancia a varios de los postulados de la teoría queer, adelantándose a muchas de las críticas que ésta hará suyas, fundamentalmente, la cuestión (que la aleja de los movimientos de “minorías” y de los estudios gays y lésbicos) de la identidad como un concepto estable, esencialista, permanente, lo que crea, en palabras de Judith Butler “ficciones fundacionistas”.



Para Butler el problema de los discursos feministas y de las comunidades gays y lésbicas es que construyen su aparato en torno al concepto de identidad, como estable y coherente, definida de manera universal y definitiva (“ser mujer”, “ser gay”, “ser lesbiana”) serían entonces “esencias” que los sujetos encarnarían. Para la teoría queer, en cambio, se trata de salir de la manera ontologizante de pensar la identidad como única salida de la reproducción de las relaciones binarias de género de la matriz hetero-patriarcal.

En el caso de la homosexualidad masculina específicamente, el problema es creer que la categoría “gay” puede dar cuenta de una multiplicidad de prácticas sexuales que, a su vez, están atravesadas por otras variables que no son solamente las de género. Es ese carácter universal y descontextualizado el foco de discusión de este tipo de abordaje. Para Butler, se trata, por el contrario, de pensar el género, fuera de la metafísica de la sustancia, fuera de la concepción humanista del sujeto moderno, como inconstante y contextual. Así, para la autora, cualquier identidad sexual es, en realidad, una construcción performativa y nunca una esencia o atributo ligado a una “interioridad”⁵⁸, pensada como origen y causa. En sus palabras, el género:

No es un sustantivo, pero tampoco es un conjunto de atributos fluctuantes, pues vimos que su efecto sustantivo es performativamente producido e impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia del género (...) no hay identidad de género por detrás de las expresiones de género; esa identidad es performativamente constituida, por las propias “expresiones” percibidas como sus resultados. (Butler 2008: 48)

Pensar la identidad sexual desde este punto de vista, deslegitima toda intención clasificatoria, definitoria, y de etiquetación propias del discurso sociológico, para diferenciar las diversas “tribus” homosexuales. La percepción de esta *performatividad* –la idea de que el género es un conjunto de expresiones que crea un “efecto de realidad”– está en la base del abordaje perlonghiano en su estudio sobre la prostitución masculina en São Paulo, aunque esta terminología no sea la utilizada. Partiendo del bagaje teórico deleuziano, el texto de Perlongher reflexiona en torno a la “identidad homosexual” (y sus diferentes tribus y subgrupos) como posiciones móviles en

⁵⁸ Basada en la teoría foucaultiana, Butler critica la idea de pensar la subjetividad como interioridad, demostrando que la idea de un “yo interior”, de un alma escondida en el interior del cuerpo, es una de las formas discursivas creadas para producir la internalización de la ley, es decir, una ficción reguladora más.



vez de en clasificaciones ontologizantes y fijas. Para Perlongher, lo interesante de la clasificación “barroquizante”, de la enorme proliferación de denominaciones y nomenclaturas para referirse a las diferentes representaciones de lo homosexual que él recolecta es que son, en realidad, mutables e inestables, dando cuenta más de una especie de asunción teatral (performativa) y por lo tanto provisoria de un papel o rol, que de “verdaderas” identidades definidas de una vez y para siempre. En sus palabras:

Las nomenclaturas se inscriben en la trama de los cuerpos –que nunca se encuentran totalmente donde ellas los marcan, de ahí que las asociaciones nominativas proliferen y estallen trastornando la transcripción sociológica. Los nombres –señas de pasaje, antes que bautismos ontológicos– en uso cargan un dejo de carnalidad insultante: bicha bofe, michê, travesti, gay boy, tia, garoto, maricon, mona, oko, eré, monoco, oko mati, oko odara y sus sucesivas combinaciones y reformulaciones. (Perlongher 1997: 47)

Por otro lado, en Copi la cuestión de la “mutabilidad”, de lo “no idéntico”, de las transformaciones y metamorfosis en relación a cualquier tipo de identidad de género es una marca registrada de su estética. Tanto en *El homosexual y la dificultad de expresarse*, como en *La guerra de los putos* o *Las cuatro gemelas* (sólo para mencionar algunos ejemplos), los personajes pasan por tantas transformaciones que es casi imposible definirlos en términos de género: ¿son mujeres, hombres travestidos, transexuales o mujeres travestidas de hombres? Cualquier tentativa de clasificación resulta insuficiente e irrisoriamente provisoria, a lo que se suma la velocidad (propia de su estética) con que las transformaciones suceden. De acto en acto, o de capítulo en capítulo, los personajes se metamorfosean, negando así cualquier principio de identidad.

La velocidad y la naturalización del carácter artificial con que estas transformaciones suceden en sus textos (que no narran el proceso por el cual pasa el personaje para transformarse en otro género y, por el contrario, “saltan” de uno a otro negando cualquier explicación), son propias de la estética de Copi y tienen la finalidad de enfatizar la capacidad de “pasar” de un género a otro, de mostrar el carácter de “disfraz”, de asunción teatral, performativa, de



cualquier identidad sexual, desnaturalizando así toda noción esencialista y desvinculando, definitivamente, sexo de género y género de principio único y estable, definido de una vez para siempre y coherente con respecto a sí mismo. Al final, el show debe continuar; y cuantas más sorpresas y metamorfosis, mejor. Este procedimiento hace explotar toda tentativa clasificatoria, más aún, se burla de sus intenciones, en la medida en que subraya, en la construcción de los personajes, el carácter de efecto teatral en el momento de asumir una identidad, además del carácter efímero y provisorio y, por lo tanto, incoherente en relación a sí mismo. Los personajes de Copi no son ni gays, ni travestis, ni hombres, ni mujeres; sólo “se visten de...” y al hacerlo eligen siempre un vestuario grotesco que los acerca tanto al mutante posmoderno de la ciencia ficción como a las monstruosidades y deformidades goyescas.

Esta concepción performativa en relación a la “identidad sexual” deconstruye, tanto en Perlongher como en Copi, el abordaje sociológico clasificatorio y estandarizante (basado en el concepto de identidad como sustancia), incorporándose dentro de las líneas “des-identificatorias” que, a partir de la teoría deleuziana, llegan hasta la actual Teoría *Queer*. Desde este punto de vista, las categorías sólo sirven para ser explotadas, negadas, por la escenificación barroca de múltiples identidades, enfatizando la proliferación, la diferencia, la teatralidad y la provisoriedad. En concordancia con la teoría *queer*, el género es pensado más como efecto de una performance que como esencia estable. Por detrás del maquillaje, del “vestirse de”, no hay nada. Como en la representación teatral de un “papel”, cuanto más artificial - en el sentido de construida y creada, de no natural -, mejor. Así piensan Copi y Perlongher la problemática de género; todo cuenta en la fiesta barroca siempre que genere “la ilusión de”. O como dice Copi en relación a ser mujer: “Pero vestirse de mujer...es...porque ser mujer es solamente eso, es vestirse de mujer” (Tcherkaski 1998: 50).

2. No es sólo una cuestión de nombres: “Putos”, “locas” o “gays”.

Género y subalternidad.



Aunque insista en la proliferación, mutabilidad y teatralidad de las clasificaciones –lo que da cuenta de la imposibilidad de pensar el género, la supuesta “identidad homosexual” como un sujeto estable y permanente–, Perlongher va a hacer una división entre dos tipos de homosexuales, teniendo en cuenta otras categorías, como la cuestión de clase y el grado de adaptabilidad/marginalidad, con respecto a lo social. Perlongher diferencia dos tipos de homosexuales:

un modelo “arcaico”, popular y jerárquico, cuyo paradigma es la relación marica/macho (en la que “la marica es la suela del zapato del chongo) y otro modelo “moderno” de clase media e igualitario, conforme al cual ya no se trata de un homosexual afeminado que se somete ante un amante varonil (que no se considera homosexual), sino de un sujeto asumido como homosexual que se relaciona de igual a igual con otro sujeto también asumido como homosexual (relación gay/gay). (Perlongher 1997: 47)

Surgen en esta diferenciación, cuestiones que atraviesan la definición de identidad homosexual o gay, incluyendo en el debate otro tipo de variables, en este caso, socio-económicas, socio-culturales y también, aspectos históricos, proponiendo una especie de historia, o “genealogía” de la homosexualidad. Lejos de presentarse como una simple clasificación, la distinción pone al debate sobre género en relación, en “*inmiscución*”, en sus palabras, con otros tipos de marginalidades: de clase, culturales y raciales. Esta consciencia que Perlongher tiene sobre cómo el género no puede ser desvinculado de las otras variables de exclusión y marginalización es también uno de los puntos fuertes de su pensamiento y uno de los aspectos que por un lado, lo distancia del discurso de las minorías y por otro, lo pone a la vanguardia de las discusiones de lo que actualmente se llaman Teorías Subalternas.

Aunque en la cita anterior se puede percibir una distinción en la que entran en juego las variables económicas y culturales, en otro fragmento de sus ensayos la discusión se profundiza en dirección al problema de clase, de espacios geográficos, de centros e periferias. Es interesante, en este sentido, la distinción entre los *michês* (taxi boys) de las “*bocas*” (puntos de la ciudad en donde se venden drogas y se ejerce la prostitución) de São Paulo y los barrios gay, clase media de EUA, de los cuales Perlongher concluye:

cierta relación de contigüidad entre las marginalidades sexuales (que atentan contra el orden de reproducción sexual) y económicas (que atentan contra el



orden de la producción social); lazo entre homosexualidad y marginalidad que se mantiene vigente a despecho de los reclamos de dignidad de los homosexuales más modernizados. (Perlongher 1997: 46)

Este entrecruzamiento de género-clase-raza, que Perlongher llama de contigüidad entre marginalidades, e esta preocupación por la contextualización y la no universalización serán problemas que, apenas en los años 90, serán abordados por la Teoría *Queer* y por los Estudios Culturales, es decir, por las Teorías Subalternas. Aquí los nombres parecen volver no para clasificar y dar cuenta de las etiquetas sociológicas, sino para enfatizar la marginalidad, la ropa pobre del “puto” de barrio, el tacón sucio de barro del travesti mal “producido”, el doble insulto al orden que significa ser “puto y pobre”. Son esas poblaciones marginales (las “bichas”, “las locas”) y ese entrecruzamiento de marginalidad sexual con marginalidad económica el punto de real interés de Perlongher y no el modelo clase media-moderno y bien comportado, representado en los estereotipos de la comunidad gay estadounidense. De ahí la preferencia, el gusto por las denominaciones groseras del lunfardo portugués, por la exuberancia obscena y explícita de la “clasificación barroca”, de ahí también la desconfianza por la asepsia del término “gay”.

También en Copi, encontramos esta distinción, aunque de manera menos “políticamente correcta”. Como siempre en Copi, el discurso trabaja más con el escándalo que con la explicación teórica o la argumentación política. De todos modos, no se le escapa en su mirada perspicaz, la íntima relación entre homosexualidad e clase social, siendo esta última la que produce –mucho más que la condición de “homosexual”– la marginalidad y la discriminación. En la famosa entrevista que le hace Tcherkasky, al ser interrogado en relación a cómo se siente por ser homosexual, Copi responde:

me divierte, no me angustia para nada. Tendría angustia en algún lugar donde existe la persecución. Viví en la Argentina desde 1955 a 1962; me levantaba la gente que se me daba la gana en la calle. Era un joven porteño que tiene que cojer todos los días, no puedo decir q era nada angustiante; la represión es tan tonta, realmente; como yo pertenecía a un medio burgués, no iba a teñirme de rubio para hacerme de puto, pero cuando iba a ver a mi padre que estaba preso em Villa Devoto, veía el cuadro de los putos pobres. Típico de villa miseria, ése que se le nota que es puto; que va a reventar toda la vida, que entra en esa cosa de barra de esquina; pero a partir de esa condición de homosexual se las arreglan bastante bien; no es un problema social, a menos que sean torturados o fusilados como en Irán. (Tcherkaski 1998: 45)



Si en sus declaraciones, Copi se presenta como típico representante de la burguesía *porteña*, y es esto lo que, en última instancia, cuenta más para auto-definirse y no su “condición homosexual”, en sus textos los personajes que entrecruzan marginalidad social, económica y sexual proliferan. Se trata siempre de travestis que se prostituyen, de locas descontroladas, transexuales pobres y de nacionalidades periféricas, homosexuales sado-masoquitas y hermafroditas tropicales, mujeres cafiolas, ladrones, prostitutos, criminales y drogonos. La relación con la marginalidad en distintas versiones (que van del mundo del *under*, al de las drogas, el submundo citadino y el exotismo de la extranjería) está siempre presente, fundamentalmente, con respecto al mundo de la prostitución (con las variantes del sexo “trash”) y de las drogas.

Aunque Copi no escriba sobre “putos pobres”, desde un punto de vista sociológico, ni, mucho menos, haga una literatura interesada en abordar problemáticas sociales ni de compromiso político, es posible decir que hay una apuesta por la marginalidad en general, por el submundo, e cierta ridiculización también del “gay clase media”, que termina siempre atrapado y perdiendo en las aventuras sórdidas de las que participa. El personaje del gay clase media – muchas veces representado por el personaje ficcional falsamente autobiográfico que lleva el nombre del propio autor, Copi– es presentado siempre en contrapunto con una serie alucinante de marginales de todo tipo que se aprovechan de él, lo involucran en situaciones de peligro o lo arrastran directa y finalmente a la marginalidad, produciendo así una ridiculización de este tipo de personajes.

En los textos de Copi, el gay clase media nunca se construye como un personaje “correto”, moralmente justificada o políticamente posicionada, de manera que produzca la identificación del lector y, así, la reivindicación de la “causa gay”. Más bien se lo representa como alguien que entra en contacto, que “se pierde” en todo tipo de devenires *undergrounds* y marginales, lo que produce el efecto humorístico. Es el caso tanto del personaje principal de *El baile de las Locas* como de *La Guerra de los putos*, ambos llamados Copi, en un gesto auto-paródico, que no debe ser confundido con una intención autobiográfica.



3. De lúmpens y monstruos: la reivindicación de la anormalidad.

La correlación, o mejor, el atravesamiento de la condición socio-económica, en el momento de tratar la cuestión de género, tiene que ver con abordajes que hacen suya una crítica de la “normalidad”. Es en la apuesta que ambos, Copi y Perlongher, hacen por lo anormal, en el tratamiento de la “temática homosexual”, por el **monstruo** y por el **lúmpen**, que sus poéticas pueden ser pensadas como realmente transgresoras, y no simplemente por tratar temas o presentar personajes homosexuales. La manera como se construye la representación de la homosexualidad en sus obras es fundamental para evaluar sus poéticas en la dimensión de contra-corriente, y en su carácter crítico, diferenciado y hasta opuesto a las actuales tendencias de estancos y clasificaciones literarias del tipo: literatura gay, literatura feminina o literatura de negros, tan del gusto del lenguaje del marketing y el mercado editorial.

Las perspectivas críticas de la literatura de ambos apuntan en la misma línea que la Teoría *Queer*, hacia la representación de “sujetos abyectos”, ya sea el lumpesinado en Perlongher o el monstruo en Copi. Representar la homosexualidad desde su arista abyecta y marginal es muy diferente de las representaciones de lo “gay” y su cultura. No solamente es diferente el tipo de homosexualidad que se escoge representar, sino también la finalidad que eso alcanza. Mientras la literatura “gay” (así llamada por las clasificaciones marketineras del mercado editorial) se ha vuelto un objeto de mercado que tiende a perder cualquier intención crítica o resistente, con un público específico y diferenciado lo que supone en realidad la afirmación de la noción de gueto, la obra de Copi y de Perlongher ultrapasa el interés de la “minoría”, en la medida en que la representación de la homosexualidad está atravesada por la cuestión de la marginalidad como forma extrema de lo subalterno.

En este sentido, el trabajo con la temática homosexual desde la perspectiva de lo abyecto –tanto en Copi como en Perlongher–, más que buscar un público de “entendidos” que se identifique con dicha temática y sus personajes a partir de la cuestión de género (lo que es uno de los objetivos de la literatura gay), provoca otro efecto: colabora en la desconstrucción y desnaturalización de las concepciones identitarias y ontologizantes del género, ya que las representaciones de estos sujetos abyectos evidencian, por el



carácter incoherente y dislocado da su identidad de género y por la excepción a la norma, el carácter ficcional de la ley tomada como natural.

Este es el efecto que genera el trabajo con la temática homosexual en sus obras, y no una reivindicación de la comunidad gay entendida como gueto. De ahí la elección por lo marginal y anormal al abordar el tema y el rechazo por las representaciones gays “correctos” y “normales” que tendrían por objetivo desde la intención pedagógica (enseñar qué es un gay), al compromiso político (cierta literatura de “tesis” sobre la problemática gay) y que pueden resumirse en la estandarizada representación estetizante y psicologizante del homosexual, cuyo horizonte es la identificación del lector con el personaje, a fin de producir una reflexión con respecto al prejuicio, a la tolerancia y a la inclusión social. Nada más lejos de este tipo de representaciones que los lúmpenes y monstruos, verdaderos “anormales”, que forman parte del mundo de Copi y de Perlongher.

La homosexualidad que le interesa a Perlongher es aquella que se encuentra en los márgenes y que puede ser definida como una forma de **lumpesinado**. En Copi, la homosexualidad está asociada al **monstruo**, a la pura artificialidad del género, a su performatividad, a su anti-naturalidad que le devuelve cierta configuración grotesca y deforme. Lo interesante es que, pensada desde esta perspectiva, la temática homosexual se rescata fuera de toda moralina o intención pedagógica o identificatoria, en su carácter abyecto y de contra-corriente, es decir, se la valoriza, justamente, por su marginalidad e inadaptabilidad con respecto a la matriz reguladora. Opuesta a ciertas tendencias de las posturas integracionistas, la visión de Copi y Perlongher en relación a la “identidad gay”, postula lo “diferente” como un valor, afirma su carácter abyecto, de no adaptado, de inclasificable, de “anormal”. Hacer al monstruo visible, “sacarlo del armario”, como diría Eve Sedgwick, sin el maquillaje de la normalidad y sin querer pagar el costo de la reducción a lo idéntico, es una postura que se encuentra en las antípodas de las políticas integracionistas, cuyo desarrollo contemporáneo terminó asumiendo en muchos casos, lamentablemente, la serialización de patrones establecidos no sólo por la matriz heteropatriarcal, sino fundamentalmente por el mercado. Contra esa tendencia a la creación de subjetividades serializadas se construyen las



representações de los personajes homosexuales en la obra de Copi y Perlongher, cuya ley no es otra que la ley del deseo.

Bibliografía

Barcellos, José Carlos (2008). "Literatura e homoerotismo masculino: perspectivas teórico-metodológicas e críticas", en *Estudos Literários reunidos*. Rio de Janeiro. Organização de Flávio Garcia. Dialogarts: 31-66. Disponible en: <http://dialogarts.urj.br/avulsos/insolito/estudosliterariosreunidos.pdf>. Acesso: 20 de mayo de 2010.

Butler, Judith (2008). *Problemas de Gênero*. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.

Córdoba, David; Sáez, Javier; Vidarte, Paco (2005). *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, tran, mestizas*. Barcelona. Egales.

Jameson, Fredric (2007). *Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo. Ática.

Miskolci, Richard (2009). "A teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização". *Sociologias*. Porto Alegre, ano 11, nº 21, jan/jun.2009: 150-182.

Perlongher, Néstor (1997). *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*. Buenos Aires. Ediciones Colihue.

Santiago, Silviano (1989). "Poder e alegria. A literatura brasileira pós-64 – Reflexões"; "Prosa literária atual no Brasil" y "O narrador pós-moderno", en *Nas malhas da letra*. São Paulo. Companhia das Letras.

Sedgwick, Eve K (2007). "A epistemologia do armario". *Cadernos Pagú*. Revista semestral do núcleo de Estudos de Gênero. Pagu. Universidade Estadual de Campinas. (28). Janeiro-junho.

Tcherkaski, José (1998). *Habla Copi: Homosexualidad y creación*. Buenos Aires. Galerna.



Estallidos del cuerpo y praxis del encuentro: la máquina, la danza, el con-tacto.

Renata Prati
CIN – UBA
renataprati@gmail.com

Para mí, un texto sólo es urgente si es desgarrador. Si desgarrar el corazón, si nos empuja más allá de nosotros mismos.
Hélène Cixous

El acontecimiento y el encuentro: dos palabras muy queridas y mentadas en el pensamiento contemporáneo. Centrales, si es que del pensamiento contemporáneo pueda decirse que tenga un centro, o dos. O al menos dos. Este “al menos dos” nos remite a una dimensión parcial y múltiple que, podría decirse, caracteriza a este pensamiento, o pensamientos: poner la atención en lo que la filosofía había hasta hace poco bastardeado y maquillado en nombre de lo uno, único y unido. También en la problemática de la subjetividad se siente este movimiento del pensamiento, que empieza a cuestionarse las dicotomías monótono-teístas en las que se había encorsetado toda forma de vida. Me parece oportuno ya desde el primer párrafo señalar el referente nietzscheano, ya que es bajo su estela que hoy en día puede pensarse esta plurificación y diversificación del clásico sujeto moderno. Es Nietzsche, con sus pensamientos caminados, quien ha puesto al *cuerpo* en el centro –o los centros– de nuestros debates, y conviene no perder de vista esa herencia.

El objetivo de este trabajo es tan sólo señalar al menos dos de estos campos de batalla y experimentación: dos polos de heteronomía del sujeto moderno, dos posibles aperturas para el pensamiento, en estas palabritas, el acontecimiento y el encuentro. Ya que ha sido el cuerpo, como hábitat de contradicción, multiplicidad, materialidad, quien ha sido el principal enemigo a acallar de la Filosofía –sí, con F mayúscula–, podemos tomar, desde Nietzsche, al cuerpo como hilo conductor, y como sitio de intervención. Si el ideal del sujeto moderno es llegar a ser dueño y señor absoluto del cuerpo y sus inclinaciones, cabría pensar –al menos– dos sentidos de alteración, en las



figuras de la máquina y de la hospitalidad, en la medida en que ambas escapan a su soberanía. Me interesaba pensar, en las figuras que voy a traer de fuentes tan disímiles, dos maneras en las que nuestro cuerpo no es nuestro, sin tampoco estar por fuera; dos maneras en las que nos excede y nos interpela. Este ensayo es también, entonces, un repreguntar acerca de un gesto derridiano:

Será preciso, pues, en el porvenir (pero no habrá porvenir más que bajo esta condición) pensar *tanto* el acontecimiento *como* la máquina como dos conceptos compatibles, incluso indisociables. (...) No renunciar ni al acontecimiento ni a la máquina, no tornar secundario ni el uno ni la otra, no reducir jamás el uno a la otra. (Derrida 2003: 32)

Uno que ya es dos. La máquina, el intruso.

Trata, por encima de todo, de la invención y la reinención de la naturaleza, que es quizás el terreno más importante de esperanza, opresión y antagonismo para los habitantes actuales del planeta tierra.
Donna Haraway. *Ciencia, cyborgs y mujeres*

Toda experiencia de educación del cuerpo pasa, en mayor o menor medida, por ciertos lugares de impropiedad de nuestro “propio” cuerpo, cierta vacilación a la hora de dirigirnos a él (¿cómo, como un otro, como una cosa?), cierto intento de apropiación reduciéndolo a un funcionamiento maquínico, repetible, coreografiable. Cuando queremos “encontrarnos” con nuestro cuerpo, muy rápida y paradójicamente lo perdemos, ya que terminamos repitiendo la vieja historia del mismo error: pretendemos apropiarnos de él como si fuera algo efectivamente apropiable, reducible a leyes matemáticas y físicas del movimiento y la fisiología. La inquietud de volver sobre las imagerías de Donna Haraway se funda sobre esta necesidad de pensar al cuerpo biopolíticamente: como una existencia paradójica, no substancial, constituida en relaciones de poder, en subordinación y reducción pero, también y por lo mismo, en constante exceso. Es así que lo que nos revela esa misma experiencia de apropiación maquínica de nuestro cuerpo es esa radical inapropiabilidad; los tiempos del cuerpo no son necesariamente los del deseo, y las cosas no funcionan siempre en un esquema simple de orden y respuesta. El modelo dialógico tiene una tremenda cantidad de problemas cuando se trata



de nuestra relación con nuestra “propia” corporalidad, en parte por esa dimensión paradójicamente maquina que tiene ésta.

Lo que la figura de la máquina en relación al cuerpo trata de pensar es la cuestión de las fronteras que delimitan el cuerpo “propio”, hacia afuera y en su interior. Ya Foucault había llamado la atención sobre las divisiones internas al yo, y esa necesidad de cuestionar las fronteras mediante las cuales se han erigido los sujetos obliga a pensar el cuerpo constituido biopolíticamente, intervenido, atravesado. En relación, hasta en lo más íntimo. El cuerpo, que siempre es más de uno.

En consonancia con el trabajo de Derrida ya citado acerca de la máquina, Donna Haraway suma, a las ya “clásicas” las rupturas entre animal y humano, entre materia y espíritu o razón, un pensamiento del límite entre lo orgánico y lo maquínico. Cuando en su *Manifiesto para cyborgs* presenta esta segunda ruptura limítrofe, se refiere a los problemas de la autonomía, la voluntad, la agencia: pareciera que hoy las máquinas *hacen* incluso más que nosotros. Esa máquina que creíamos haber hecho con nuestra soberana voluntad y nuestra razón eficaz, parece hoy que tiene una actividad que nos excede.

Las máquinas de este fin de siglo han convertido en algo ambiguo la diferencia entre lo natural y lo artificial, entre el cuerpo y la mente, entre el desarrollo personal y el planeado desde el exterior y otras muchas distinciones que solían aplicarse a los organismos y a las máquinas. Las nuestras están inquietantemente vivas y, nosotros, atterradoramente inertes. (Haraway 1995: 258).

Quizás lo que estas máquinas de hoy nos demuestran sea en el fondo un principio de ruina interno, viejo y disimulado por siglos, que puede encontrarse en otras experiencias de artificialidad. Estas máquinas hablarían de una imposibilidad estructural de inmunizarnos de esta inquietante alteridad, y darían el pie para pensarla en otra clave. “Irónicamente, quizás podamos aprender de nuestras fusiones con animales y máquinas cómo no ser un Hombre” (Haraway 1995: 297), aquí también, con H mayúscula.

Lo que el animal y la máquina le permiten poner sobre la mesa es una “experiencia íntima de las fronteras, de su construcción y de su deconstrucción” (Haraway 1995: 310): en otras palabras, las urgentes cuestiones de la comunicación, de la separación, de la alteridad, de la constitución de la



subjetividad y su violencia. Las políticas de una “multipli-ci(u)dad interna” (Derrida 2010: 241) mediante las cuales el Yo conjura esos otros interiores, animales, máquinas y espectros: inquietantes, imprevisibles, inaferrables. Sin embargo, en esta lógica de la máquina, de la artificialidad producida que no se reduce sin embargo a una mera efectualidad humana, algo resiste y deconstruye esa afirmación soberana. En palabras nuevamente derridianas, hay un devenir-que del quien, o un devenir cyborg del Hombre occidental; devenires que *acontecen*, pero que no por eso debemos dejar de empuñar.

La escritura *cyborg* trata del poder para sobrevivir, no sobre la base de la inocencia original, sino sobre la de empuñar las herramientas que marcan el mundo que las marcó como otredad (Haraway 1995: 300).

Esto que resiste es lo que sucede cuando intentamos pensar, *a la vez*, la diferencia y la urgencia de la comunicación. Cuando, a la vez, intentamos deconstruir modelos dialógicos, substanciales y jerárquicos de la comunicación, empuñando la diferencia, la separación, la limitrofia... pero no queremos renunciar a la alegría y la potencia de lo común. Cuando no queremos abdicar de ninguno de ambos frentes, aflora ese resto: lo indeconstruiblemente paradójico de toda alteridad, de toda artificialidad. Inventada, pero venida. Producida, pero excedente. Hay que aceptar que toda relación con nuestro cuerpo está condenada al fracaso, pero aceptar que no tenemos más opción que intentarlo, una y otra vez, en una testaruda *iteración*.

Al menos dos, o cómo huir del uno. Comunidad y distancia

La experiencia en general empezaría por ahí: empezaría al sentirse tocar un límite, al sentirse tocada por un límite, y por su propio límite ¿Qué es tocar el propio límite? (...) Es perder lo propio en el momento de tocar en él.
Jacques Derrida. *El tocar*. Jean-Luc Nancy.

Comencé este trabajo movida por la inquietud acerca de lo que llamé ciertas experiencias del cuerpo, y en este punto me encuentro con este gesto derridiano que reconduce toda experiencia a la experiencia del tocar, y del tocar que es siempre tocar un límite, tocarse como límite. En este segundo apartado, me interesaba visitar ciertas figuras, ciertos lugares por donde el feminismo ha pasado y en donde se ha afirmado haciendo frente a duras polémicas; volver sobre ciertas consignas, metáforas e imágenes relativas al



cuerpo femenino –*tal como* ha sido construido–: el embarazo, el afecto, el tacto, el amor, la danza⁵⁹.

¿Por qué este gesto, por qué estos cuerpos, por qué estas experiencias? En primer lugar, como desafío, como lugar de inversión y resistencia. Históricamente el cuerpo, y especialmente el cuerpo “femenino”, han sido silenciados en los espacios del pensamiento, entre tantos otros. Si el cuerpo de mujer era marcado como lo prescindible, lo utilizable, lo menospreciado, entonces lo primero que *hay que* hacer es transvalorar todos estos valores. Ponerlo todo cabeza arriba, como decía Irigaray en tono fuertemente nietzscheano. Sin embargo, en “segundo” lugar –un “luego” que debería más bien tener lugar en simultáneo–, la recuperación de estas experiencias puede abrir el paso a un desplazamiento de los sentidos. Se trata de experiencias actuales, presentes, efectivas, que desbordan este presente todavía tan injusto, lo desbordan con sentidos otros, éticas y políticas otras, por venir. En este sentido creo que hay que intentar leer las recuperaciones de la “mujer” y lo “femenino” por parte de cierto pensamiento contemporáneo. ¿Qué significa, y para un filósofo, “escribir con mano de mujer”? ¿Qué (im)posibilidades puede abrirle al pensamiento?

Primera *experiencia* del cuerpo, entonces: la piel, límite con el cual tocamos, somos tocados, nos tocamos. Viniendo como venimos de una lectura cruzada entre Haraway y Derrida una lectura de esta experiencia no puede dejar de tener en cuenta la alteridad y el acontecimiento, el resto inaferrable en todo intento de cercanía y apropiación. Porque, ante todo, el tocar parece ser intención de tomar, de asir, de agarrar. “Se mira y no se toca”, nos dijeron tantas veces. Lo que no se puede tomar, no se toca, se mira de lejos y con cuidado. La mujer, claro, podía tocarse. Es el paradigma de lo que mira y se toca: se aferra, se apropia, se consume, se rompe. En cambio, ¿cómo puede la experiencia del tacto decirnos algo acerca del *encuentro*?

⁵⁹ Espero que del presente desarrollo se desprenda que la intención de tomar estas figuras está muy lejos de determinar un concepto de mujer de manera normativa, exclusiva y esencial. Tomo estas figuras como cercanas a lo femenino puesto que en la tradición y los valores en los que me inscribo y vivo, están asociadas a ello; sin embargo, este mismo tomar estas figuras como “femeninas” no está disociado de la misma deconstrucción de algo así como un concepto determinado, cerrado y excluyente de lo “femenino”. La danza, obviamente, no es privativa de un cuerpo marcado femenino: sin embargo, pensamos en la danza y, en general, se nos vienen a la mente bailarinas, o bailarines feminizados. Es preciso seguir pensando por qué, seguir deconstruyendo nuestras asociaciones; y toda deconstrucción implica pensar y decidir, con responsabilidad frente a la herencia, qué sentidos podemos querer retener.



La cuestión del embarazo es polémica y rica como pocas. Fuertemente combatida desde numerosos sectores del feminismo por esencialista y conservadora, me parece que, aún así, a pesar de todo, y todavía hoy, sigue sin agotarse. La figura de la embarazada, no ya como prescripción ni categoría, sino como *experiencia*, da que pensar. Quisiera marcar dos o tres notas: en primer lugar, quizás previsible, la hospitalidad, la donación, el amor hacia un otrx por venir que es absolutamente desconocido e imprevisible⁶⁰. Ya lo había señalado Nietzsche, ese extraño apasionado de la gravidez y el parto: el amor por los hijos no nacidos es un amor por el lejano, por el desconocido, por el *tout autre*. Por otra parte, la singular experiencia de contacto que puede pensarse aquí, y que Derrida pensara bajo la figura de la auto-hetero-afección: un tocar en el límite de lo intocable, de lo intangible, un contacto que no puede apresar, que ni siquiera es dirigido ni voluntario. Un estar en contacto consigo misma de la embarazada que es estar en contacto, sin ni siquiera buscarlo, con otra vida que la atraviesa. Lo cual nos deja en la tercera nota: la voluntad atravesada, la agencia alterada, que produce y hace crecer una vida dentro de sí. Hay, a nivel *metafórico*, algo de un potencial fuerte e innegable en esta mujer que hace uñas, hace órganos, hace ojos y manos, hace vida dentro de sí, sin proponérselo. Y hay algo muy sugestivo en la forma de la relación y la responsabilidad que se asume frente al hijo no nacido: una responsabilidad que no se funda en la decisión consciente, que acepta este atravesamiento de la “propia” agencia.

Lo que suele verse de problemático, polémico y profundamente riesgoso –y con mucha razón– en la afirmación ética y política de esta figura es la contracara lógica de la hospitalidad y el don: ¿cómo obsequiarse a otro sin erigirlo en superior? ¿Sin (re)instaurar la sujeción? Sería irónico y sumamente triste que olvidáramos que esa agencia soberana era una prerrogativa sólo del *buen ser humano*, es decir, del ser humano masculino, heterosexual, blanco, burgués... y un largo etcétera. La mujer *ya ha visto* su voluntad atravesada, expropiada, y no le ha resultado nada simpático. En este punto, esa figura, esta ficción, me parece que condensa un nudo ineludible para todo pensamiento deconstructivo: se trata, *sí, pero no sólo*, de imaginar nuevas formas de *ser con*

⁶⁰ Creo que esto sigue siendo cierto, aún con las tendencias recientes en pos de una mayor calculabilidad científica de ese otro por venir, que también tendrían que ser pensadas.



el otro sin subyugarlo; se trata también de imaginar nuevas formas de *ser para* el otro sin aniquilarse, sin reificarse. Me gustaría poder pensar, en esta figura ficcional y perspectivística de la embarazada algunas claves para asumir una hospitalidad que no sea sumisión ni *disponibilidad*. Estas claves no serán las únicas posibles, ni las mejores para todxs. Pero lo que a mí me ocurre pensar es que quizás el mismo empuñar estas figuras, ya no como lugares ni esencias de la mujer, sino como ficciones estratégicas y sugestivas, las transforme: que ya no jueguen el mismo juego, sino que lo desbaraten. La cuestión sería producir un desplazamiento y una reconfiguración de los sentidos por el mismo trabajo en los márgenes; deconstruir, en el asedio, las subjetividades autónomas y soberanas junto con la oposición entre actividad y pasividad que está a su base, en la cual se funda la identificación de la hospitalidad con el sometimiento, la violación, la conservación de un *statu quo*.

En una conversación acerca del feminismo y las mujeres, Derrida señala que el trabajo de la danza es cambiar de lugar, pero también –y sobre todo– cambiar el lugar mismo. Invierte, da vuelta las posiciones, pero al hacerlo, produce un desplazamiento de las coordenadas mismas. Los espacios no son los mismos luego de semejantes acontecimientos. Bajo el amparo de esta figura de corporalidad, de movimiento, de posición y ligereza, he podido formular algunas claves para situarme en las fuertes polémicas que rodean estas cuestiones. En este contexto, los debates entre esencialismo y nominalismo no son frías disputas eruditas: está en juego la posibilidad misma de construir comunidad, de afirmar resistencia, de hacer posibles cuerpos ilegibles, de entrever un mundo otro. Esta figura de la danza, que Derrida recoge de Nietzsche, obliga a pensar la relación necesaria entre movimiento y detención, entre desplazamiento y posición, entre ligereza y suelo. No se trata ni de enraizar el concepto de Mujer, así como tampoco de sublimarlo y volatilizarlo, al menos no todavía. La bailarina ni se pierde en el aire, ni se conforma con la tierra. Pero tampoco se *resigna* a ella, como si fuera destino. La usa para saltar. Sus pies toman su fuerza y energía de ella, su impulso; le está agradecido, le es fiel: siempre vuelve, sin volver. El lugar del que se fue ya no es el mismo.



Cierre y apertura

“Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.
Friedrich Nietzsche. *Así habló Zarathustra*.”

No quisiera terminar sin sincerar que hubo, en la redacción de este trabajo, un deseo y esfuerzo –quizás poco exitoso– de poner en diálogo dos tradiciones feministas que, con mucha injusticia categorial, pensé bajo los nombres de lo *queer* y de la diferencia. Aún diferentes y algo hostiles entre sí, no dejan de parecerme sumamente poderosas y sugerentes, *ambas*. Mi provisoria solución frente a este dilema intelectual y político tiene que ver con pensar estas tradiciones como dos estrategias diferentes y no necesariamente contradictorias. Una de estas tradiciones considera primordial la deconstrucción de las fronteras que nos hicieron lo que somos; la otra pone el acento sobre la reconstrucción ficcional y artística de fronteras otras a partir de las presentes. Se sitúan ambas en el filo de una misma paradoja, e intentan danzar aún ante ese abismo. Con esta paradoja tenemos que aprender a vivir, a sobrevivir, a resistir, a crear: para deconstruirnos, debemos situarnos en aquello que queremos deconstruir. Aprender a vivir con ella implica aprender a tomar decisiones, sabiendo que nunca pueden ser definitivas, perfectas ni totales y que por ello mismo no pueden pensarse a salvo de los dos riesgos, de los dos peligrosos polos imantados que nos tironean: un esencialismo conservador y reificador, un nominalismo indiferente y alejado de nuestras experiencias. Quedaría todavía el vasto trabajo de pensar juntas la *diferencia* y la *diversidad* sexuales; pensarlas aquí y ahora, valorarlas en nuestros contextos, nuestros problemas.

Otra cuestión que me gustaría retener de este recorrido: que no hay algo así como una *verdad* del cuerpo, ni en su materialidad biológica ni en su artificialidad producida. Ni en el cuerpo, ni en las ficciones con las que lo vestimos, podremos encontrar una zona de seguridad, de comodidad, de fundamento: el desafío es, como decía Haraway, “sobrevivir en la diáspora” de todas las viejas certezas. No hay un punto de llegada y apropiación en nuestra



búsqueda del cuerpo, sino un juego de tensiones y alteraciones con el que hay que –y nos hace falta⁶¹– aprender a convivir.

Quizás el permitirnos estas experiencias de la paradoja nos dé la oportunidad de aprender algunas otras cosas acerca de un pensamiento de lo presente que no se agote en esto presente, que sepa deconstruirlo y abrirse preñado de futuro, que sepa de la espera y el latido alterante del país de lxs hijxs creciendo dentro suyo. Quizás nos ayude a pensar, en clave de ficción útil, en una agencia atravesada, *alterada*, no siempre ni solamente intencional, voluntaria, racional, homogénea, única. Un tacto que no quiera apropiarse, tembloroso pero no débil. Una agencia tensionada entre el respeto y la audacia, entre vulnerable apertura y fuerza crítica, productiva, constructiva. Una agencia responsable, es decir, hospitalaria. Quizás tengamos que pensar en reemplazar el esquema diádico y lingüístico del diálogo como encadenamiento de llamada y respuesta, de orden y obediencia, por otros modelos de relación en la familia del “con”: el convivir, el compartir, la comunicación. Así como en la danza, se tratará quizás de buscar el equilibrio donde es imposible, con la fuerza de las puntas de los pies, escapando del suelo pero sin dejar de serle fiel, en el lugar atópico del movimiento. Y hacer todo esto por el gusto de la improvisación, por lo incalculable de cualquier coreografía: sabiendo que improvisar es siempre o fundamentalmente improvisar junto a *otrxs*, comunicarse lo incomunicable: arriesgarse al encuentro, imposible e imprevisto.

Bibliografía

Derrida, Jacques (2003). *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*. Madrid. Trotta.

Derrida, Jacques (2010). *Seminario La bestia y el soberano. Vol. I*. Buenos Aires. Manantial.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.

⁶¹ En la doble traducción posible del “*il faut*” derridiano. Acerca de este concepto, cfr. Derrida, Jacques (1997). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid. Tecnos: 65.



Los principiantes

Blas Radi
UBA,
cerebroreglamentario@gmail.com

Es hora de que tod@s nosotr@s empecemos a revelar esa historia y a considerarla con tanto cuidado como alguna vez hicieron las incipientes feministas en los grupos de concientización. ¿Qué nos hicieron en nombre de los hombres y las mujeres, y por qué? ¿Qué puertas se nos cerraron? ¿Qué partes nuestras fueron asesinadas? ¿Qué placeres y posibilidades quedaron inmobilizadas? ¿Y sobre todo, por qué es tan importante que exista todo el proceso? ¿A qué intereses sirve? (Pat Califia 1997)

Uno.

La redacción de este texto resulta de la cursada de un seminario de teoría feminista⁶² y de teoría del género en simultáneo con el último tramo de la gestión de la Ley de Identidad de Género⁶³. Es preciso señalar que más allá del valor político que pueda darle el activismo trans a los recursos de la teoría feminista y su apropiación estratégica (y aún, más allá de los diálogos, las críticas y los debates entre feministas, transfeministas⁶⁴ y activistas trans⁶⁵), el desarrollo de esta exposición que consiste en pensar ciertas problemáticas de

⁶² Se trata del Seminario “Fundamentos de la Teoría crítica feminista y de la teoría del género” dictado por la profesora María Luisa Femenías durante el primer cuatrimestre del 2012 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

⁶³ La Ley Nº 26.743, promulgada y publicada en el Boletín Oficial el 24 de mayo de 2012, conquistada por el activismo trans, se afirma sobre los pilares de la no patologización, la no discriminación y la descriminalización de las identidades trans, y establece la posibilidad de rectificación de datos registrales a través de un trámite administrativo, no exige la presentación de un certificado psiquiátrico ni la intervención obligatoria de nuestros cuerpos y contempla el acceso a la salud integral. Podemos decir que no se trata del mero reconocimiento de nuestros nombres de pila, sino de políticas concretas en relación al empoderamiento en derechos de ciudadanía.

⁶⁴ El término *transfeminismos* hace referencia a aquellas prácticas y discursos críticos del poder hetero-patriarcal, que trascienden y amplían las fronteras del repertorio acotado de cuerpos y subjetividades del feminismo dogmático. De esta manera, se incorporan a las prioridades, agendas y acción política feministas los cuestionamientos al sujeto blanco, burgués, hétero y cissexual y se incorporan las voces de personas trans, de lesbianas, migrantes, precarixs, de prostitutas.

⁶⁵ Cuando decimos *personas trans* pensamos en una variedad de experiencias de quienes vivimos en un género distinto al que nos fue asignado al nacer. La elección del término tiene el propósito de abandonar el paradigma biomédico para abordar la transexualidad y evitar las clasificaciones psiquiátricas.



las masculinidades trans a la luz de los textos analizados durante el cuatrimestre, obedece a un ejercicio de producción académica.

Dos.

El interés del presente trabajo se funda en un análisis del activismo trans masculino y los roles de los activistas en función de su actividad en la arena política local. La inserción y articulación de espacios, agrupaciones y activistas, la representación y las representaciones, las metáforas y los nombres, la publicidad y las estrategias discursivas.

Nos concentraremos fundamentalmente en los procesos de la sanción de la Ley de Identidad de Género para reflexionar, en primer término, sobre un colectivo atravesado por lógicas y controversias propias de otrxs que lo anteceden con el propósito de evidenciar nuestras afinidades teóricas y políticas con líneas críticas del movimiento feminista (no fundamentalista y no esencialista). Nos interesa trazar un parentesco entre el programa crítico del androcentrismo y las críticas al cisexismo⁶⁶. En el desarrollo del texto se harán evidentes las resonancias entre los argumentos desarrollados por el feminismo que aplican a las controversias propias del activismo trans. A su vez propondremos imágenes de configuraciones de jerarquías y solapamientos entre lo femenino y lo masculino descritas por teóricas feministas que parecen invertirse hacia adentro del colectivo trans, afirmado sobre una hegemonía de lo femenino con pretensiones de abarcar la totalidad del colectivo. Por último, pretendemos presentar las dificultades que encontramos para generar nuevas maneras de asociación.

Tres.

La teoría feminista advierte que no hay sutilezas en la tiranía del género y sabe que el uso del lenguaje no es inocente ni azaroso. El orden semántico dicta el orden del universo y también sus modos subrepticios de legitimación.

⁶⁶ Entendemos por *cisexismo* las prácticas y creencias que parten de una relación jerárquica naturalizada en la que las personas trans ocupan lugares de inferioridad con respecto a las personas cis (aquellas que no son trans).



La falacia nominalista, tomando la parte por el todo, inscribe a la humanidad en un lenguaje ajeno a las mujeres que inaugura lazos sin reciprocidad ni simetría, que escribe, transmite y perpetúa la historia de los varones. Las figuras subordinadas, reificadas, son definidas en relación a quienes se reservan la capacidad política de designar.

Primera, segunda y tercera ola, las mareas del feminismo se agitan desde la noche de los tiempos, embistiendo acantilados, resonando entre las rocas, revolviéndose impetuosamente contra el poder productor de discursos, de conocimientos y sus mecanismos socioculturales del silencio. Lucha simbólica por la percepción del mundo, por (re)significar las maneras de representarlo, clasificarlo y, en una dimensión práctica, de intervenirlo. La emergencia de bibliotecas indóciles, revueltas, consignas insurrectas y estandartes arremeten contra los cimientos del club selecto de la humanidad reservado al macho, erosionan las representaciones hegemónicas que expulsan del decir a “la mitad de la especie” que, en condición de minoridad perpetua, permanece esposada al diagnóstico de histeria.

La anatomía política es producto del examen, descomposición y rearticulación del cuerpo social a través de los corpus teóricos hegemónicos. Con una membresía que ahora se extiende a las mujeres, la humanidad todavía recurre a la lógica falogocéntrica que obedece a una matriz de subjetivación apoyada en la diferencia sexual y expresa una jerarquía ontológica con su respectivo patrullaje biomédico. La medicalización imprime las categorías y prescripciones de las prácticas profesionales, sus lecturas, valoraciones, criterios de definición, diagnóstico, tratamiento y prevención. Las existencias son formateadas, adiestradas y controladas de acuerdo a una media que es tomada como parámetro para predicar la anormalidad de quien se aparte de ella y se atribuye la prerrogativa de corregir, de normalizar a lxs sujetxs imposibles.

A las personas trans se nos recluye en el ámbito de la irracionalidad, se nos prescribe el silencio clínicamente por medio de clasificaciones psiquiátricas, se nos infantiliza, en suma, se nos convierte en incapaces de portar reivindicaciones atendibles. Debemos a la medicina nuestra salida del anonimato, “nuestra jerga, nuestros supuestos y nuestras fantasías sobre el género, sus identidades y sus roles” (Cabral 2009). Nacidos de la costilla de



Harry Benjamin, la historia nos hizo lugar en su mesa de vivisección y la enfermedad fue la clave de inteligibilidad de nuestras experiencias. Las imágenes coloreadas en los bestiarios científicos nos ofrecieron su manzana envenenada, la tecnología de la salud nos hizo posibles en el marco de una narrativa patológica. La custodia de las trincheras sanitarias nos asignó biografías monstruosas vertebradas por errores de la naturaleza, cuerpos equivocados, parafilias, perturbaciones y psicosis⁶⁷. El paciente es el sujeto dócil, pasivo, que se somete al reconocimiento, que se subordina ante esa lógica terapéutica que medicaliza sus “diferencias” y las traduce en identidades. Se desarrolla una ontología de la anormalidad que conmina a lxs expertxs a disponer, a intervenir. En consonancia, asistimos al desarrollo de un espectro discursivo articulado en torno a la figura del malestar, la angustia inmanente, al disfórico que necesita cura.

El abandono de la órbita médica no supuso la conquista de la autonomía decisional, al contrario, nos costó la madurez intelectual. Nos convertimos en chicos y chicas trans, niñxs a cualquier edad. En ambos casos se reponen figuras de incapacidad que demandan el auxilio y el rigor de los mecanismos de vigilancia clínica. La minoría de edad, tanto como la ineptitud, hacen indispensable el cuidado de tutorxs calificadxs que cifren e impongan una ortopedia discursiva con regímenes pedagógicos canónicos aplicados sobre lxs incapaces.

Cuatro.

Para fijar la vista sobre el ojo que nos examina no hace falta más que torcer su propio espejo. Una exploración con sus técnicas y su instrumental nos enfrenta con psiquiatras, psicologxs, antropólogxs, especialistas, cissexuales todxs, con su título habilitante para definir lo que es Otro para ellxs mismxs. El jurado de la alteridad, que plantó las banderas de su administración en el silencioso y oscuro continente trans, viene a reducirnos a sus propias proyecciones, “la ilusión de la identidad y la miseria de la objetivación” (Collin

⁶⁷ Aún se incluyen los “trastornos de la identidad de género” en la Clasificación internacional de enfermedades (CIE-10) y en el Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM IV).



1992:12). El caudal de los ríos de tinta que atraviesan el territorio es cristalino y devuelve la imagen de quien se mira.

Etimológicamente, trans significa del otro lado. Del otro lado del espejo, del otro lado del sujeto ¿del lado del objeto? Tanto las organizaciones de militancia política de la diversidad del movimiento GLB, como la ola de estudios de géneros y sexualidades que multiplica las plataformas universitarias de crítica y producción académica, integradas por estudiantes y graduados, activistas academicxs de la disidencia sexual, no han sabido problematizar la falta de perspectivas trans en sus enfoques. Una existencia paradójica, en palabras de Teresa de Lauretis,

pues está al mismo tiempo atrapada y ausente en el discurso; se habla constantemente de ella, pero es inaudible e inexpresiva en sí misma; una existencia que se despliega como un espectáculo, pero que no es aún representada ni representable, que es invisible, pero que es, a su vez, el objeto y la garantía de la visión; un ser cuya existencia y especificidad es simultáneamente declarada y rechazada, negada y controlada. (De Lauretis 1993)

Es legítimo interrogarnos, quién/es tiene/n competencia para establecer los códigos de estos discursos, quién/es son los destinatarios, quién/es tiene/n la facultad de fijar sus valores y cuáles son sus consecuencias ético-políticas.

Cinco.

Un recorrido a vuelo de pájaro sobre el corazón de las discusiones en torno a la Ley de Identidad de Género nos obliga a pensar en las primeras reuniones, los debates iniciales, las primeras formulaciones: en los proyectos. El primero de ellos, entendía que para proceder a la rectificación registral era “necesario comprobar por medio de pruebas fehacientes la existencia de una disonancia de género” (Expediente: 7243-D-2010). El segundo se limitaba a una comprobación de “estabilidad y persistencia en la disonancia entre sexo y género” (Expediente 1736-D-2009) y constituía una Oficina de Identidad de Género, dependiente del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, coordinada por un equipo técnico interdisciplinario, encargada de aprobar las solicitudes de rectificación registral. El último exigía “sentir y expresar en forma pública, estable y permanente, pertenecer a un género distinto al que la sociedad le ha asignado al nacer” (Expediente: 7644-D-2010). Ninguno se



pronunciaba sobre la retirada de los trastornos de identidad de género de los catálogos internacionales de enfermedades, ni dedicaba una sola línea al acceso a la salud integral a partir de prácticas no discriminatorias.

Es legítimo preguntarse cómo se puede sostener un proyecto fundamentado en los elevados índices de mortalidad de un colectivo a la vez que se ignoran sus derechos sanitarios; y de qué modo conviven el espíritu progresista de la ley y la creación de un organismo de inspección interdisciplinaria.

Seis.

La agencia política y teórica, la integridad corporal, el empoderamiento y la autonomía decisional, son los distintos valores que este régimen de visibilidad y silenciamiento nos expropia. La oferta de oportunidades alternativas a los “casos” de examen biomédico o a la doble página ilustrada de la crónica policial tiene un atractivo dudoso. Bajo el amparo dadivoso de nuestros intercesores, nuestra aparición en los medios de comunicación reviste la figura de íconos de culto y morbo circense, a las instituciones del saber accedemos por la puerta de servicio, como instrumentos de ejemplificación de autores importados y a la arena política como estandartes de derechos que no tenemos y, en el mejor de los casos, servimos a las agrupaciones como excusas para obtener subsidios.

Siete.

Dos semanas antes de la sanción de la Ley de Identidad, se dio circulación a una solicitud de fuentes testimoniales de hombres trans para la redacción de una columna periodística⁶⁸. La convocatoria informaba: “se habla de mujeres trans, y mucha gente ni siquiera sabe que existe lo contrario” y esperaba una redacción que diera cuenta de

⁶⁸ El artículo pertenece a Bruno Bimbi, periodista, máster en Letras y doctorando en Estudios del Lenguaje (PUC-Rio), activista de la Federación Argentina LGBT, autor del libro (2010) *Matrimonio igualitario. Intrigas, tensiones y secretos en el camino hacia la ley*. Editorial Planeta.



qué significa ser un varón trans, cómo fue tu proceso de des-cubrimiento, la reacción de tu familia, qué situaciones de discriminación atraviesan los varones trans (inclusive dentro del propio mundillo LGBT), cómo ves la manera en la que lxs demás te ven, qué significa para vos la ley de identidad de género? y me gustaría que el texto incluyera algo sobre los demás aspectos de tu vida, tipo de qué laborás, qué hacés de tu vida, etc.

El mosaico resultante del hilván de estas crónicas, desactiva su agencia política, devalúa cualquier trayectoria, su potencial crítico y capacidad de transformación. El correlato del eclipse de la subjetividad política de los varones trans en las cartografías políticas del movimiento GLB está en la cristalización de su heteronomía. Aún en tiempos de la recta final de la gestión de la ley, se puso en primer plano la biografía estereotipada de los roles de género, la incongruencia corporal rectificada mediante hormonas, el amor heterosexual y las historias mínimas que configuran futuros beneficiarios a la expectativa de un transformación de la que nadie los reconoce como artífices y que sí se presenta deudora “del enorme cambio cultural que produjo el debate del matrimonio igualitario” (Bimbi: 2012).

Ocho.

La eficiencia de los mecanismos de dominación radica en que encuentran a los mismos dominados colaborando con el poder que los subyuga, igual que

al igual que los más bravos caballos (...), que, al principio, muerden el freno que, luego, deja de molestarlos y que, si antes coceaban al notar la silla de montar, después hacen alarde de los arneses y, orgullosos, se pavonean bajo la armadura. (De la Boétie 1980:59)

El desafío de los mandatos hegemónicos consiste en introducir la mirada excéntrica a sus enfoques. El testimonio trans victimizante, o por lo menos, despojado de toda agencia, en primera persona, que asume como una propiedad constitutiva una invisibilidad -que no es más que un resultado de la interferencia de un tipo de poder-, funciona como una fórmula eficaz de mantener, reproducir y hasta consolidar las jerarquías. La retórica cómplice da circulación al poder dominante, y aún quienes ostentan una subjetividad política menguada se invisten de ese poder para ejercerlo sobre sus pares. Que cada



voz transmasculina sea la única y la primera, desintegra la historia colectiva y obtura la construcción de una genealogía.

Nueve.

El día de la sanción de la Ley, lxs senadorxs afirmaron su voto en los Principios de Yogyakarta⁶⁹ y, ante la presencia de uno de sus redactores, las distinciones en tono grandilocuente y laudatorio no se refirieron a Mauro Cabral sino a los méritos de las feminidades trans y al heroísmo de lxs delegadxs cissexuales de la diversidad. Al día siguiente, en consonancia, los medios celebraron los 55 votos afirmativos que obtuvo el proyecto en la Cámara Alta y distinguieron a las personalidades que lo hicieron posible empezando por lxs magistradxs y lxs referentes politicxs (lesbianas y gays recién casados), con una mención de honor elegíaco a las dignas y promotoras del cambio: mujeres trans y travestis, vivas y muertas, mujeres del año, presidentas de asociaciones y recientes incorporaciones⁷⁰. Aplauso, medalla y beso.

Diez.

El poder de enseñarnos a tragar el veneno de la servidumbre sin encontrarlo amargo (De la Boétie 1980) neutraliza la ventaja epistemológica de la mirada excéntrica toda vez que ignora los discursos y prácticas vernáculos de la política trans e invalida las complejidades, ambigüedades y polifonías de su poética, capaces acaso de poner en jaque todo dogmatismo. Las masculinidades trans, de imposibles a enfermos, de enfermos a niños, de niños a invisibles, siempre impotentes, especialmente de funcionar políticamente. Estamos “atrapados y ausentes” de un discurso que hace del femenino la “categoría universal” del colectivo y nos encuentra en cualquier oportunidad en

⁶⁹ Los Principios de Yogyakarta son un pilar fundamental de la Ley de Identidad de Género.

(...) principios legales internacionales sobre la orientación sexual, la identidad de género y el derecho internacional dicta la pauta para que las Naciones Unidas y los gobiernos avancen hacia garantizar el alcance universal de las protecciones a los derechos humanos. Los *Principios de Yogyakarta sobre la aplicación de las leyes internacionales de Derechos Humanos en relación a la Orientación Sexual y la Identidad de Género* fueron presentados el día de hoy por un grupo de 29 expertos del mundo en derechos humanos internacionales sobre la orientación sexual, la identidad de género y el derecho internacional.

⁷⁰ Como ejemplo destacamos el artículo: Vallejos, Soledad (En línea): *El respeto a la identidad*. 10 de mayo de 2012, en <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-193713-2012-05-10.html>.



los márgenes de la periferia, escribiendo continuamente el primer capítulo de nuestra historia, empezando todas las veces a construir eso que siempre nos falta: una organización, una estructura vertical, un ideal convencional de identidad única con ambiciones prescriptivas. En este sentido es interesante pensar qué ocurre con el escenario que encontraba a las mujeres como lo Otro excluido de lo humano, asociado inexorablemente a la masculinidad. Podría sugerirse acaso una expresión invertida para las personas trans, o no, y tomar esta consigna como puntapié inicial para reflexionar sobre el falo en el colectivo trans y su significación en relación con las asignaciones de las palabras y los silencios en el lenguaje falocéntrico.

Esta peculiar debilidad de las masculinidades trans fue suficiente para ganar la pulseada política en torno la Ley de Identidad de Género y, entre otras cosas, garantizar el acceso a

intervenciones quirúrgicas totales y parciales y/o tratamientos integrales hormonales para adecuar su cuerpo, incluida su genitalidad, a su identidad de género autopercibida, sin necesidad de requerir autorización judicial o administrativa el acceso a la salud integral.⁷¹

Los Principios de Yogyakarta nacen de nuestra ineptitud al igual que los dictámenes de reconocimiento identitario obtenidos en distintas Universidades Nacionales⁷². ¿Cómo resistir al borramiento de nuestra agencia política? Es posible apelar a la estrategia de un sujeto homogéneo, reificado, producto de una repetición aséptica de la mismidad en lugar de alimentar otra cosa que taxonomías singulares, tentativas, inseguras y conscientes de su provisionalidad. Es posible, aún en un contexto explícitamente inestable y fracturado por diversos ejes que organizan “diferencias”, “identidades”, privilegios y opresiones. La pregunta que habría que responder, es si es deseable.

⁷¹ El texto definitivo de la ley resulta de una combinación de los cuatro proyectos presentados en la Cámara de Diputados y recoge fundamentalmente los lineamientos del Proyecto Expediente N° 8126-D-2010. Su redactor, Dr. Emiliano Litardo, no sólo dio protagonismo a las urgencias que el propio colectivo demandaba sino que hizo lugar a la participación de voces trans para trabajar en conjunto. El texto de este proyecto está disponible en <http://www1.hcdn.gov.ar/proyxml/expediente.asp?fundamentos=si&numexp=8126-D-2010>.

⁷² El 20/6/2010, la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA aprobó la resolución Nro 680/2010 que garantiza el reconocimiento de nuestros nombres identitarios autodesignados en las dependencias académicas y administrativas de la institución, esta resolución fue sucedida por otras entre las que destacamos la ordenanza 0541 de la Universidad Nacional del Comahue, aprobada el 6/10/2012 y del 19/10/2011, la ordenanza 9/11 aprobada por la UNC. Se trata de gestiones impulsadas por varones trans.



Bibliografía

Amorós, Celia y Agra Romero, María José (2000). *Feminismo y filosofía*, Madrid. Síntesis: 9-112.

Bimbi, Bruno (En línea). "Varón, pa' quererte mucho, varón, pa' desearte bien". 24 de abril de 2012, en http://blogs.tn.com.ar/todxs/2012/04/24/varon_pa_quererte_mucho_varon_pa_desearte_bien/.

Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires. Paidós.

Cabral, Mauro (2006). "La paradoja transgénero", en *Ciudadanía Sexual.org, Boletín Electrónico del Proyecto Sexualidades, Salud y Derechos Humanos en América Latina*. N°18, Año 2. Disponible en: <http://www.ciudadaniasexual.org/boletin/b18/articulos.htm#4>.

Cabral, Mauro (En línea): *Adiós a la dama*. 29 de mayo de 2009, en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-782-2009-05-29.html>.

Cabral, Mauro y Rojman, Ariel (2005). "La muerte de un extraño", en *Nombres. Revista de filosofía*. N° 19. Disponible en: <http://www.revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2344/1281>.

Castellanos, Gabriela (2006). *Sexo, Género y Feminismo: tres categorías en pugna*. Universidad del Valle. Cali: Capítulo 1.

Collin, Françoise (1995). "Praxis de la diferencia. Liberación y libertad", en *Mora*. Vol. 13, N° 2. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1853-001X2007000200009&script=sci_arttext.

De Beauvoir, Simone (1969). *El segundo sexo*. Siglo Veinte: 9-25.

De la Boetie, Étienne (2008). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires. Terramar.

De Lauretis, Teresa (1993). "Sujetos excéntricos: teoría feminista y conciencia histórica", en Du Bois, Lindsay y Canggiano, María Cecilia (Comps): *De mujer a género*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

De Lauretis, Teresa (1996). "Tecnología del género", en *Mora*. N° 2. Noviembre. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Delphy, Christine (1995). "El concepto de género", en *Iniciativa Socialista*, N° 36. Octubre. Disponible en: <http://www.inisoc.org/Delphy.htm>.

Foucault, Michel (2011). *Historia de la sexualidad. Tomo I: La voluntad de saber*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Hartmann, Heidi (1980). "Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo", en *Zona Abierta*. N° 24: 85-113.

H. Cámara de Diputados de la Nación. N° de Expediente: 1736-D-2009. Trámite Parlamentario: 029 (16/04/2009). Sumario: IDENTIDAD DE GENERO: ASEGURAR EL RECONOCIMIENTO Y



DIGNIDAD DE LAS PERSONAS TRANS: TRANSEXUALES, TRAVESTIS, TRANSGENERO. RECTIFICACION REGISTRAL DEL SEXO. Disponible en línea:
<http://www1.hcdn.gov.ar/proyxml/expediente.asp?fundamentos=si&numexp=1736-D-2009>.

H. Cámara de Diputados de la Nación. N° de Expediente: 7243-D-2010. Trámite Parlamentario: 157 (19/10/2010). Sumario: LEY DE RECONOCIMIENTO Y RESPETO A LA IDENTIDAD DE GENERO. Disponible en línea:
<http://www1.hcdn.gov.ar/proyxml/expediente.asp?fundamentos=si&numexp=7644-D-2010>.

H. Cámara de Diputados de la Nación. N° de Expediente: 8126-D-2010. Trámite Parlamentario: 170 (10/11/2010). Sumario: IDENTIDAD DE GENERO; REGIMEN PARA SU RECONOCIMIENTO Y RESPETO: MODIFICACION DE LAS LEYES 17132 Y 18248. Disponible en línea:
<http://www1.hcdn.gov.ar/proyxml/expediente.asp?fundamentos=si&numexp=8126-D-2010> .

H. Cámara de Diputados de la Nación. N° de Expediente: 3145-D-2012. Trámite Parlamentario: 050 (17/05/2012). Sumario: CITAR AL SECRETARIO DE COMERCIO INTERIOR DE LA NACION GUILLERMO MORENO EN VIRTUD DEL ARTICULO 204 DEL REGLAMENTO DE LA HONORABLE CAMARA DE DIPUTADOS Y EL ARTICULO 71 DE LA CONSTITUCION NACIONAL, A FIN DE INFORMAR SOBRE LOS DATOS VERTIDOS POR EL INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA Y CENSOS (INDEC), CON RESPECTO A LA INFLACION. Disponible en línea:
<http://www1.hcdn.gov.ar/proyxml/expediente.asp?fundamentos=si&numexp=3145-D-2012>.

International Commission of Jurists and International Service for Human Rights. *Expertos divulgan un texto pionero: los principios sobre orientación sexual, identidad de género y derechos humanos. Los "Principios de Yogyakarta" exhortan a una nueva acción mundial contra la discriminación y los abusos.* COMUNICADO DE PRENSA: 26 de marzo de 2007. Disponible en: http://www.yogyakartaprinciples.org/principles_sp_pr.htm.

Irigaray, Luce (2007). "Sujeto", en *Espéculo de la otra mujer*. Madrid. Saltes.

Wittig, Monique (1992). *El pensamiento heterosexual*. Egales.



El H.I.V. como quiebre en la obra cronística de Caio Fernando Abreu

Marina Valeria Read
U.N.R.
readvaleria@hotmail.com

La reacción que dispara, en los cronistas de los años 80, el deseo y cumplimiento efectivo de superar la mera documentación de lo real, es producto del deterioro de vastos sectores sociales. La empresa era poder erigirse con nuevas estrategias que permitieran la apropiación cultural para así promulgar una nueva memoria colectiva que ponga a luz lo antes ocultado.

La crónica irrumpe como el tipo de registro de la nueva experiencia urbana, posibilitando la incorporación de ciertas zonas de la cotidianeidad que superan cualquier paradigma canónico.

Escritas entre 1986 y 1989, y entre 1992 y 1995, y publicadas póstumamente en 1996, las crónicas de Caio Fernando Abreu son el relato de los avatares y sucesos de *su* mundo contemporáneo. Estas crónicas están trazadas bajo el amparo desolador de la violencia de sentirse plenamente consciente de ser *lo otro*.

Una particularidad con respecto a estas crónicas: se sitúan en un plano ambiguo que fluctúa entre el mundo ficticio y el mundo de “lo real”. El plano de lo ambiguo es *el* plano de estas crónicas: por un lado, lo real es un ente biplano, es la diferencia entre lo que uno percibe y lo que ocurre; y por el otro, la ejecución en técnica ficcional, es decir, lo netamente literario. Desde el doble plano de lo real y el de la “ejecución inventiva”, estas crónicas parten y se construyen.

La hibridez de estas crónicas contiene en su amalgama la unión de los discursos “bajos” y “antiestéticos”, donde los espectros rasgados de la melancolía en primera instancia y luego del duelo y de la melancolía se pasean de modo constante en este entramado textual.



La imposibilidad de elaborar un luto, el cual es necesario para las pérdidas materiales o simbólicas, es interpretada por Freud como *la condición melancólica*.

La melancolía es vista como un estado más duradero que el de la angustia. En el estado melancólico el sujeto no conoce otra realidad de vida que aquella que pauta el luto no cumplido.

El sujeto que se enuncia en estas crónicas, atraviesa el duelo, el cual es entendiendo como la reacción frente a la pérdida de la persona amada o de una abstracción como puede ser la patria, la libertad, un ideal; y la melancolía entendida como una reacción frente a la pérdida de un objeto amado, pero siendo éste de origen inconsciente (Freud 1917).

La intención de este trabajo es, pues, analizar el quiebre que se produce en la obra cronística de Caio Fernando Abreu tras la noticia de ser portador de H.I.V y cómo operan el duelo y la melancolía, en esta ruptura.

Pequeñas Epifanías:

Podemos decir que el cuerpo de crónicas de Caio Fernando Abreu reunido bajo el título *Pequeñas epifanías*, está dividida en dos partes: la primera son las crónicas que escribe entre Abril de 1986 y abril de 1994; y la segunda parte que se inicia en Agosto de 1994 hasta diciembre de 1995 siendo el hecho fundamental que nos permita realizar esta marcación, el análisis que acusa HIV positivo.

Si bien la discursividad en estas crónicas está atravesada por la melancolía, es interesante ver cómo en los relatos posteriores al resultado del test, este tono se acrecienta y profundiza, uniéndose, además, el tono del duelo.

Por esta razón, las crónicas de esta segunda parte se tiñen de un tono lúgubre y mortecino. Por ejemplo en la crónica "Para una compañera inseparable" dice el cronista:

En Gramado, el Festival de Cine; en Passo Fundo la jornada de Literatura: una semana de fiesta en Rio Grande Do Sul. No para mí, que no fui invitado a ninguna de las dos (¿tal vez piensen que ya me he muerto?), y aunque lo fuera, casi seguramente no podría ir. (Abreu 1996: 175)



En cuanto a la primera parte de libro, compuesta por 31 crónicas, podemos establecer que el relato “Una fabula tontita” resume o condensa el entrar y salir de la melancolía de todo este primer corpus.

“Una fabula tontita” refiere la historia de un hombre que cansado de andar, se sienta al costado de un árbol a ver pasar la vida, pero lo que ve en todo ser viviente que lo rodea es la inminencia de la muerte. Por su lado pasan un surfista, jóvenes, una anciana, un pájaro, un circo completo y luego de verlos pasar solo exclama: “Parece que no saben que van a morir” (Abreu 1996: 57). Finalmente la muerte viene por él; sin más da un salto y exclama: “todavía tengo mucho por hacer” (Abreu 1996: 59). Se da vuelta y sale corriendo sin mirar atrás.

Es importante reparar en esta última frase, en la cual se resume el deseo de vida y no el que predominará en sus últimas crónicas en las cuales el lazo es, sin duda, con la muerte.

Asimismo el escenario en el cual transcurre la acción está plagado de colores vivos y brillantes: el aire y el cielo azul, los cabellos mojados que brillan al sol, el poni blanco en el cual la bailarina del circo hace equilibrio, la rosa roja que le tiran a sus pies.

Sólo en un momento el relato se vuelve oscuro y es cuando con la noche llega la muerte, pero el recurso que termina con esa opacidad es la huida veloz del personaje.

Es conveniente detenernos en el hecho de que en la crónica inmediatamente anterior, titulada “El mayor de los aprietos”, se hace una reflexión sobre el SIDA y refiere a la primera vez que oyó hablar del virus si saber que él mismo era portador. Resulta elocuente el epígrafe: “Hay mucha gente contaminada por la más grave manifestación del virus-el sida psicológico” (Abreu 1996: 54).

Y donde se esboza la más brillante y poética idea de homosexualidad de la obra:

Sólo que homosexualidad no existe, nunca existió. Existe sexualidad-dirigida hacia un objeto cualquiera de deseo. Que puede o no tener la misma genitalidad, y eso es un detalle. Pero no determina mayor o menor grado de moral o de integridad. (Abreu 1996: 55)



En el corpus textual que compone la segunda parte del libro, podemos encontrar que en la crónica “Agosto por dentro” se produce una condensación del registro melancólico que predominará en este entramado final. Aquí, la melancolía en paralelo con el duelo no sólo será el estado del que definitivamente ya no se sale, sino que por el contrario con él se muere.

Aquí se muestra un escenario escindido: Por un lado los bañistas mojando sus cuerpos y bañándolos de sol, y por el otro, él sentado a la sombra, en la oscuridad y bañado de la plena conciencia de ser lo otro: “No era una duda, sino una certeza. Absoluta. Sin envidia ni pena, bronca o ganas furiosas de que fuera de otro modo. Secamente, definitivamente, yo no formaba parte de eso” (Abreu 1996: 173-4).

Aquí el cronista es el que “ya no forma parte”, y no sólo por no poder tomar Cerveza, ni tomar sol en horarios impropios como hacen los demás, sino por algo que él mismo no sabe explicar y que es, sin duda, el caminar hacia la muerte.

Dice el final de la crónica: “Desde entonces tengo unos agostos por dentro, unas fiebres. Una tristeza que nada ni nadie arregla. ¿Es así como se comienza a partir?” (Abreu 1996: 174).

Ahora aparecerán el más crudo sufrimiento, las fiebres, el insomnio, las tos permanente, en fin, el dolor físico y espiritual.

Una de las últimas crónicas que escribe, está dedicada a Frida Kahlo quien fue capaz de transformar en arte su doloroso sufrimiento: “Ella se miraba en el espejo y pintaba y escribía sin parar lo que conocía mejor: El propio dolor” (1996: 188).

Al igual que Frida, Abreu no se da por vencido ante la dolencia terminal, y realiza una amplia producción de libros en los cuales ya no aparece la belleza que registraba el cronista decimonónico, sino que ahora será la sublime belleza del dolor y de la enfermedad aquello de lo que se haga registro.

Vale decir que paradójicamente es la melancolía la que lo salvará de un silencio incapacitante.

En este homenaje a Frida, Abreu dice:

Paso noches largas, difíciles, el sueño escaso, entre fragmentos febriles de sudores y pesadillas, asombrado por Frida Kahlo. Llora mucho. No consigo terminar el libro, no consigo parar, no consigo seguir adelante. Sujeto su mano imaginaria en la oscuridad de mi habitación y sé que sea cual fuere la dimensión



de mi propio dolor, no será jamás mayor que el de ella. Por eso mismo yo lo soportaré. Como ella, en su homenaje, Frida. (1996: 189)

Muerte, enfermedad y remedios son los temas recurrentes de esta segunda parte. No obstante estas temáticas se inmiscuyen en una discursividad que al construirse no opta sólo por la negatividad sino que, en muchos casos, sus entramados están hilados con un salvaje optimismo.

En la “Última carta hacia más allá de los muros” dirigida a la ciudad de Porto Alegre escribe:

(...) Sé también que para los otros, este virus de ciencia ficción sólo ataca a gente maldita. Para esos, recuerda Cazuza: “Vamos a pedir piedad, Señor, piedad para esa gente careta y cobarde”. Pero a ti, te revelo humilde: lo que importa es la Señora Doña Vida, cubierta de oro y plata y sangre y musgo del tiempo y crema chantilly a veces y serpentinas de algún Carnaval, que descubre poco a poco su rostro horrendo y deslumbrante. De alguna forma absurda, nunca estuve tan bien. Armado con las armas de Jorge. Los muros siguen blancos, pero ahora son de un balcón colonial español que me hace pensar en García Lorca. (1996: 110)

Este salvaje optimismo, detrás del cual podemos vislumbrar el desgarrador duelo que está llevando a cabo, también lo encontramos en sus cartas personales:

He llamado mucho a Rafael para que vierta el contenido de su ánfora dorada en mi sangre, para purificarla y Nael, mi amigo personal, me protege siempre. A tal punto que conseguí cambiar el HIV en una cosa positiva dentro de mí. Después de casi morir ahora ando feliz. (Abreu 2002)

Podemos ver, velado, detrás de esa actitud positiva, el temor, el dolor y la angustia de un duelo inevitable que, sin más, le posibilitará la escritura de sus más bellas crónicas.

Finalmente, luego de este breve análisis, hemos podido apreciar la variación discursiva que se produce en sus crónicas tras la noticia de ser HIV positivo y como la melancolía en primera instancia y luego ésta en paralelo con el duelo, lejos de ser fenómenos paralizantes en su actividad literaria, por el contrario, permiten poner en funcionamiento toda una maquinaria discursiva sobre la cual, aún, resta mucho por decir.



Bibliografía

Abreu, Caio Fernando (1996). *Pequeñas epifanías*. Rosario. Beatriz Viterbo.

Abreu, Caio Fernando(2002). "Carta dirigida a Lucienne Samôr", en *Cartas*. Rio de Janeiro. Aeroplano Editora e Consultoria Ltda.

Bernabé, Mónica (2006). *Idea Crónica*. Rosario. Beatriz Viterbo

Freud, Sigmund (1994) [1917]. "Duelo y melancolía", en *Obras Completas*. Buenos Aires. Amorrortu.

Ramos, Julio (1989). *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. México. Fondo de Cultura Económico.



Posporno y confrontación *queer*.

Monika Treut en el debate sobre la pornografía.

Atilio R. Rubino

FAHCE - UNLP

atiliorubino@hotmail.com

I. Introducción

En el cruce entre la cinematografía y el activismo de género existe en el ámbito en lengua alemana un ejemplo paradigmático en cuanto a la proyección de las tensiones y confrontaciones en el seno del movimiento feminista a nivel global. Me refiero al caso de la cineasta alemana Monika Treut. Treut es activista en el temprano movimiento de lesbianas sadomasoquistas, doctora en filosofía y directora de cine. Esas tres actividades no pueden separarse, ya que, por ejemplo, su cine encarna posicionamientos filosóficos sobre la sexualidad, constituye asimismo un trabajo sobre la importancia de los medios audiovisuales en la constitución de los cuerpos sexuados y, al mismo tiempo, puede considerarse una intervención en los debates que se daban en los movimientos feministas de mediados los años ochentas, momento en el que se estaba dando un gran cambio en las concepciones sobre el género y la sexualidad en Estados Unidos y Europa.

El surgimiento de categorías como disidencia sexual, *queerness*, pospornografía, entre otras, que generan un debate interno en los movimientos feministas de principios de los ochentas son cuestiones que se pueden apreciar en la obra temprana de Monika Treut. El presente trabajo busca analizar, por un lado, la proyección del debate en torno a la pornografía y, por otro, cómo el binarismo de género y la identidad sexual son confrontados desde la sexualidad disidente y su representación cinematográfica.



II. Monika Treut y el debate sobre la pornografía

Creo que estos temas aparecen planteados en los films de ficción de Treut de los años ochentas y principios de los noventa: *Verführung: die grausame Frau* (1984, en colaboración con Elfi Mikesch), *Die Jungfrauenmaschine* (1988) y *My father is coming* (1991). En el presente trabajo, voy a centrarme en el caso del segundo de los filmes mencionados, *Die Jungfrauenmaschine* (1988).

Desde fines de los setenta hasta bien entrados los ochenta se produce una discusión y enfrentamiento dentro del movimiento feminista en torno a la pornografía. Las feministas antiporno consideraban que la pornografía promovía la violencia de género, y proponían la regulación del Estado y la prohibición del porno y de la prostitución. Por el contrario, las feministas anti-censura, cuestionaban esa postura, por considerarla cómplice de las estructuras patriarcales que controlan y regulan el cuerpo de la mujer⁷³. Este debate no queda dentro de un ámbito reducido, sino que se traslada a los medios de comunicación y al Parlamento⁷⁴. En Alemania, el debate fue similar. Por un lado, por ejemplo, la editorial Emma-Verlag publicaba en la revista *Emma* las posturas antiporno. La misma editorial tradujo el libro de Andrea Dworkin *Pornography: Men possessing Women*, uno de los textos clave de una de las exponentes más destacadas de este sector. Por otro lado, desde el posicionamiento pro-porno existían grupos que defendían la pornografía, como la comunidad lésbica S/M a la que pertenecía Monika Treut (Gemünden 1997: 340-1).

⁷³ Beatriz Preciado (2008) hace referencia a una transformación del feminismo que se dio a partir de los ochenta, producto de “sucesivos descentramientos del sujeto mujer que de manera transversal y simultánea cuestionarán el carácter natural y universal de la condición femenina”. Según la filósofa, uno de los desplazamientos más productivos surgirá de los “ámbitos que se habían pensado hasta ahora como bajos fondos de la victimización femenina”: “las trabajadoras sexuales, las actrices porno y los insumisos sexuales”. Este movimiento se estructurará, según Preciado, en torno a los debates sobre la pornografía (2008:236-7).

⁷⁴ Incluso, llega a convertirse en una ley antiporno que se sanciona en 1984 en Indianápolis aunque dura poco tiempo, ya que en 1986 es declarada inconstitucional (Duggan y Hunter, 2006: 23-4). Por otro lado, Preciado (2008) señala que en Canadá como resultado del movimiento antipornografía,

al aplicarse medidas de control de la representación de la sexualidad siguiendo criterios feministas, las primeras películas y publicaciones censuradas fueron las procedentes de sexualidades minoritarias, especialmente las representaciones lesbianas (por la presencia de dildos) y las lesbianas sadomasoquistas (que la comisión estatal consideraba vejatorias para las mujeres), mientras que las representaciones estereotípicas de la mujer en el porno heterosexual no resultaron censuradas. (2008: 237-8)



III. *Liebe y fun en Jungfrauenmaschine*

Die Jungfrauenmaschine, el segundo largometraje de ficción de Monika Treut narra la travesía de Dorothee Müller desde Hamburgo hasta San Francisco. La trama puede pensarse en analogía a una novela de formación⁷⁵. La protagonista es una periodista alemana que está investigando sobre el amor romántico. Para ello viaja a San Francisco, intentando asimismo encontrar a su madre, quien también viajó en esa dirección persiguiendo un amor. Una vez allí, entra en contacto con la industria sexual lésbica. Su concepción de la sexualidad femenina, del género y del amor ya no será la misma. La búsqueda de amor, *liebe*, que emprende en Hamburgo, quedará atrás, pues implica el sometimiento a las determinaciones del género que pesan sobre la mujer. En San Francisco, en cambio, descubrirá la diversión, *fun*, el disfrute del cuerpo y de una sexualidad más liberada.

La película, entonces, transcurre en dos espacios distintos: Hamburgo y San Francisco. Lo interesante es que en ambos casos se trata de construcciones ficcionales e hiperbólicas. El desplazamiento de una a otra simboliza, en realidad, el descubrimiento de la sexualidad liberada de las ataduras (hetero)patriarcales. En este sentido, Hamburgo (para el personaje ficcional) es el lugar de la familia y su estructura patriarcal, la tradición y la hegemonía masculina y el control, sometimiento y disciplinamiento del cuerpo femenino por parte del varón heterosexual (*liebe*). San Francisco, por el contrario, deviene lugar de la liberación sexual y el desprendimiento del control patriarcal sobre el cuerpo, la apertura hacia otras formas de sexualidad y de género (*fun*).

⁷⁵ Así lo sugiere Andrea Reimann (2003: 185).



IV. La máquina de feminidad

Hamburgo, como lugar del romance y del amor heteronormativo está construido, por un lado, a partir de una sumatoria de imágenes estereotipadas del amor heterosexual: la película se inicia, por ejemplo, con la protagonista en un barco con una sombrilla leyendo un libro. La música es un bolero en italiano cuya letra habla del amor como un mal típico de la mujer. Así también, por ejemplo, su relación amorosa pasada con su jefe, Heinz, es mostrada mediante flash-backs estereotipados y cursis. Heinz, en tanto, está pintado también de forma grotesca y desagradable. Por otro lado, el amor y la sexualidad también son sometidos a explicaciones biológicas y científicas que atribuyen las diferencias de género entre hombres y mujeres a cuestiones hormonales. En el marco de la investigación acerca del amor romántico, Dorothee consulta a un médico para averiguar sobre el aspecto hormonal del amor. La hipótesis que ella y el especialista al que consulta intentan dilucidar es por qué el hombre se inclina sólo hacia el sexo y la rápida satisfacción, en tanto la mujer emprende una búsqueda del amor (heterosexual y heteronormativo) que no la puede llevar más que a la frustración. Asimismo, este interrogante se investiga en el estudio del comportamiento sexual en chimpancés, lo que implica una cierta animalización del sujeto femenino⁷⁶.

V. Del amor a la diversión

Respecto a San Francisco y a los cambios que provoca en la protagonista Dorothee, me interesa señalar dos momentos clave en la trama ficcional, que tienen especial vinculación con dos personajes de la trama: por un lado, Susie Sexpert, por otro, Ramona. Ambos personajes ingresan en la trama de la película dirigiéndose directamente al público y rompiendo, de esta forma, la ilusión ficcional de la misma⁷⁷.

⁷⁶ Hay que tener en cuenta, además, que en Alemania la animalización es el peor oprobio para una persona, ya que los peores insultos en lengua alemana son, como en el griego antiguo, nombres de animales.

⁷⁷ Es lo que en teatro se llama ruptura de la cuarta pared. Es interesante señalar, sin embargo, que si bien Susie Sexpert sí se dirige al público de la película directamente, en tanto le habla a la lente cinematográfica; con Ramona no ocurre lo mismo, ya que ésta se comunica mediante un anuncio de televisión. Lo que el espectador ve es a Ramona en una pantalla de televisión hablándole al público.



El primer momento clave es el caso de Susie Sexpert⁷⁸, que invita a Dorothee a los *shows* de *strippers* femeninas de un bar lésbico. La actitud de Susie hacia el espectador y hacia Dorothee es ciertamente maternal y pedagógica. En principio la persuade de terminar con la búsqueda de su madre. “¿Por qué te preocupas por tu madre?”, le dice, “ya eres grandecita para preocuparte por tu madre”. La figura de la madre es reemplazada en el discurso de Susie por una *stripper* de quien afirma “tiene edad suficiente para ser tu madre”. Luego se refiere a los pechos grandes de la misma y a la ventaja que esto significa a la hora de hacer dinero en la industria del porno. Los pechos grandes son símbolo erótico pero también símbolo de maternidad fértil (diosas de la antigüedad). El sentido se desplaza del pecho femenino como seno materno a los pechos de una *stripper*, concluyendo con la frase “big tits will last forever”. Como parte de la maquinaria de producción y reproducción del género y disciplinamiento del cuerpo femenino la mujer puede ser o bien prostituta o bien madre. Acá los senos grandes como objeto del deseo reemplazan al seno materno como lugar asignado al género femenino.

Por otra parte, Susie le explica a Dorothee las ventajas de la sexualidad con dildos, ejemplificando con una exhibición de su propia colección. “La idea”, le explica Susie a Dorothee, “es que la mayoría de la gente está acostumbrada a hacer el amor con sus manos”, dice, “o los hombres usando sus penes, las mujeres con sus vaginas, y así y así sucesivamente (and so on and so on). Pero eso es algo anticuado (But that’s all fashion). Hoy en día hay un millón de otras formas de hacer el amor y los dildos son una de las mejores opciones.” Inmediatamente le explica que uno puede elegir entre una variedad de tamaños formas, texturas, consistencias, colores, e, incluso, se pueden encargar a gusto⁷⁹. Cuando Dorothee le pregunta para qué se usan, Susie contesta: “por diversión (fun)”. Es interesante destacar que Susie afirma preferir uno en particular, ya que, según asegura, su transparencia le permite ver a través de él. Si entendemos esta afirmación como una metáfora, podemos pensar en que se puede observar el género y la sexualidad a través de un dildo⁸⁰. Es decir: se trata justamente de mirar a través del prisma de una sexualidad que es de por sí, como toda sexualidad entendida en términos performativos, una construcción, en otras palabras, un artificio. En términos de Beatriz Preciado:

⁷⁸ Susie Sexpert es el seudónimo de Susie Bright, una activista y escritora que desde los años setenta ha militado en el feminismo por la sexualidad liberada de la mujer. Ha publicado muchos libros, ha tenido columnas en periódicos y revistas, programas de televisión y página web, todo sobre el tema de la sexualidad. En el momento de realización de la película todavía usaba el este seudónimo.

⁷⁹ Uno de los dildos que le muestra se llama “The Susie” porque lo hizo hacer exclusivamente a su gusto.

⁸⁰ Así lo sugiere Preciado (2002:58).



El género no es solamente preformativo (...) El género es ante todo prostético, es decir, no se da sino en la materialidad de los cuerpos. Es puramente construido y al mismo tiempo enteramente orgánico. Escapa a las falsas dicotomías metafísicas entre el cuerpo y el alma (...) El género se parece al dildo. Porque los dos pasan de la imitación. Su plasticidad carnal desestabiliza la distinción entre lo imitado y el imitador, entre la verdad y la representación de la verdad, entre la referencia y el referente, entre la naturaleza y el artificio, entre los órganos sexuales y las prácticas del sexo. El género podría resultar una tecnología sofisticada que fabrica cuerpos sexuales. Es este mecanismo de producción sexo-postético el que confiere a los géneros femenino y masculino su carácter sexual-real-natural (2002: 25).

Después de este episodio, la conclusión de Dorothee, mediante la narración con voz en off, será, por un lado, que todo lo que la industria del sexo tiene de malo y perverso se debe a que la mujer no tiene incidencia en ella; por otro lado, rematará: “Liebe is eine sache und fun eine andere” (“el amor es una cosa y la diversión es otra”). Pero todavía le queda una lección por aprender.

VI. De lo femenino a lo masculino: la máquina de masculinidad

El segundo momento que quiero mencionar es el encuentro con Ramona. Dorothee tiene noticias de ella por un aviso en la televisión en el que Ramona se presenta como terapeuta y afirma que su terapia puede remediar a personas que padecen de amor y necesidad de romance⁸¹. La vuelve a ver cuando presencia la performance *dragking* de Ramona.

El show de Ramona (Shelly Mars) como *dragking* nos recuerda que la masculinidad también es una construcción preformativa. Los elementos que integran esa masculinidad, asimismo, son desmontables y reemplazables por un bigote hecho de pelo, una banana, por una botella de cerveza que vuelca su contenido⁸². El falo masculino deviene así no sólo reemplazable sino, por el contrario, sustituto inferior y

⁸¹ Ramona, quien le habla al espectador, dice lo siguiente: “Hi, my name is Ramona, I am a therapist, you may no note this, but you could be addicted to romantic love, my therapy could help you find the way out...”.

⁸² Algo similar ocurre con Divine en *Female Trouble* (1974), la película de de John Waters, quien interpreta además de su personaje femenino protagónico, Dawn Davenport, a un personaje masculino, Earl, impostando una masculinidad trillada y estereotipada, forzada y que puede desintegrarse en los elementos que la componen. De esta forma, pone de manifiesto que tanto la femineidad como la masculinidad son construcciones preformativas.



defectuoso del dildo. Y éste, a su vez, se convierte en un objeto que antecede al pene. Así es el mundo visto a través del dildo traslúcido que comenta Beatriz Preciado en su *Manifiesto Contrasexual*.⁸³, ya que, como afirma la filósofa, no se trata de que el dildo sea un pene de plástico, sino, por el contrario, el pene es un dildo de carne. Siguiendo los análisis de Halberstam (2008) y Butler (1990), podemos pensar que, al encarnar una masculinidad que no es patrimonio exclusivo de hombres, el *dragking* no sólo pone en escena el carácter de construcción social-teatral del género (tanto femenino como masculino) sino que también se constituye en un desafío a la dominación masculina (Halberstam, 2008 y Butler, 1990). Si la masculinidad no es más que un agregar y sacar elementos artificiales, no hay razón para el sometimiento de la mujer. Ya que, como señala Judith/Jack Halberstam:

El desafío de la performance dragking es mostrar el artificio de la masculinidad dominante; esto se logra, a menudo, poniendo de relieve los trucos y los movimientos del sexismo en que se basa la masculinidad de los hombres. (2008: 293)

La maquinaria de producción y reproducción de género y sexualidad, sugerida por el título de la película, no sólo produce y reproduce la femineidad, sino también la masculinidad como lugar superior y dominante. Asimismo, la artificialidad atribuida a la femineidad en contraste con la naturalidad que se atribuye a la masculinidad son también producciones de la máquina del género. Lo que esta máquina produce y reproduce (en un marco de heteronormatividad) es la dominación masculina y el sometimiento femenino.

VII. Del amor a la diversión ida y vuelta: la máquina de masculinidad.

Retomando la trama de la película, luego de esta *performance*, Dorothee tiene una cita con Ramona, de quien se cree enamorada. Esta relación también está construida desde lo visual con elementos estereotipados sobre el amor. Ambas recorren las calles de San Francisco y se hacen una impresión de una foto de ellas

⁸³ Para Preciado, que parte de la teoría del suplemento de Derridá, el dildo es anterior al pene.



juntas dentro de un corazón. Luego, la escena de la relación sexual es mostrada de manera sumamente estilizada: la escena no tiene sonido, hay un intenso contraste de luz y sombra y los movimientos son delicados, suaves y hasta incómodos⁸⁴. De esta forma, se muestra la importancia de medios como el cine y de la imagen en general en el disciplinamiento de los cuerpos y, en particular, en el tratamiento del cuerpo femenino como objeto de deseo y de belleza. Luego de pasar la noche juntas, Ramona la despierta para darle la cuenta que debe pagar por los servicios prestados⁸⁵. La reacción de Dorothee ante el desengaño (ya que lo que pensó que era una relación amorosa resulta en realidad una transacción por dinero), lejos de ser traumática, es una enérgica risa catártica, casi una carcajada. En la escena siguiente tenemos a Dorothee en el bar lésbico realizando un striptease y recibiendo dinero por ello. Su concepción del sexo y del género ha cambiado. Ella ahora es un sujeto activo de la industria del sexo, tanto consumidora como productora.

VIII. Conclusiones. Antiporno, proporno y postporno.

Para terminar y a modo de conclusión, quiero retomar lo que planteé al principio respecto al debate en torno a la pornografía que tiene lugar en el contexto de producción y estreno de la película. Al respecto, Gerd Gemünden (1997 y 1998) plantea que la obra de Treut constituye una importante intervención en el debate en

⁸⁴ Al respecto, Andrea Reimann explica que

Treut deconstructs the naturalness of the sensual appeal of female bodies by setting them off aesthetically, by drawing the spectators attention to their constructedness. In *Jungfrauenmaschine*, the sensuality of the love scene is foregrounded through the use of high contrast, grainy film stock, but its naturalness is at the same time flattened through the omission of sound. (2003: 187)

⁸⁵ Al respecto, Caryl Flinn afirma:

At first, this love scene appears to rally against the idea of the body as constructed virgen machina. In contrast to the denaturalizing drag sequence, here women's parts –breasts, skin, lips, eyes- seem lovingly and naturally situated on the two figures (That it is Ramona's carácter in each sequence only intensifies the differential treatment her body receives). (2004: 188)

Por otro lado, Sabine Wilke (1999) destaca la importancia del aspecto iconográfico en la representación de la sexualidad en *Jungfrauenmaschine*:

At the beginning, for example, we see the naive Dorothee in typical settings for romantic lo scenes: in a row boat, dancing (with Bruno), and on the merry-go-round (with Heinz). Throughout the film the main character wears elaborate make-up, elegant and sexy clothes, and a fashionable hairdo. (1999: 237)



torno a la pornografía en Alemania y EEUU. La pornografía cumple una función especial en relación a la representación positiva de la experimentación con nuevas formas de identidad sexual. Si las feministas antipornografía consideraban que en ésta se explota a la mujer convirtiéndola en objeto desde la mirada masculina, es decir, se erotiza la violencia que funciona como proyecto de violación, la intervención de Treut por medio de sus películas, con su defensa de la mujer como productora y consumidora de pornografía se puede pensar como una provocación al movimiento antiporno que es percibido como conservador y en alianza con fuerzas masculinas reaccionarias⁸⁶.

Por el contrario, desde una perspectiva *queer*, Muriel Cormican (2003) sostiene que no son las películas de Treut sino los discursos acerca de ellas los que debaten sobre la pornografía y tienden a producir una falsa oposición entre un feminismo antiporno, antiqueer y puritano y un feminismo pro-porno, pro-queer y fun-loving. Así, desde esta perspectiva, los casos de Ramona o Susie Sexpert en la película que analizamos son sólo excepcionales. Lo que provoca un cambio en Dorothee no es el contacto con la pornografía, asegura Cormican, sino la naturaleza *queer* de sus experiencias. La *queerness*, no la pornografía, es el catalizador para una más satisfactoria vida sexual.

La respuesta de Treut al debate, podríamos pensar, radica en el postporno⁸⁷. En otras palabras, reapropiarse del porno, de sus retóricas, de sus técnicas, etc. para producir, un tipo de pornografía que, por un lado, no someta a la mujer y, por otro, desafíe y ponga en duda nuestras concepciones binarias del género y la sexualidad. Se trata de deconstruir, asimismo, los mecanismos tradicionales por los cuales el porno heteropatriarcal, construye el cuerpo de la mujer, y no sólo de la mujer, sino también la masculinidad como superior y dominante. Más que prohibir o censurar la pornografía (lo que aumentaría su significación y su poder), en el postporno se trata de anular el efecto del porno heteronormativo, poniéndolo de manifiesto.

Bibliografía

⁸⁶ La directora caracteriza su trabajo como postfeminista, entendiendo al post-feminismo como una nueva ola del feminismo que ha aprendido de sus errores: "One of the biggest mistakes", asegura Treut, "was to be antipornography -the whole notion that women are victimized by books, films, and so forth. Feminism thus aligned themselves with moralist, religious, fundamentalist right-wing censors" (Gemünden, Kuzniar y Phillips 1997: 7).

⁸⁷ Cf. Llopis (2010) y Echavarren (2009).



Butler, Judith (1990). *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York. Routledge.

Cormican, Muriel (2003). "Pro-porn rhetoric and the Cinema of Monika Treut", en Ruth-Ellen Boetcher Joeres y Marjorie Gelus (eds.). *Women in German Yearbook. Feminist Studies in German Literatura & Culture*. Volumen 19. University of Nebraska Press: 179-199.

Duggan, Lisa y Nan D. Hunter (eds) (2006). *Sex Wars. Sexual dissent and political culture. 10th anniversary edition*. New York. Routledge.

Echavarren, Roberto (2009). "Postporno", en Echavarren, Roberto (comp.), *Porno y Postporno*. Montevideo. HUM.

Flinn, Caryl (2004). *The new german cinema. Music, history and the matter of style*. California. University of California Press.

Gemünden, Gerd (1997). "How american is it? The United States as queer utopia in the cinema of Monika treut", en Scout D. Denma, Irene Kacandes y Jonathan Petropoulos (eds.) *A User's guide to german cultural studies*. University of Michigan Press: 333-353.

Gemünden, Gerd (1998). *Framed Vision: popular culture, americanization, and the contemporary german and austrian imagination*. University of Michigan Press.

Gemünden, Gerd; Kuzniar, Alice y Klaus Phillips (1997). "From Taboo Parlor to porn and passing. An interview with Monika Treut". *Film Quaterly*, vol. 50, N°3. University of California Press: 2-12.

Halberstam, Judith (2008). *Masculinidad femenina*. Madrid. Egales.

Llopis, María (2010). *El postporno era eso*. Barcelona, Melusina: 65-76.

Preciado, Beatriz (2002). *Manifiesto Contrasexual*. Madrid. Opera Prima.

Preciado, Beatriz (2008). *Testo Yonqui*. Madrid. Espasa Calpe.

Reimann, Andrea (2003). "New german cinema's boundaries opened: postmodern authorship and nationality in Monika Treut's film of the 1980s", en Kosta, Barbara and Helga Kraft (Eds.), *Writing against Boundaries: Nationality, Ethnicity and Gender in the German-speaking Context*. Amsterdam/New York. NY. Editions Rodopi B.V.

Wilke, Sabine (1999). "The body politic os performance, literature, and film: mimesis and citation in Valie Export, Elfriede Jelinek, and Monika Treut". *Paragraph*, Volume 22 (3). Edinburgh University Press: 228-247.



Infancias disidentes: la representación de una niñez en *Fuego de Marzo* de Eduardo Mendicutti

Ruiz, María Julia

UNL

july_77@hotmail.com

Una introducción

La obra del escritor español Eduardo Mendicutti (1948) ha tomado, en los últimos años, un lugar de relevancia y prestigio dentro de las narrativas españolas contemporáneas. Asentándose como “literatura” y no como parte de un subgénero dentro de ella, las “etiquetas” que han rotulado su obra (Literatura gay, literatura *queer*, literatura de los márgenes) comenzaron a desprenderse poco a poco, permitiendo a los lectores la intromisión en un mundo donde lo hegemónico se desplaza a los bordes y lo contra-hegemónico se centraliza. De esta manera, no estamos leyendo literatura panfletaria y militante, sino una visión particular del mundo. Y al fin de cuentas ¿no es acaso esa visión particular del mundo lo que caracteriza a todos los textos de la literatura?

Facundo Saxe, atento lector de la obra mendicutiana, nos propone en su artículo “Identidad literaria e identidad sexual: la diversidad como proyecto de escritura en la narrativa de Eduardo Mendicutti” una visión panorámica de los principales planteos a abordar en estos textos. Uno de ellos es, precisamente, la apuesta por la pluralidad: apuesta que desmantela las ficciones acerca de la construcción de una identidad gay colectiva. En los textos mendicutianos encontramos una diversidad dentro de la diversidad: niños, ancianos, adolescentes, adultos, travestis, transexuales; todos ellos operan como manifestaciones de esa pluralidad encarnada en un simulacro de “igualdad”. Saxe menciona: “Mendicutti nos exhibe modelos e identidades ausentes de la literatura española canónica y da vida a una visión de diversidad del colectivo



gay, pintando las diferencias heterogéneas de un grupo muy amplio de identidades diferentes”.

Poco a poco todo se abandona.

Y todo regresa, poco a poco, enfermizo y tenaz.

¿Quién lo dice?

Infancias vividas, infancias narradas:

La memoria y la identidad en la construcción de un discurso particular

En el presente trabajo nos interesa realizar un abordaje sobre uno de los sujetos que constituyen esta diversidad dentro de la diversidad; la representación de “una” infancia particular. Esa infancia podemos definirla, desde las palabras de Eduardo Bustelo en su texto *El recreo de la infancia: argumentos para otro comienzo*, como

(...) una etapa en la cual la subjetividad –concebida no sólo como marca identitaria sino también como forma de pertenencia social- se expande. Hablo de subjetividad y no de un sujeto individual y privatizado. Se trata de una construcción basada principalmente en el autoaprendizaje, en la que la conciencia de sí, la intersubjetividad y su proyección social emergen hasta convertirnos en personas. Es decir que esa expansión se produce con otros y, simultáneamente, contra ellos (...). (2011: 3-4)

Antes de adentrarnos puntualmente en el libro de relatos *Fuego de Marzo*, recuperamos brevemente la novela que, creemos, inicia la travesía del sujeto que protagoniza nuestro volumen de cuentos. La iniciática novela *El palomo cojo* narra el devenir de un niño que pasa una temporada en la casa de sus abuelos. Este transcurrir es contado por un sujeto adulto que evoca aquel tiempo pasado, resignificando los espacios en blanco y dándole nuevos sentidos e interpretaciones.



En otra oportunidad nos hemos dedicado al análisis puntual de esta novela, adentrándonos en las representaciones familiares que el sujeto construye para constituirse en una identidad centralizada y disidente. La evocación funciona, en este como en tantos otros textos, como activador de la memoria: factor decisivo en la recuperación de un pasado que se revisita y que le dice al sujeto quién es en verdad.

Mariana Genoud de Fourcade y Gladis Granata de Egües en su libro *Escrituras del yo y la memoria* proponen que

La memoria es la base de nuestra identidad individual y colectiva. El hombre se busca a sí mismo desde tiempos remotos; la literatura es un espacio privilegiado en esta búsqueda, allí le es posible reencontrarse con su imagen y su pasado o reinventarse cada día con los retazos de sus recuerdos (...) El rostro definitivo, el verdadero, es muchas veces inasible, pero el hombre no cesa en la lucha por evocar y aprehender estéticamente lo que el paso del tiempo le arrebató. (2009: 13)

Tomando en cuenta esta posición, nos adentraremos en el análisis de una infancia particular, la que recuerda un adulto treinta años más tarde, lo que rescata del olvido, o lo que cree rescatar.

Sin embargo aquel tiempo vive, respira, se desangra muy despacio,
como esperando que yo vaya a recogerlo.

¿Quién lo dice?

No sólo nos han servido en este estudio las miradas sociológicas o de la crítica literaria acerca de la memoria como factor fundamental en la construcción de identidades (Arfuch, Sarlo, Scarano, entre otros). También nos hemos acercado a la psicología, de la mano de Sigmund Freud, para intentar comprender algunos procesos mentales que se ejercen en la infancia en relación con la memoria y la narración. Freud plantea en su artículo “Recuerdos de infancia y recuerdos encubridores” extraído de *Psicopatología de la vida cotidiana* la siguiente problemática

(...) he podido demostrar la naturaleza tendenciosa de nuestro recordar. Partí de un hecho llamativo: entre los más tempranos recuerdos de infancia de una



persona, a menudo parecen haberse conservado los indiferentes y accesorios, en tanto que en la memoria del adulto no se encuentra huella alguna de impresiones importantes, muy intensas y plenas de afecto (...) Los recuerdos indiferentes de la infancia deben su existencia a un proceso de desplazamiento (descentramiento); son el sustituto, en la reproducción [mnémica], de otras impresiones de efectiva sustantividad cuyo recuerdo se puede desarrollar a partir de ellos por medio de un análisis psíquico, pero cuya reproducción directa está estorbada por una resistencia. Puesto que deben su conservación, no a su contenido propio, sino a un vínculo asociativo de su contenido con otro, reprimido, tienen fundados títulos al nombre de "recuerdos encubridores". (2006: 48)

Freud propone que la memoria, mecanismo de control selectivo, no es el único factor que juega en estos 'recuerdos de infancia': propone, a su vez, la modificación de esos recuerdos desde las vivencias que el sujeto ha transitado. De esta manera, los recuerdos funcionan como entes maleables y manipulables, pero nunca a nivel conciente: el sujeto deforma aquello que realmente ha sucedido, lo borrona y modifica desde la resignificación que le permite su vivenciar posterior a ese recuerdo. Freud dice

Pronto se descubren los motivos que vuelven comprensible la desfiguración y el desplazamiento de lo vivenciado, pero también prueba que la causa de estas equivocaciones del recuerdo no puede ser una simple infidelidad de la memoria. Intensos poderes de la vida posterior han modelado la capacidad de recordar las vivencias infantiles, probablemente los mismos poderes en virtud de los cuales todos nosotros nos hemos enajenado tanto de la posibilidad de inteligir nuestra niñez. (2006: 51)

Con estas consideraciones podemos volver a pensar a *Fuego de marzo* como un texto que, precisamente, evoca aquellos 'recuerdos de infancia' o 'recuerdos encubridores' y les presta un nuevo significado. Se desplazan las imágenes borrosas, confusas, y nos acercamos al deslumbramiento, al develamiento de una 'infancia disidente'.

Han pasado treinta años. Un viento largo de poniente remueve las cenizas
y aun palpita aquel tiempo, terrible y piadoso como el fuego de marzo.

¿Quién lo dice?



Andamios de lectura: un abismo en construcción

El palomo cojo y *Fuego de marzo* constituyen, a nuestro entender, una suerte de díptico que propone, como proyecto de escritura, la evolución de un niño hacia su verdadera identidad. Ambos textos trabajan con la evocación y los recuerdos de infancia resignificados por una mirada adulta que ha vivenciado muchas experiencias; las mismas que le permiten ejercer la interpretación sobre su propia narración.

En el comienzo de *Fuego de marzo* encontramos la siguiente cita que define, a su manera, el proyecto final de toda escritura

Nada de aquel paisaje existe. La ciudad ha cambiado. Incluso yo mismo soy ya incapaz de reconocerme. Sin embargo aquel tiempo vive, respira, se desangra muy despacio, como esperando que yo vaya a recogerlo. (...) Está próximo el invierno y se agrava este dolor tan hondo de irse alejando de uno mismo. Vana es la penitencia del regreso, baldío el empeño de sernos fieles. (2005: 16-17)

Aquel tiempo lejano y perdido se acerca y se manifiesta, 'como esperando que yo vaya a recogerlo': la infancia se desprende del discurso y se manifiesta con toda su potencia.

Todo comienza en el final de *El palomo cojo*, cuando el niño recibe una especie de 'maldición' de La Mary, la criada que trabaja en la casa de los abuelos.

La Mary me miró como si quisiera envenenarme y me dijo: -Chivato, malasangre, maricón. Así te zurzan el ojo del culo con una sogá embardunada de alquitrán. Y que se te encaje en las tripas un retortijón que te las deje como el escobón de desatascar el vater (...) Y que por la leche que mamé, niño, pichapuerca, no encuentres en tu vida ni una sola gachí que te ponga duro el bienmesabe, que con las hembras se te quede lacio como una bicha en invierno, y que hasta con los hombres se te ponga chiquitujo, seco y pellejón (...) por culpa de aquella maldición yo me puse a pensar que estaba averiado para siempre. (1991: 227)

La presente "maldición" también ha sido recuperada en el trabajo anterior, porque creemos que la misma fuerza perlocutiva con que la Mary la pronuncia, se traslada al niño, convenciéndolo de que aquellas palabras lo acompañarían para siempre. Esa 'avería' que sufre el niño en el final del texto se traslada al comienzo de



Fuego de marzo, en el cuento “La tórtola” –claro ejemplo intertextual con *El palomo cojo*- donde tímidamente se manifiesta una ‘sensibilidad’ diferente, origen y razón de una infancia disidente:

Muchas veces la tórtola se desangraba malherida, pero aun respiraba cuando yo la cogía del suelo, espantando a los perros, y volvía con ella muy despacio a donde estaban los cazadores. Yo notaba un nudo en la garganta y un escozor en los ojos y le decía a mi padre: -Está viva. Y mi padre decía siempre: -Tírala fuerte contra el suelo. Todos decían que era lo mejor para la tórtola, pero yo nunca supe hacerlo. Mi padre tenía que arrancármela de las manos y luego la estrellaba con mucha habilidad contra el suelo con un golpe seco y entonces yo dejaba que los perros nerviosos la recogiesen. (2005: 15-16)

El libro de relatos sigue con el texto “Los parecidos”: desde el título mismo se problematiza la diferencia, operando como metáfora funcional que pone de manifiesto la evolución de este niño hacia su identidad. En este relato, los niños juegan a encontrarle parecidos a los hombres que ingresan al prostíbulo: de esta forma, ellos mismos elaboran un trabajo metafórico sobre la realidad y la ficción, una paradoja que no termina de resolverse en el cuento. Un hombre que ingresa en el prostíbulo es parecido al cura del pueblo, otro es igual al padre del protagonista, otro es igual a Medinilla –el niño a quien nadie le gana jugando ‘a los parecidos’-. Pero ningún hombre que entre en la casa de mujeres puede ser parecido a nuestro protagonista: marca identitaria de una disidencia que evoluciona en la narración, que se manifiesta cada vez con mayor potencia, que se inscribe en el final de este relato de la siguiente manera:

Hacía tanto frío que a lo mejor no volvíamos a las dunas hasta la primavera, y hasta entonces no volveríamos a ver a los hombres que entraban en El Ancla y se parecían a todo el mundo, y cuando entré en casa estaba triste y asustado y me daba coraje que tuviera ganas de echarme a llorar (...) [Y no sabía] si era yo el que tenía la culpa de ser diferente a todos, de no parecerme a nadie. Porque ninguno de aquellos hombres que iban a El Ancla para estar con mujeres se parecía a mí. (2005: 30)

Continuamos nuestro recorrido de lectura –recortado por la extensión, pero que se continúa en trabajos anteriores y posteriores- con el relato “Carne de penal”. El mismo sigue en el proceso evolutivo de nuestro sujeto hacia su identidad, con la voz



del narrador adulto que evoca aquel invierno en las vías del tren, cuando con su niñera 'la Charo' le mostraban los muslos al preso asomado en la ventana del Penal.

Por eso quería ella tener un novio preso, para que un preso joven y guapo no se muriese de desesperación, y yo le dije que no se lo contase a nadie pero que **a lo mejor** yo también podía tener un novio preso, porque en el Penal del Puerto no había presas, y así conseguíamos que la desesperación no matase a dos presos jóvenes y guapos (...) y la Charo aceptó que ella y yo tuviésemos el mismo novio. (2005: 80)

En este relato se problematiza una relación triádica que será recuperada y llevada hasta la culminación en el relato que da nombre al volumen, "Fuego de marzo". El preso Eusebio, la Charo y este niño (siempre sin nombre) conforman un triángulo amoroso del cual el niño es excluido, finalmente, en el acto sexual, pero no obstante forma parte en el proceso de seducción:

Y entonces me acordé del grito que pegó La Charo -¡Niño, ¿qué estás haciendo con el pantalón?! Y es que yo me estaba subiendo los pernils del pantalón para que también a mí el preso, desde la ventana, me viese los muslos. Porque si el preso era novio de los dos, querría vernos los muslos a los dos, y la Charo tuvo que decir que sí, que eso era verdad, aunque lo dijo a regañadientes. (2005: 84)

Recuperamos un recuerdo encubridor, a decir de Freud: el adulto recupera un recuerdo que tenía asimilado, una sensación que, en su actualidad y para nuestros ojos lectores, cobra un nuevo sentido del que tenía en la infancia

Yo llevaba todavía pantalón corto, unos pantalones que me llegaban un poco más debajo de las rodillas (...) la Charo podía subirse la falda más de lo que yo podía subirme los pantalones, y a lo mejor por eso pasó lo que pasó (...) la Charo pasaba más frío que yo por el preso, y seguro que el preso se daba cuenta y le estaba más agradecido a la Charo que a mí, porque ella le ofrecía más que yo. (2005: 86-87)

Ese recuerdo de un pensamiento infantil se resignifica en la actualidad de este adulto que evoca: el adulto sabe que 'pasó lo que pasó' porque el preso estaba marcado por la heteronormatividad, porque su objeto de deseo no se dirigía hacia él



sino hacia la Charo, con sus muslos y su figura de mujer. No obstante, en ese momento de su infancia, el niño interpreta las palabras de Eusebio (“estás muy flaco, tienes que comer más”) con un dejo de esperanza que terminan llevándolo a seguir su camino para hallar la verdadera identidad.

Yo volví mi cama casi sin darme cuenta, casi sin pensarlo, porque sólo pensaba en comer bien y engordar para cuando Eusebio volviese y, si no volvía, para que, cuando de nuevo llegase el invierno y fuera otra vez con la Charo a la vía del tren mis muslos estuvieran gorditos como los de la Charo y le gustasen al preso que se asomara a la ventana del lavadero del penal. (2005: 104)

Culmina nuestro recorrido de lectura con el relato final “Fuego de marzo”; relato que podría considerarse como una secuela de “Carne de penal” por plantear la continuación de este triángulo amoroso, ahora integrado por nuevos sujetos, pero manteniendo las relaciones entre ellos, llevándolas en este caso, a la consumación del acto sexual. El presente cuento pone de manifiesto nuevamente la idea de la “maldición”, aquella arrojada por La Mary en *El palomo cojo*, pero esta vez resignificada en “infección”.

Ésta se traduce en la mano del arropiero, personaje aborrecible en el pueblo, que se acerca a nuestro niño y le roza los labios: este contacto terminará de establecer, para siempre, la disidencia de la infancia de nuestro personaje con el resto de los niños. Cuando sus amigos lo ven cerca del arropiero –éste último con su bragueta baja- comienzan a esparcir el rumor de que nuestro sujeto está infectado: característica que lo acompañará hasta el final del texto.

(...) yo no tenía amigos porque los amigos que había tenido empezaron un día a decir que yo estaba infectado. Cuando se lo dije a Rosa –porque me había preguntado que por qué estaba tan solo, sin amigos- ella me preguntó que de qué estaba infectado y yo le dije que no sabía, pero sí que lo sabía (...). (2005: 138)

Cuando este niño puede verbalizar el por qué de la infección, cuando finalmente se anima a narrarlo, Yoni –el personaje masculino de la tríada- se acerca para besarle “igual que besaba a Rosa”, y de esta manera se concluye en el acto sexual consumado entre tres, “como si los tres fuésemos novios”: acto que concluye



con el fantasma de la infección y la disidencia de una infancia que se consume como el *Fuego de marzo*:

Rosa gimió y yo tuve un escalofrío y Yoni jadeaba como si se le hubiera hinchado el corazón, y yo me abracé con todas mis fuerzas a Yoni y a Rosa y miré por encima del hombro de Yoni y entonces los vi: en la ventana, pegados al cristal, brillantes, doloridos, estaban los ojos azules del arropiero (160)

El sujeto recuerda el incendio donde, según los rumores del pueblo, se quemó el arropiero, incendio donde se quemó su último dejo de una infancia igual a las demás. Después de treinta años, ya en su madurez, con una voz y una identidad propia para narrar y recordar, vuelve sobre aquel fuego de marzo “terrible y piadoso” donde dejó la inocencia de una infancia que se sabía disidente, una infancia que se construyó como diferente. Vuelve sobre sus recuerdos encubridores para poner luz sobre las llamas, para poner luz sobre las palabras. Vuelve, intentando sacar en limpio de aquella memoria un recuerdo que no lo traicione, aunque sabe que “sin embargo, los recuerdos siempre juegan en contra de nosotros” (2005: 59). Quizás, este exorcismo de la memoria que es la narración, aunque le otorgue la identidad, le robe la infancia para siempre.

Bibliografía

Bustelo, Eduardo (2011) [2007]. *El recreo de la infancia: argumentos para otro comienzo*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.

Freud, Sigmund (2006) [1901]. “Recuerdos de infancia y recuerdos encubridores”, en *Obras Completas Volumen 6: Psicopatología de la vida cotidiana*. Buenos Aires. Amorrortu Editores.

Genoud de Fourcade, Mariana y Granata de Egües, Gladis (2009). *Escrituras del yo y de la memoria*. Mendoza. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Mendicutti, Eduardo (1991). *El palomo cojo*. Barcelona. Tusquets Editores.

Mendicutti, Eduardo (2005) [1995]. *Fuego de Marzo*. Barcelona: Tusquets Editores.

Ruiz, María Julia (2011). “Palabras de familia: construcciones y representaciones familiares en el universo de Eduardo Mendicutti”. Publicación pendiente en Actas del II Congreso Internacional de Literatura y Cultura Españolas Contemporáneas. Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata.



Saxe, Facundo Nazareno (2008). "Identidad literaria e identidad sexual: la diversidad como proyecto de escritura en la obra de Eduardo Mendicutti". Actas del I Congreso Internacional de Literatura y Cultura Españolas Contemporáneas. Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata. Versión. Disponible en: <http://congresoespanyola.fahce.unlp.edu.ar/i-congreso/.../SaxeFacundo.pdf>. Acceso: 12 de abril de 2012.



**EL MOVIMIENTO DE DISIDENCIA SEXUAL EN MÉXICO:
UN PANORAMA GENERAL DESDE EL ACTIVISMO, LAS INSTANCIAS
SOCIALES Y EL GOBIERNO.**

Héctor Miguel Salinas Hernández

Programa de Estudios en Disidencia Sexual / UNAM

hmsalinas@prodigy.net.mx

Presentación

La ponencia se propone brindar un panorama de lo que es el Movimiento de Disidencia Sexual mexicano a lo largo de sus cuarenta años de existencia, a través de una periodización por décadas que, a partir de su particular contexto, expliquen las luchas de los activismos por la búsqueda de sus derechos, la relación que establecieron con las organizaciones sociales y la respuesta gubernamental hacia sus demandas. Particularmente, la ponencia se propone centrarse en el análisis del momento actual del Movimiento de Disidencia Sexual mexicano, para revisar las características particulares de su dinámica social, política y cultural, y presentar algunas de las conquistas de derechos, como el matrimonio universal en la ciudad de México, en relación a las coyunturas sociales y políticas de México.

Palabras Clave

Disidencia sexual, identidades, movimiento social, políticas públicas.

Proemio

Hablar de disidencia sexual es acercarse a un tema aún tabú para amplios sectores de la población mexicana, a pesar de la emergencia de una serie de movimientos sociales basados en el sujeto, también conocidos como “nuevos movimientos sociales” (Melucci, 1986 y 1991) como el feminista, el poder negro, el chicano, entre otros,



surgidos a partir de la década de los años sesenta del siglo XX, y a pesar también de los procesos de globalización que han ampliado la presencia pública de una serie de actores sociales antes relegados al ámbito privado.

Lo que se conoce genéricamente como movimiento LGBTTTI (Lésbico, Gay, Bisexual, Travestí, Transgénero, Transexual e Intersexual) no es más que la suma de una serie de movimientos sociales que confluyen estratégicamente en una serie de acciones y demandas más o menos conexas y organizadas a partir de sus intereses comunes (Melucci, 1991); se trata de una serie de movimientos con características y demandas propias, agendas específicas y actores concretos, aunque unidos en demandas centrales como la creación de programas y políticas públicas destinadas a la salud pública, la inclusión social, la no discriminación.

Por ello, y para facilitar el uso de los términos, en este trabajo se abordará a dicho movimiento como Movimiento de Disidencia Sexual, MDS, bajo dos consideraciones: 1) el término es más operativo y práctico y, 2) refleja un planteamiento político que se reivindica fuera del ámbito de la heterosexualidad impuesta como norma social. Es decir, entiendo por disidencia sexual a la existencia de identidades sexo-genéricas y prácticas sexuales fuera de la heterosexualidad, y en consecuencia, al MDS como la reivindicación política y pública de actores sociales organizados para tal efecto (Salinas, 2008)

Sin duda, el MDS es un movimiento basado en las identidades, a las que entiendo aquí como una característica que nos distingue de los demás, como una forma de comunicación con otros, que sólo puede darse en la interacción social y que se auto-construye y es construida por los otros, es decir, la entiendo junto con Giménez como una voluntad de distinguibilidad, demarcación y autonomía, como una construcción social y una situación relacional (Giménez, 2002)

Antecedentes

Los fenómenos que dan origen a los llamados nuevos movimientos sociales tienen una naturaleza más simbólica, menos concreta y por ende, más difícil de precisar que los movimientos sociales tradicionales, pues aluden a identidades no reconocidas hasta su surgimiento en el campo del espacio público. Por estas razones, en México no existe un antecedente de organización importante que apunte a la existencia de un Movimiento de Disidencia Sexual (MDS) previo a los años setenta, tampoco es posible detectar uno o varios hechos concretos, considerados como “disparadores”, con los cuales pueda iniciarse una historia concreta del movimiento.



Internacionales

En el plano internacional, algunos países europeos cuentan con antecedentes de organización en torno a demandas de diversidad sexual previa a las décadas de los años sesentas y setentas del siglo XX, incluso desde el siglo XIX. Algunos autores (Nicolás, 1995; Fratti, 1994) dan cuenta de parte de la historia de organización de disidencia sexual en Europa.

En Alemania, por ejemplo, desde 1860 se había iniciado el interés científico en la discusión sobre el comportamiento homosexual. El más importante escrito al respecto fue el de Karl Heinrich Ulrichs, quien en 1864 escribió los “Estudios Sociales y Jurídicos sobre el Enigma del Amor entre Hombres”. En esta misma época fue publicado en Leipzig un estudio de Magnus Hirschfeld sobre la homosexualidad. En mayo de 1897, Hirschfeld fundó con algunos amigos el Comité Humanitario Científico, organización que tuvo por objeto la emancipación de los homosexuales”. En julio de 1919 se fundó el Instituto de Ciencia Sexual, destinado a ser un centro de investigación sexual y de liberación homosexual coordinado por el propio Hirschfeld

Otro ejemplo lo constituye el caso de Inglaterra, donde los actos homosexuales entre hombres fueron castigados con pena capital hasta 1861, año en que fue aprobada la *Criminal Law Amendment Act* (Decretos de Reforma de Ley Criminal), que consideró a todas las actividades sexuales entre hombres como actos de “indecencia grave”, para ser castigadas con penas de hasta dos años de trabajos forzados en la prisión. Esta legislación generó una nueva conciencia homosexual en Inglaterra, cuyos primeros movimientos a favor de los derechos homosexuales se apoyaron en una continua lucha de cuestionamiento hacia la sexualidad, impulsada fundamentalmente por Edward Carpenter y Havelock Ellis, quienes en 1914, fundaron la *British Society for the Study of Sex Psychology* (Sociedad Británica para el Estudio de la Psicología Sexual) que realizó actividades propagandísticas y educativas, incluida la creación de un subcomité dedicado a la cuestión homosexual, mismo que publicó diversos.

Un ejemplo más es Francia, donde alrededor de la revista *Arcadie*, dirigida por A. Baudry existió un movimiento homosexual con el objetivo común de suprimir las discriminaciones frente a los homosexuales. En 1957 se fundó el *Club Arcadie*, que realizó reuniones semanales de integración.

Sin embargo, el antecedente internacional más significativo, por su cercanía espacial y temporal con el movimiento de la diversidad sexual (MDS) mexicano, lo representa la movilización en el bar *Stonewell Inn*, en Christopher Street, en la zona



conocida como el *Village*, en pleno corazón de *Manhattan*, Nueva York, en los Estados Unidos, que es el acontecimiento gay emblemático por excelencia.

La noche del 27 de junio de 1969 dentro del bar se desarrollaban las actividades normales, sin embargo, la policía irrumpió de manera sorpresiva argumentando que el bar violaba las disposiciones que en materia de venta de licores regían en el Estado de Nueva York. La irrupción sorpresiva de la policía, fue frontalmente rechazada. Los asistentes se enfrentaron violentamente a la policía durante varias horas y trasladaron la refriega a la calle. La consecuencia fue la creación de varias organizaciones y la sistematización de una serie de demandas directamente relacionadas con lo acontecido en esa noche de junio de 1969.

Lo ocurrido en el *Stonewell Inn* aquella ocasión, significó de manera directa el inicio del movimiento gay contemporáneo de los Estados Unidos, pero también significó una enorme influencia para el surgimiento de otros movimientos en otros países, que vieron en la rebelión neoyorkina un símbolo de insubordinación muy acorde con un estado de ánimo personal y colectivo de la época, tendiente al cambio y la renovación.

Nacionales

En México las primeras organizaciones de homosexuales surgen a la luz de lo ocurrido en 1971 en la tienda departamental *Sears*, donde un trabajador fue despedido por supuesta conducta homosexual. Este hecho provocó la reunión de ciertos intelectuales, artistas y estudiantes, principalmente ligados a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, para discutir en torno a posibles acciones de respuesta frente a lo que consideraron un acto de homofobia. Aunque el boicot público a través de volantes y carteles que habían establecido como respuesta inmediata no pudo llevarse a cabo, fue un excelente pretexto para que los participantes se conformaran como un grupo de reflexión de la cuestión homosexual.

Varios grupos similares surgieron posteriormente, promovidos y apoyados por algunos intelectuales como Nancy Cárdenas y Carlos Monsiváis, quienes en agosto de 1971 convocaron a su alrededor a un núcleo de gays y lesbianas para organizarse con base en su preferencia sexual. Los integrantes de aquel grupo (al que se conoció popularmente como “el gay”, por la influencia que tenía en el grupo el *Gay Liberation Front* de Londres) discutieron sobre lo que significaba para ellos ser gay o lesbiana en un país de rancia tradición machista y homofóbica (Revista del Otro Lado, 1993:18-19).



Al inicio, la convocatoria a integrarse a las reuniones de discusión se hacía de manera clandestina, a través de invitaciones orales entre amigos y a través de ciertos volantes de circulación muy restringida. En esas reuniones se fundó el Frente de Liberación Homosexual (FLH), que fue la organización pionera en México y donde participaron varios de los militantes que fundarían después otras organizaciones. El FLH se disolvió tan solo un año después de haberse constituido, pero varios de sus integrantes continuaron trabajando de manera más o menos coordinada.

En 1974 un grupo de trabajo terapéutico dirigido por el terapeuta Antonio Cue, se organizó bajo el nombre de SEX-POL como un grupo de reflexión respecto a la sexualidad y la política. Aunque de corta vida, SEX-POL fue escuela de muchos activistas de futuras organizaciones.

El movimiento lésbico en México, por su parte, tiene como antecedente la labor de sus iniciadoras en el movimiento feminista heterosexual de principios de los años setenta, que alcanzó su mayor nivel organizativo en la Coalición Nacional de Mujeres. Ante la imposibilidad de encontrar un apoyo a sus demandas dentro del movimiento feminista, un grupo de mujeres lesbianas se planteó la posibilidad de crear una nueva organización con bases evidentemente feministas, pero con un fuerte componente lésbico; a mediados de la década surge el grupo Ácratas, y en 1977 surge el grupo Lesbos, cuya membresía se conformó con cerca de 30 personas, de las cuales 18 aproximadamente realizaban un trabajo permanente (Salinas, 2008)

No es sin embargo hasta 1978 que homosexuales y lesbianas, en un esfuerzo conjunto, deciden manifestarse públicamente. Así, la primera aparición pública del movimiento se da en el aniversario de la Revolución Cubana en julio de 1978. Los primeros en salir a la calle son algunos integrantes del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria, grupo que reciente creación, que tenía como antecedente inmediato el Frente de Liberación Homosexual organizado desde principios de la década luego de la campaña contra Sears. El FHAR se constituyó como el grupo gay por excelencia, aunque su trascendencia inició sólo a partir de su unión en términos programáticos con otros grupos y organizaciones.

De acuerdo con protagonistas e historiadores, el movimiento lésbico-gay en México tiene sus momentos estelares cuando se logran poner de acuerdo para el trabajo tres grandes organizaciones: el FHAR, con grupos de homosexuales; Lambda, como un grupo mixto; y OIKABETH, de lesbianas exclusivamente. Esta época se inicia a mediados del año de 1978, llega a su clímax en 1980, comienza su debacle en 1981, misma que se profundiza en el año de 1982, y se extermina en 1984.



El Movimiento de Disidencia Sexual en México

Algunas características

El MDS ha tenido como característica a lo largo de su historia, establecer en mayor o menor medida, una oposición a la autoridad organizada, tanto gubernamental como social. En tal sentido es importante considerar aquí lo que apunta Juan Manuel Guillén (1994) en el sentido de que la idea de que la autoridad está para satisfacer las necesidades de los gobernados no se pierde del todo con el surgimiento de los “nuevos” movimientos sociales, por lo que para ellos, una parte importante del “otros” lo constituye el gobierno y sus instituciones. En el caso del MDS, otra parte del “otros” lo representan las instituciones de la sociedad, como la familia nuclear, el matrimonio, el machismo, pues no hay que olvidar el gran contenido contracultural que le caracteriza.

Esta oposición le ha permitido “reformular los campos de conflicto social (para) redefinir el espacio colectivo de ‘nosotros’ frente al de los ‘otros’” (Bolos, 1995:21). Este planteamiento del nosotros-otros es un proceso en el que se crean identidades colectivas diferentes a las existentes previamente con base en la existencia de valores y creencias compartidas en lo general con el resto del “nosotros”, y que diferencian a éste del “otros” para cuestionar su legitimidad y proponer alternativas.

El MDS ha intentado generar una identidad sexual distinta a la heterosexual con el objeto de conseguir la ciudadanía de sus integrantes. Lo que se conserva en el centro de la identidad colectiva del MDS, y que es además un aspecto que lo equipara como movimiento social de nuevo tipo es un conflicto por recursos simbólicos que se consideran en juego, relacionados con “el respeto absoluto a la persona, la defensa de las más altas cotas de libertad para cada individuo, que empieza con la garantía de unos derechos y que se extiende al rechazo de todas aquellas acciones o situaciones que puedan limitarla” (Guillén, 1994:68).

El sentido antagonista de esta construcción social, es que mientras “el sistema, que multiplica las comunicaciones y vive de ellas, conoce solo dos modos de comunicar: la identificación, es decir, la integración en los códigos dominantes, y la fusión con un poder que niega la diversidad” (Melucci, 1986:171), el MDS propone una forma alternativa de comunicación que conserve la diferencia, donde la diferencia se transforma en poder.



El mensaje del MDS hacia la sociedad, “de índole simbólico y de naturaleza antagónica” (Melucci, 1986:179) alude a tres modelos de acción comunicativa: la profecía, donde lo posible es ya real en la experiencia de los emisores, (debido a su identidad personal); la paradoja, donde la arbitrariedad del código dominante aparece a través de su impugnación; y la representación, donde se separan los códigos de los contenidos que habitualmente los ocultan (Melucci, 1986:179).

Periodización

En los años setenta la conformación de las organizaciones del movimiento se caracterizó por tratarse de grupos con un alto grado de politización, conformado por clases medias ilustradas (sobre todo en sus cuerpos dirigentes), impregnados de un espíritu de libertad y deseos de participar en los asuntos públicos, propio de la época. Ésta última característica le hizo contener en su programa reivindicaciones estrictamente relacionadas con sus derechos fundamentales. Se trata aquí de la confluencia y trabajo conjunto de dos identidades básicamente: gays y lesbianas.

La década de los ochenta sorprendió al incipiente movimiento con una enfermedad de tremendas consecuencias para sus integrantes, principalmente gays, con la que la humanidad tendría que aprender a convivir por muchos años. En efecto, la pandemia del SIDA propició cambios muy importantes no solo en la composición de las organizaciones que conformaron al movimiento, sino también y de manera muy notoria en las demandas, preocupaciones y ocupaciones del movimiento.

Así, encontramos que para la década de los años ochenta las organizaciones vieron minada su membresía por la muerte de muchos de sus integrantes y el retiro de otros, sitio que fue ocupado por voluntarios de distintas procedencias y no necesariamente comprometidos con las reivindicaciones político-sexuales (muchos de estos voluntarios fueron mujeres y hombres heterosexuales), sino más bien comprometidos por solidaridad humanitaria frente al problema de la pandemia. Los integrantes originarios que se mantuvieron, vieron cambiar sus prioridades y demandas de tipo reivindicativo de derechos humanos (derecho a la diferencia) a demandas relacionadas con la atención médica, la investigación científica de la pandemia y las respuestas gubernamentales en el sentido de la salud pública.



PERIODO	ORGANIZACIONES	ACTORES	DEMANDAS
Años setenta 1971-1978	Principalmente clandestinas, se encuentran en etapa de conformación y articulación.	Principalmente se trata de gays y lesbianas de clase media ilustrada.	Incorporación a los espacios públicos; reconocimiento a la diversidad; derecho a la diferencia.
1978-1981	Se consolidan en aspectos organizativos; se muestran en actos públicos; dan inicio a relaciones con organismos gubernamentales y se incorporan a la vida pública y social.	idem	Idem
Años ochenta 1982-1991	Se ven mermadas por la pandemia del SIDA, disminuye su membresía; muchas organizaciones desaparecen o cambian su actividad preponderante; se incorporan voluntarios heterosexuales.	Se trata de gays afectados por la pandemia del VIH/SIDA y grupos sociales circundantes.	Respuesta gubernamental a la pandemia del SIDA enfocada con criterios de salud pública.
Años noventa 1992-2000	Etapa de abandono en sus bases; cambio de liderazgos; aparecen nuevas organizaciones producto de divisiones de las anteriores ampliación de objetivos en los que se incluyen los de tipo social como los de tipo médico; se inician muchas y muy variadas iniciativas de tipo organizacional, cultural, social, político, económico, público.	Los actores se diversifican hasta conformar un abanico muy amplio de posibilidades: gays, lesbianas, travestís, transgéneros, bisexuales; y toda una amplia gama de formas comportamentales.	Acceso universal a medicamentos anti-retrovirales; incorporación de pleno derecho a la vida ciudadana; reconocimiento a las distintas formas de la diversidad sexual; normalización del hecho lésbico y homosexual con todas sus variantes.
Nuevo siglo 2000-2011	Se consolidan varios esfuerzos iniciados en los años noventa.	idem	Idem.

Fuente: Creación del autor



Para los años noventa, las características del movimiento volvieron a cambiar. La aparición de fármacos y terapias de cóctel que han generado un cambio radical en la enfermedad, transformándola de incurable y mortal a incurable pero tratable (podría decirse crónica), ha generado dos cambios fundamentales: por un lado la “recuperación” y actualización de varias de las demandas iniciales, es decir, aquellas relacionadas con los derechos civiles, sociales y políticos, como las sociedades de convivencia, los espacios de convivencia pública, etcétera; por otro, la diversificación de la disidencia en un sinnúmero de posibilidades con múltiples variables comportamentales, entre las que destacan los leathers, los osos, los travestis, transgéneros, y muchos otros. Para contemplarlo de manera más gráfica véase el siguiente cuadro.

En los 40 años de labor del MDS analizados en el presente trabajo (1971-2011), la relación de éste con las organizaciones y actores gubernamentales y sociales ha sido accidentada. En los años setenta declarar la propia homosexualidad era una hazaña de valientes que pocos se atrevían a realizar. En el marco de una sociedad controlada por un sistema político-jurídico-ideológico totalitario, controlador de la vida pública y privada en todas sus manifestaciones, la disidencia de cualquier tipo se pagaba cara. El precio por declararse homosexual o lesbiana era el ostracismo, el desprecio social y la marginación en todos los ámbitos.

Las primeras formas de organización de los actores de la disidencia sexual no escapaban a esa realidad. La clandestinidad, la excesiva cautela y el miedo forman parte de su labor cotidiana. De hecho una gran división se genera entre sus integrantes por la disyuntiva de hacer o no pública la organización, en 1978, a propósito de las celebraciones por el aniversario de la matanza de Tlatelolco.

Las respuestas de parte de las organizaciones de control tradicional apuntan en el mismo sentido: los medios de comunicación acusan al movimiento de estar influenciado de las peores modas extranjeras; la Iglesia Católica condena como *anti natura* a cualquier tipo de sexualidad no ejercida entre hombre y mujer, que no tenga fines procreativos y que se dé fuera del matrimonio; la familia reprime cualquier manifestación de adhesión o simpatía (ni hablar de militancia) hacia el movimiento.

Por su parte, las instituciones gubernamentales encargadas de la seguridad social endurecen las medidas de fuerza en contra de gays y lesbianas, a través de las *razzias*, detenciones forzadas, invasión en propiedad ajena, conculcación de derechos elementales. En un régimen político donde la voluntad del presidente era ley suprema y donde la democracia se vivía solo de manera formal, donde el ejercicio de los más



elementales derechos era una simulación, la disidencia sexual no tenía cabida. El gobierno así, pudo reprimir y controlar a gays y lesbianas no solo a través de la fuerza, sino a través de una ideología conservadora que permeaba a la sociedad mexicana en aquellos años.

Es decir, en un país sin democracia no puede haber disidencia, ni relaciones sanas entre ciudadanos y un gobierno electo realmente por el pueblo y sostenido en el poder de manera legítima por sus electores. La relación del MDS con las instituciones de gobierno en el México de los años setenta se circunscribió a unas cuantas reuniones de trabajo con las instituciones represoras del Estado, con las cuales no siempre pudieron surgir acuerdos.

Las demás instituciones gubernamentales jamás tuvieron o permitieron acercamientos con el MDS, sin duda alguna porque el tipo de demandas que el movimiento enarbolaba no tenía relación posible con instituciones burocráticas, corporativistas y clientelares, cuya agenda (utilizando un término poco útil para analizar la época) era definida en su totalidad por el jefe máximo del país: el presidente de la República. Éste, simplemente no escuchó las demandas del movimiento y permitió que siguiera su curso sin mayor atención.

Con la llegada de los años ochenta, la irrupción de formas distintas de organización social llega a México en lo que se conoce como la emergencia de la sociedad civil. Pero también en los años ochenta, otro fantasma comienza a cabalgar: el fantasma del SIDA. Su llegada a México encuentra al país totalmente sin preparación para hacerle frente. Una efervescencia participativa de grupos sociales de todo tipo y la incapacidad de las organizaciones gubernamentales para enfrentar al SIDA, sirven de marco para explicar que fueran los grupos de homosexuales conformados para reivindicar sus derechos civiles, los primeros en dar una respuesta al problema. Las organizaciones del MDS se transforman. La lucha por la vida cambia las estrategias políticas. Se impone la supervivencia.

En esta etapa del desarrollo del MDS, la relación con las instituciones gubernamentales y con la sociedad cambia en varios sentidos. Si bien el movimiento había logrado en unos cuantos años (1978-82) abrir ciertos espacios de participación y comenzaban a discutirse las ideas del movimiento en algunos círculos sociales y hasta periódicos, la presencia del SIDA echa para atrás el avance.

Los medios de comunicación generan una panorámica devastadora donde los culpables de la pandemia eran homosexuales, negros y prostitutas; los propios homosexuales sienten en carne propia los estragos de la enfermedad, muchos mueren



y otros muchos ven morir a más de un amigo, compañero o amante; las organizaciones del conservadurismo logran justificar sus “argumentos” contra la libertad sexual basados en las estadísticas de la pandemia, donde la mayoría de los afectados son hombres jóvenes con prácticas homosexuales; la ausencia de una respuesta médica y científica favorece los juegos de imaginación más agudos y absurdos posibles.

Al transformarse las organizaciones existentes y generarse otras nuevas, las demandas cambian y por ende los interlocutores. El nuevo movimiento, enfrascado más hacia la respuesta frente a la pandemia, demanda atención del sector salud, pues se requiere una respuesta pronta para atender a las personas afectadas a través de ciertos paliativos, entonces únicas formas de enfrentar la enfermedad, tales como el AZT y el DDI. Por otro lado, se demanda la atención del sector educativo para implementar acciones preventivas y contra las formas de intolerancia que asocian homosexualidad con enfermedad y muerte.

La respuesta gubernamental a estas demandas fue sesgada, pues atendió solo una parte de la problemática, la relacionada con la prevención de transmisión por vía sanguínea y perinatal, pero descuidó la más importante: la relacionada con la vía de transmisión sexual. La sexualidad, aún para la política de atención al SIDA, ha seguido siendo tabú en México, a pesar del tiempo, desde los años ochenta y hasta la fecha, la política al respecto es parcial, desviada, influida por el conservadurismo y con escasa fortaleza institucional, operativa y financiera.

La incidencia de las organizaciones y actores del movimiento en esta etapa ha sido significativa en términos de la definición del problema, la forma en que se instrumentó la primera respuesta social e institucional y en cuanto a la relación de la política con sus destinatarios.

Puede decirse sin temor a dudas que el MDS contribuyó de manera esencial a la respuesta gubernamental sobre la pandemia. Es en este período dónde la relación entre las organizaciones de la disidencia sexual y algunas instituciones gubernamentales logra generar acuerdos y consolidar políticas y programas de atención directa hacia las demandas del movimiento.

En la década de los noventa, dados los cambios en la panorámica del SIDA y la apertura que en el ámbito internacional se ha registrado ante el tema, los actores y organizaciones de la disidencia sexual han logrado entablar relaciones más respetuosas y cordiales, de colaboración incluso, con organismos gubernamentales y públicos. En términos generales puede decirse que ha existido un cambio en la



manera de relacionarse del MDS con el gobierno, de una manera más responsable y madura y, sobre todo, con una visión estratégica.

De esta etapa destaca la lucha por el acceso universal a medicamentos de control del VIH/SIDA (terapias de cóctel), y la reincorporación de demandas de derechos civiles a las preocupaciones de las organizaciones y actores de la disidencia sexual. Asimismo, se crean nuevas organizaciones y tendencias de la disidencia, haciendo más amplio y vasto el panorama del arco iris mexicano.

La etapa que corre de 2000 a 2011 sirve para la consolidación de muchos proyectos del MDS. Se consolidan la Semana Cultural, la marcha silenciosa, y desde luego la Marcha del Orgullo. Se aprueban la Ley de Sociedades de Convivencia, misma que significó un avance muy importante para la organización del sector de la disidencia sexual, y la Ley contra la Discriminación; la Organización de Naciones Unidas aprueba programas de apoyo a trabajos relacionados con Hombres que Tienen Sexo con otros Hombres y en la ciudad de México, capital del país, se aprueba el matrimonio universal, figura que permite el matrimonio de parejas del mismo sexo.

Como puede verse, la respuesta concreta de las instituciones gubernamentales respecto a las demandas del MDS se puede dividir en tres grandes bloques.

1. Cuando el movimiento planteó demandas de tipo no-material, sino reivindicativo de derechos, la respuesta gubernamental fue dejar pasar, es decir, una respuesta de “no-decisión” frente al movimiento y sus actores. De hecho, este tipo de reivindicaciones estaba más destinado a penetrar la ideología de una sociedad conservadora y los límites culturales que el gobierno le imponía, que a modificar a las propias instituciones gubernamentales.

2. Cuando el movimiento planteó demandas de tipo concreto y material, a causa fundamentalmente del SIDA, la respuesta de las instituciones gubernamentales cambió, y atendió, no sin retraso y aunque de manera parcial, las necesidades planteadas. En este momento las demandas sí estaban dirigidas a las instituciones gubernamentales y tendían a llamar la atención de la administración pública para el otorgamiento de recursos y la generación de políticas y programas de atención. Como se ha mencionado en el cuerpo de este trabajo, la confrontación generada entre formas distintas de enfrentar el problema (sistema de conflicto) entre posturas conservadoras y liberales, junto con la presión de organismos internacionales y el número creciente de casos, llevó a las instituciones gubernamentales mexicanas, principalmente de salud, a dar una respuesta al problema.



3. Ahora que el movimiento vuelve a plantear demandas de tipo reivindicativo, la respuesta del gobierno es más amplia, y elabora rasgos de política tendientes a responder a las demandas del movimiento, debido, me atrevo a concluir, a los avances en materia de democracia participativa y a los fenómenos de globalización existentes.

De lo anterior podemos concluir que en materia de VIH/SIDA, el MDS fue un excelente vehículo para enlazar las primeras respuestas sociales (generadas por el propio movimiento) con las primeras definiciones de política, encausar las prioridades y ensayar formas directas de respuesta ante un público destinatario muy cercano al propio MDS.

El momento actual

En la actualidad el MDS mexicano no es ya un movimiento de liberación, eso queda claro con el grado de visibilidad alcanzado y la cantidad de rasgos de política pública establecidos para los sectores no heterosexuales de población (cfr. Salinas Hernández, 2008 y 2010). Se trata ahora de un movimiento social a favor de derechos humanos que se ha visto impactado fuertemente por la variable económica (mercado rosa) y por la división de opiniones sobre el camino a seguir después de la liberación.

En cuanto al mercado, éste ha impactado fundamentalmente en la transformación de las identidades diversas que conforman al movimiento social, pues ha sido base para la definición de una identidad gay que pasa necesariamente por los niveles de consumo, por una estética definida desde las pasarelas de la moda y una forma de vida basada en los patrones de consumo. Así, el mercado rosa ha definido a los gay no solo como un sector de mercado, sino como un mercado por sí mismo, basado en estudios especializados que muestran que estas parejas gastan más en promedio que sus contrapartes heterosexuales (Mota, 2002), se distinguen porque “generalmente están a la cabeza de las tendencias, les gusta lo *trendy*, de ahí que destinan un alto porcentaje a ropa, viajes, restaurantes y todo aquello que les dé un toque de vanguardia [...], y muestran interés por los productos o servicios con cierta sofisticación” (De la Riva, citada por Vargas, 2010).

Sin duda alguna, el experimento establecido desde la mercadotecnia ha tenido éxito. En México, para 2011, este mercado ya supera los 5,000 millones de dólares anuales (Grupo Mundo Ejecutivo, 2011). En el mismo año, el mercado gay “reditúa mil 166 dólares promedio por persona cada vez que sale de vacaciones, comparado con 627 dólares que consume en promedio un heterosexual” (Notimex, 2010).



Sin embargo, estos estudios olvidan que los gays no se encuentran solamente entre las clases económicamente más favorecidas, sino que hacen parte de todas las capas sociales, también en las más pauperizadas existen varones no heterosexuales, por lo que el concepto gay se ha convertido en un concepto útil solamente para el mercado, que deja fuera de su contexto a amplias capas de varones con prácticas, deseos, y culturas homoeróticas y que no son reconocidos ni se sienten incluidos en esta definición. De tal suerte, la noción gay, reivindicada en los años ochenta frente a la definición medicalista de homosexual, ha dejado de ser útil para definir a muchos varones que escapan, por raza, nivel socioeconómico, costumbres, gustos, estética corporal, entre otras variables, a la definición expresada por lo gay.

“Las identidades gay nacen con el activismo político pero han sido reinventadas por el mercado y transformadas en un bien de consumo. La identidad gay hegemónica es un producto. Es una identidad pobre de matices, conservadora y excluyente, pero vende bien el mito de la juventud, el de la belleza, el de la distinción. La peor consecuencia (es) que algunos homosexuales están dispuestos a reproducir el modelo normativo con el fin de obtener respeto social” (Guasch, 2000:9-10).

Por otra parte, en cuanto a la división en la definición del camino a seguir, ésta proviene del propio devenir del MDS. En un principio, se trataba de un movimiento de liberación, que buscaba cambiar las condiciones existentes que de acuerdo con Villareal (2005) eran:

- Segregación del deseo homoerótico del cuerpo social,
- Formulación de arreglos institucionales de exclusión y castigo,
- Técnicas de corrección del cuerpo
- Discursos de normalización,
- Representaciones estereotipadas, de personajes errantes o ambiguos,
- Espacios enclaustrados,
- Individuos sin voz y sin imagen.

Pero a lo largo de los años, como se ha visto en este trabajo, las cosas han cambiado. El MDS estableció una serie de estrategias políticas, comunicativas, jurídicas, que le han permitido superar las condiciones del principio: “La primera gran



estrategia de la liberación fue la denominada visibilidad [...], posteriormente se crearon las identidades lésbicas y gays y se discutió sobre las características del homosexual y la lesbiana, sobre lo específico de ser gay, sobre la esencia del sujeto homosexual y lésbico [...], finalmente, cuando estas estrategias se desarrollaron, inició el momento de la reconfiguración social y política, es decir, de la incorporación de lo visible, enunciable y subjetivo a una nueva racionalidad de gobierno, de codificación jurídica y política, de institucionalización” (Villarreal, 2005).

De este devenir se desprende el estado actual de cosas:

- La construcción de una identidad lésbico-gay.
- El relajamiento de las interdicciones sobre prácticas homoeróticas.
- La institucionalización de la diferencia por orientación sexual.
- La aparición de una población gay reconocida y auto-asumida.
- La reapropiación de los saberes e invención de discursos propios.

El camino ahora se presenta entre la aceptación de las libertades conquistadas o la búsqueda de nuevas opciones de subversión de las normas establecidas. El ejemplo más claro al respecto se ha dado con la discusión sobre el matrimonio universal, aprobado en el año 2010 en la ciudad de México.

Conclusiones

Ahora, México vive una democracia formal más participativa que en los años setenta, la sociedad civil interviene de manera amplia en los asuntos públicos de su interés; las instituciones públicas han ampliado su carácter público ensanchando sus funciones hacia la rendición de cuentas, la transparencia, el acceso a la información, aún con sus limitantes y contradicciones. Asimismo, algo positivo que el fenómeno de la globalización ha traído como consecuencia es que México reconozca, de manera jurídica y formal, los derechos de grupos tradicionalmente relegados del concepto de ciudadanía plena, incluyendo las identidades sexuales y genéricas disidentes de la norma heterosexista, y que incorpore políticas e instituciones tendientes a buscar la igualdad de todos. Ejemplo de ello es la creación del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, CONAPRED, las Procuradurías Sociales, entre otras.



En el contexto social también podemos señalar cambios importantes en relación con las demandas del MDS. Las sociedades actuales, al menos en los grandes centros urbanos, están más abiertas a los fenómenos de la diversidad en general. La sociedad mexicana, al estar más expuesta a información del mundo debido al fenómeno de la multi-presencia facilitado por la tecnología y la comunicación, ha logrado incorporar a su cultura algunos rasgos de tolerancia y madurez cívica, en ocasiones reflejada en sus normas jurídicas, a pesar de los grupos conservadores que se empeñan en sostener un conjunto de ideas decimonónicas inoperantes frente a la realidad del siglo XXI.

Sociedad y gobierno han cambiado hacia una mayor apertura, por eso ahora el MDS registra avances importantes y significativos en lo que, citando a González Villarreal podemos llamar un nuevo régimen de gubernamentalidad, impensable para los primeros militantes, en los años setenta, sin que con ello quiera decirse que se ha avanzado en todo lo que se ha demandado.

Fuentes

- Bolos, S. (1995). *Actores Sociales y Demandas Urbanas*. México: Plaza y Valdés/UIA.
- Colectivo Sol (1993) "En torno al Movimiento y la Comunidad", *Revista del Otro Lado*, 10, México: CIDHOM.
- Fratti, G. y Batista, A. (1994). *Liberación Homosexual*. México: Posada.
- Fratti, G. (2002) "Paradigmas de Identidad", en A. Chihu Amparán. *Sociología de la Identidad*, México: Miguel Ángel Porrúa-UAM.
- Guillén, J. (1994). *Los movimientos Sociales en la Sociedad Industrial*. Madrid: Eudema.
- González, R. (2006). "El Nuevo Régimen de Gubernamentalidad Gay", en, N. Mogrovejo, y H. Salinas. *Disidencia sexual e identidades sexo-genéricas*, (pp. 193-199). México: CONAPRED.
- Grupo Mundo Ejecutivo (2011). "Turismo gay, mercado de 5, 000 mdd para México", en *Grupo Mundo Ejecutivo*, 23 Mayo, publicación en línea, en www.mundoejecutivonews.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1319:turismo-gay-mercado-de-5000-mdd-para-mexico&catid=82:industria&Itemid=199, consultada el 31 de Agosto de 2011.
- Guash, O (2000). *La crisis de la Heterosexualidad*, Aertes, Barcelona.



Melucci, A. "Las Teorías de los Movimientos Sociales", *Estudios Políticos*, vol. V, No. 2, abril-junio (1986), México: UNAM.

Melucci, A. "La Acción Colectiva como Construcción Social", *Estudios Sociológicos*, vol. 9, No. 26 (1991), México: UNAM.

Mogrovejo, N. (1996). *Un Amor que se Atrevió a Decir su Nombre*. México: Plaza y Valdés.

Mota, J (2002). *Economía Gay: Mercado Potencial de 700 Mil Millones de Dólares al Año*, Televisa, México, publicación en línea en www.esmas.com consultada el 8 de febrero de 2002.

Notimex (2010). "Turismo gay en la mira del DF", en *El Economista.com*, 27 Diciembre, publicación en línea, en: <http://eleconomista.com.mx/industrias/2010/12/27/turismo-gay-mira-df>, consultado el 29 de Agosto de 2011.

Salinas, H. (2008). *Políticas de Disidencia Sexual en México*, México: CONAPRED.

Salinas, H. (2010). *Políticas de Disidencia Sexual en América Latina, mercado, gobierno y sociedad en México, Bogotá y Buenos Aires*", México, EON.

Vargas, I. (2010), "El mercado gay, sexy para hacer negocios", en *CNNEXPANSIÓN*, 1 Febrero, publicación en línea, en: www.cnnexpansion.com/mi-dinero/2010/01/29/emprender-gay-lesbiana-negocio-empresa, consultada el 29 de Agosto de 2011.



La “Monstruosa” Mae: Hollywood, identidad y queerness en *Mae West* y yo de Eduardo Mendicutti

Facundo Saxe

IdIHCS - CONICET/UNLP

facusaxe@yahoo.com.ar

Las chicas buenas van al cielo, las malas a todas partes.

Mae West

I. Introducción

En la última novela editada por el español Eduardo Mendicutti, *Mae West y yo* (2011), se presenta a la actriz norteamericana Mae West como una suerte de alter-ego ficcional del protagonista. La presencia de la estrella cinematográfica en el texto de Mendicutti no es casualidad. La primera vida, la diva-monstruo, la “monstruosa” Mae, la más escandalosa y queer de las divas de Hollywood es clave para la lectura de la novela de Mendicutti como una construcción cultural queer que confronta contra la heteronorma y la normalización del modelo gay-lésbico.

Este trabajo buscar rastrear la queerness en el ícono cinematográfico-Mae West y el traslado de la diva hollywoodense a la narrativa de Eduardo Mendicutti, así como la apropiación que realiza el texto literario de una de las actrices más revolucionarias y subversivas de la historia de Hollywood.



II. Mae West-Histórica

Mae West logra el éxito cinematográfico en la década del treinta en Hollywood, sus películas generan escándalo y éxito por igual, convirtiéndose en la “diva” que da origen a la palabra tal cual la conocemos hoy en día. Con películas como *I’m no Angel* (1933), uno de sus tres filmes más exitosos, se posiciona como una mujer-escándalo que rompe las barreras de la “moral” y el “decoro”, que sus detractores conservadores quieren mantener a toda costa. Ella fue responsable de la introducción de Cary Grant como galán de Hollywood, manteniéndolo a toda costa pese a su falta de estatus como estrella. Ambos protagonizan la película antes mencionada y la anterior de Mae West: *She done Him Wrong* (1933), ambas estrenadas antes de las restricciones y el código de censura que reguló Hollywood a partir de 1934. Por eso, las primeras películas de Mae West, en comparación con el cine de Hollywood de mediados a fines de los treinta, sorprenden por su osadía: una mujer liberal que juega con los hombres, una prostituta que le gana un juicio al poder heteropatriarcal, una mujer que rompe con las reglas, una mujer que escribe y dirige (parcialmente) sus películas. Cuestiones que fueron demasiado para la ola inquisidora de la Legión Católica de la Decencia. Las películas de Mae West fueron uno de los principales argumentos para la llegada de la censura a Hollywood. Mae West y películas que rompían el decoro de lo permitido por la visión de la Legión Católica como *The Sign of the Cross* (1931) de Cecil B. DeMille, cuyas escenas de desnudo y matanza de cristianos fueron otro de los argumentos de peso para ejercer la censura.

La legión fue una respuesta al, en un principio, inoperante código Hays, efectivizado en 1930 por los principales estudios cinematográficos. Ante el miedo de que el gobierno impusiera un sistema de regulación y censura, los principales productores y distribuidores, agrupados en la *Motions Pictures Producers and Distributors Association* (MPPDA) habían instituido este código. Pero en la práctica no funcionaba. Ante las presiones de la Legión Católica, en junio de 1934 se aprobó una enmienda del código que dictaba que todas las



películas debían ser certificadas antes de ser estrenadas: “El resultado fue que durante los treinta años siguientes todas las películas producidas en Estados Unidos tuvieron que ajustarse a sus normas” (Ballesteros García 2011: 19).

Mae West, cuya carrera cinematográfica había comenzado en *Night after Night* (1932), con 39 años, sufrió esta censura. Intentó luchar en las películas posteriores a 1934, pero finalmente la censura pudo más, luego de su última película a principios de los cuarenta. Pero su popularidad cinematográfica la convirtió en la reina del doble sentido, en el primer símbolo sexual y una de las primeras “femme fatale” de la historia del cine. Ella luchó contra los censores, incluso en películas como *Klondike Annie* (1936), que fueron modificadas para acceder al certificado de decencia, se mantiene el escándalo y la subversión. En la película se ofrece una visión satírica en el personaje de la prostituta que encarna Mae West, convertida en una benefactora religiosa. Justamente, una benefactora que se podía identificar con nombre y apellido en la Legión Católica. Más cerca del abismo no podía estar Mae West en su carrera cinematográfica que la dejó como un ícono único en la historia del cine.

Pero Mae West no fue un escándalo o un monstruo que surgió en el cine. Mae West ya escandalizaba en el teatro neoyorkino y su nombre se identificó con el escándalo en las obras que llevó adelante. Su primera gran obra fue *Sex*, que la llevó a prisión en 1927. Cumplió 8 de los 10 días de condena por cargos de “moral cuestionable”. Cuando la revista *Liberty* le pagó por entrevistarla luego de su estadía en prisión, ella usó el dinero que le pagaron para crear la “Mae West Memorial Library” para prisioneras. Y la obra siguiente no fue menos, con el provocativo título de *The Drag* la obra nunca tuvo premiere en Broadway, la “Society for the Suppression of Vice” prometió prohibirla. *The Drag* presenta a Rolly Kingsbury, el protagonista, un hombre casado con una vida secreta, una obra en la que la homosexualidad y la cultura drag se convertían en temas de la escena teatral. La tercera obra *The Pleasure Man* (1928) terminó con todo el elenco en prisión. Y su obra más exitosa, *Diamond Lil* (1928) se convirtió en la película antes mencionada *She Done Him Wrong* (1933), y una vez abandonada su carrera cinematográfica se convirtió en la obra a la que consagraría su carrera teatral. Y Mae West no sólo actuó, ella escribió y dirigió. Sus obras dramáticas son una veta potencial de



análisis de ficcionalización de la sexualidad y la queerness de los años veinte en Nueva York.

Mae West apoyó el movimiento de liberación de los mujeres sin ser claramente feminista, así como cuestiones vinculadas a los derechos del colectivo LGBTI (más allá de algunas declaraciones desafortunadas hacia sus últimos años). En la Mae West-histórica, tanto en sus películas, como sus famosas frases, o las obras de teatro hay una potencia subversiva vinculada al género y al lugar establecido para la heteronorma y el rol de la mujer en la sociedad.

III. El ejemplo de *Night After Night*

Como ejemplo de la subversión en la Mae West cinematográfica me interesa mencionar un caso puntual que pertenece a su primera película, la ya mencionada *Night after Night* (1932), que le sirve a Mae West como desembarco cinematográfico. A partir de un papel de reparto (no es protagonista) se convierte en lo mejor del filme. Pero la línea argumental del personaje de Mae West en la película presenta cuestiones muy interesantes para pensar la subversión de género en Mae West como ícono. La película fue dirigida por Archie Mayo con guión a cargo de Louis Bromfield, Kathryn Scola y Vincent Lawrence. Pero con una peculiaridad. Una persona más intervino en el guión: Mae West reescribió el diálogo de sus escenas (como haría en la mayoría de sus películas). La historia del personaje de Mae West, enmarcada en la historia principal, se convierte en el punto más interesante a destacar del filme.

Mae West interpreta a Maudie Triplet, que irrumpe en la película con la primera de sus famosas frases:

[La chica del guardarropa (mirando los diamantes de Maudie)] ¡Dios mío! ¡Qué hermosos diamantes!

[Maudie Triplet] Dios no tiene nada que ver con ellos, querida.



En las tres escenas en las que interviene Mae West los diálogos se cargan de doble sentido y sugerencias “procaces”. En el argumento principal el ex-boxeador que intenta redimirse está tomando clases de comportamiento social con la solterona Miss Mabel Jellyman (una mujer colocada en el estereotipo de la solterona institutriz interpretada por Alison Skipworth). En la primera escena, están cenando el ex-boxeador, Miss Jerry Healy (la heroína de la película) y Miss Jellyman, cuando llega Maudie, una amiga “de la noche” del ex-boxeador. Lo primero que ocurre es que Maudie emborracha a Miss Jellyman, que termina hablando de amor “a primera vista”, sin que quede claro si se refiere a su alumno, el ex-boxeador, o la recién llegada (y escandalosa, entra en escena a los gritos) Maudie. Miss Jellyman y Maudie quedan solas cuando la pareja protagónica se retira, bebiendo y con Miss Jellyman hablando de deshacer sus inhibiciones y su vida de *27 años de tristeza*.



[FIGURA 1] Maudie y Miss Jellyman brindando

La escena siguiente de Mae West (todo ocurre en el casino del ex-boxeador) encuentra a Maudie en camisón en la cama, al día siguiente de la cena de la escena anterior, con uno de los encargados del casino irrumpiendo en la habitación y encontrando en la cama (ambas en camisón) a Maudie y a Miss Jellyman.



[FIGURA 2] Maudie y Miss Jellyman en la cama

Maudie se encuentra atendiendo con un vaso de agua a Miss Jellyman. El personaje externo mira con desagrado y les pide que se vayan. Maudie lo despide rápidamente. Y ante el dolor de cabeza de Miss Jellyman por la borrachera, Maudie responde que es “el precio del placer”.



[FIGURA 3] El precio del placer

Cuando Miss Jellyman comienza a reaccionar se da cuenta de que está faltando a sus responsabilidades por primera vez en su vida (no está yendo a



dar la clase correspondiente a ese día, se quedó dormida), y Miss Prinny, su jefa, pensará mal de ella, a lo que Maudie dice “pensara que la traicionaste”. Constantemente, el doble sentido en las frases de Maudie.

Pero Maudie tiene una nueva propuesta para Miss Jellyman, le dice *una muchacha con su desenvoltura ganaría mucho en mi mejor negocio*. A lo que Miss Jellyman se niega, un poco escandalizada. No se nos revela por qué se escandaliza Miss Jellyman ni qué fue lo que pasó esa noche. Miss Jellyman parecería pensar que Maudie es prostituta, si es así, ¿qué ocurrió la noche elidida entre la charla en la mesa y la mañana siguiente después de la borrachera?

Y Miss Jellyman no se niega, sea lo que se que está pensando. No se niega sino que responde que “es vieja” para lo que sea que está proponiendo Maudie. Todo se resuelve cuando Maudie revela que es empresaria, que tiene una cadena de salones de belleza y que Miss Jellyman debe venir a trabajar con ella, que sería una buena recepcionista. Y luego se abrazan



[FIGURA 4] Maudie y Miss Jellyman se abrazan

Toda la escena está cargada de ambigüedad y doble sentido, se puede pensar en muchas posibilidades, pero lo que sí resuelve la escena (reescrita por Mae West) es que las dos mujeres que pasaron la noche en la misma



cama, van a trabajar juntas. En toda la escena se puede pensar en un vínculo queer entre ambos personajes. Así como el posicionamiento de género de una mujer empresaria y liberada que “libera” a la mujer “reprimida” está cargado de subversión génerico-sexual.

Los posicionamientos de Mae West respecto al sexo fueron el detonante para que la Legión de la decencia la convirtiera en uno de sus principales objetivos a destruir, con representantes como el cardenal Mundelein de Chicago que ordenó al reverendo Daniel Lord redactar un panfleto en el que se llamaba a boicotear las películas de Mae West.

La Legión de la Decencia, creada en octubre de 1933, parece nacer en respuesta al estreno de la *She done Him Wrong*, ya que “los inspiradores de la Legión adujeron la amenaza que Mae West representaba como un razón de peso para la “necesidad” de su organización” (Anger 2006: 247).

Mae West no se detuvo e intentó seguir adelante con sus películas, a lo que los medios que respondían a la Legión de la Decencia la llamaron “Monstruo de lascivia”, “amenaza para la Sagrada Institución de la familia norteamericana” y llegaron a reclamar la intervención del Congreso contra Mae West.

IV. Mae West soy yo

A continuación, me interesa vincular las nociones establecidas respecto a la Mae West-histórica respecto al personaje de Mae West en la última novela del escritor español Eduardo Mendicutti.

Mae West no es tan famosa por sus obras de teatro, ni tampoco por sus películas. Mae West es realmente famosa por sus frases (*Cuando soy buena, soy muy buena, pero cuando soy mala, soy mucho mejor*), uno de los motivos que retomará Eduardo Mendicutti en su novela *Mae West y yo* (2011). Porque la Mae West-ficcional de Mendicutti adapta y reconfigura las frases de la Mae West-histórica: “Cuando estoy buena, soy muy buena. Pero cuando estoy mala, soy mucho mejor” (Mendicutti 2011: 13). Las frases reales y las inventadas por Mendicutti se van confundiendo y entremezclando, hasta confundir al lector y



terminar encontrando palabras de la Mae West-ficcional que no se distinguen de la Mae West-histórica. Así como frases que podrían pertenecer a Mae West pero son claramente elaboraciones de la Mae West-ficcional (e hispánica) del texto literario:

Cariño, entre un buen novio y un buen escote, prefiero el escote. Te permite probar muchos novios hasta dar con el bueno. (Mendicutti 2011: 13)

Amor, a veces, para seguir a flote, perder un poco de dignidad es más útil que perder un poco de peso. (2011: 14)

Mi amor, las buenas chicas lo pasan bien en sitios como éste. Las malas, sólo en los sitios que merecen la pena. (2011: 14)

Cariño, por más indiscreto que te pongas no te pareces nada a Jimmy Stewart -le dije-. Y a mí no me pidas que adelgace para dar el pego como futura princesa de Mónaco. Adelgazar me enfría. (2011: 77)

No me da la gana. No vuelvas a llamarme Mae West si no consigo subirte el ánimo. Y después ya nos apañaremos para que te suba todo lo demás. (2011: 206).

La novela se articula en torno a la pregunta ¿quién o qué es Mae West? ¿quién es ese personaje que habla con el protagonista de la novela y dice ser Mae West?: En realidad, sólo soy Mae West, oficialmente, desde que a mi hombre, esta misma tarde, le dio por ahí. Te llamarás Mae West, me dijo el pobre. Yo, encantada. Me va muchísimo (Mendicutti 2011: 16). Porque en el texto de Mendicutti hay más de una Mae West: la histórica, el reflejo interno del protagonista Felipe Bonasera y la muñeca con la que practica ventriloquía.

Felipe habla con Mae West como si hablara con un “yo” interno, pero sin dejarnos en claro de quién se trata. La misma cuestión ya ocurrió en otro texto de Mendicutti, en *Yo no tengo la culpa de haber nacido tan sexy* (1997) la presencia de Marlene Dietrich funciona como el verdadero yo de uno de los personajes que habían reprimido su sexualidad a ojos de una comunidad moralmente estricta (y que establece una conversación con la protagonista Rebecca).

El protagonista de la novela (o el otro protagonista, si pensamos en Mae como uno) es Felipe Jesús Guillermo Bonasera y Calderón Hidalgo Ríos Núñez de Arboleya, un diplomático no demasiado exitoso que se encuentra en el final de su carrera (con sesenta años) y que sufre cáncer de próstata y siente los efectos de la medicación y el miedo a la muerte. Se toma unos días en la casa



de verano en Sanlúcar de Barrameda y vive con la incertidumbre del resultado de futuras evaluaciones médicas de su cáncer. La novela trabaja sobre la forma de lidiar con la posibilidad de muerte de un hombre gay mayor.

Justamente Felipe creó a la Mae West que narra, la bautizó como tal y hacia el final del relato se nos revelará quién o qué es Mae West. O al menos esta versión de Mae West que nos narra la mitad de la novela. Hay un juego constante con la posibilidad de que todo haya sido un armado imaginario por parte de Felipe, una forma de lidiar con todo lo que el tratamiento a su enfermedad acarrea. Construir un *film noir* de misterio para olvidar la posibilidad de muerte. Y el desdoblamiento de su persona en Felipe-narrador y Mae West-narradora sigue esa misma línea, Mae West es su interlocutora constante, su yo interno que le permite construir la historia imaginada desde una ventana del chalé de los Zarzales. Una historia plagada de referencias cinematográficas, desde la constante vinculación de la historia a *Muerte en Venecia* de Luchino Visconti a la historia de vigilancia del hombre inmóvil en una clara alusión a *La ventana indiscreta* (1954) de Alfred Hitchcock.

La narradora Mae West sabe de la condición de no autenticidad, sabe que existe una versión (la muñeca con la que Felipe hace ventriloquia) que Felipe llama la “copia auténtica”. Mae West es una parodia de género que demuestra la construcción del mismo, en el texto tenemos varias copias, copias de copias. Y en un punto, copias que demuestran que no existen originales, como se confunde la Mae West-ficcional con la histórica en las frases reales, las inventadas (por la Mae West ficcional) y otras frases célebres de Hollywood:

El panadero acababa de devolverle a la mujer la bolsa de tela de vichy con el pedido y se volvió a mirar a Felipe como John Wayne miraba a Monty Clift durante el rodaje de Río Rojo. Cerró las puertas de la furgoneta, gruñó de nuevo «buenos días», y dejó a Felipe y a la mujer solos, frente a frente. Por un momento temí que él le dijese a ella: «Si me enseñas tu pistola, yo te enseño la mía». (Mendicutti 2001: 81)

El relato nos revela hacia su desenlace que la tercera Mae West es la próstata de Felipe. La próstata con cáncer fue bautizada como Mae West, así se nos revela la identidad de la tercera Mae West en el texto. Y con esto el



texto pretende emitir un mensaje positivo ante la posibilidad de muerte: “O como me ha dicho Mae West: «Encanto, hasta que te mueres, todo es vida»”.

V. Consideraciones finales

¿Podría ser que Mae West es retomada por Mendicutti como un símbolo transcultural de queerness? ¿Podrá ser que la diva más escandalosa, la diva “monstruosa”, cuya subversión era innegable, quede diluida bajo perspectivas que la reducen a un ícono cinematográfico más? En algún sentido, podríamos articular que Mendicutti está rescatando la figura de Mae West desde su potencialidad subversiva y queer. La subversión presente en sus obras teatrales y cinematográficas de la primera época, en general, no son trabajadas como subversivamente queer. Tal vez, esa es la Mae West que Mendicutti está presentando en su novela, la Mae West revulsiva y “monstruosa”, la Mae West queer.

Porque el texto de Mendicutti usa a Mae West como artificio queer, como la suma de una serie de movimientos en torno a la identidad y al género que demuestran que pese a todas las adversidades se puede y se debe intentar seguir adelante. A partir de la queerness de la Mae West-histórica, Mendicutti recorre la queerness de un adulto mayor español y su miedo ante la muerte y la problemática de la vejez y la sexualidad, en una operación que se entronca con el resto de su obra, sobre todo en el trabajo con temáticas que escapan al canon de lo gay normalizado.

Bibliografía

Anger, Kenneth (2006) [1985]. *Hollywood Babilonia I*. Barcelona. Tusquets.

Ballesteros García, Rosa María (2011). “Escritoras en la gran pantalla. La legión de la decencia vs. la fábrica de sueños”. *Aposta. Revista de ciencias sociales*, Nº 50. Disponible en: <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/ballesteros6.pdf>

Mayo, Archie (1932). *Night after Night*. Estados Unidos. Paramount Pictures,

Mendicutti, Eduardo (2011). *Mae West y yo*. Barcelona. Tusquets.

Schlissel, Lillian/West, Mae (1997). *Three Plays by Mae West: Sex, The Drag and Pleasure Man*. Nueva York. Routledge.



Identidad y sexualidad en *El lugar sin límites* de José Donoso⁸⁸.

Maximiliano José Suarez
Instituto del Rosario
dumbo2003@hotmail.com

"Toda mi vida arruinada por un hombre.
La torre de marfil asediada por la estupidez.
En la arena mi vida desgarrada.
No sé que hacer."
Oscar Wilde

La obra fue escrita con celeridad y luego publicada en 1966. La novela está dividida en XII capítulos, narrando la historia en el transcurso de veinticuatro horas en un pueblo de Chile y tiene como centro espacial el prostíbulo del lugar. Como nos señala Severo Sarduy⁸⁹ en *Ensayos generales sobre el Barroco* explica claramente la estructuración de la obra: "la inversión central, la de Manuela, desencadena una serie de inversiones: la sucesión de éstas estructuran la novela. En este sentido, *El lugar sin límites* continúa la tradición mítica del "mundo al revés", que practicaron con asiduidad los surrealistas. El significado de la novela, más que el travestismo, es decir, la apariencia de inversión sexual, es la inversión en sí: una cadena metonímica de "vuelcos", de desenlaces transpuestos, domina la progresión narrativa" (1995: 259). Desde su epígrafe inicial – una cita del Doctor Fausto, de Marlowe nos introduce de una manera muy significativa en la obra. Dice Mefistófeles "En las entrañas de estos elementos. Donde todos somos torturados y perteneceremos para siempre. El infierno no tiene límites, ni queda circunscripto a un solo lugar, porque el infierno es aquí donde estamos y aquí donde es el infierno tenemos que permanecer". Quizás uno de los interrogantes a resolver será conocer la razón por el cual los personajes están inmersos en ese mundo infernal.

⁸⁸ José Donoso Yáñez (Santiago, 5 de octubre de 1924 - *ibídem*, 7 de diciembre de 1996) fue un escritor, profesor y periodista chileno que formó parte del llamado *boom latinoamericano* de los años 1960 y 1970. Recibió el Premio Nacional de Literatura en 1990.

⁸⁹ Severo Sarduy (Camagüey, Cuba, 25 de febrero de 1937 — París, 8 de junio de 1993), fue un narrador, poeta, periodista, crítico de literatura y arte cubano. Su estilo está emparentado con el de Lezama Lima y Cabrera Infante, aunque también tiene puntos de contacto con el grupo *Tel Quel* de París.



En *El lugar sin límites* se propone una trama para criticar los aspectos negativos de la censura y de lo esperado por la sociedad. En el trabajo de Severo Sarduy, "*Escritura/ Travestismo*", marca el inicio de un recorrido crítico que centrará la lectura del texto en el eje de la inversión. En relación a esto, es mi propósito analizar, las implicancias ideológicas que esta relectura de la obra presupone respecto a la identidad sexual y genérica del personaje

Sin embargo, la postulación de la categoría de *inversión* presupone necesariamente la aceptación a priori de una polarización verdadera, es decir, presupone la existencia de una organización "natural" -o al menos consensuadamente natural- de los polos de opuestos, que el texto invertirá y, dentro del texto, el personaje de la Manuela. Por consiguiente, en la medida en que la inversión sexual de ésta funciona como núcleo central de la lectura de la novela, se reactualiza, se pone en juego, la ecuación que ha sostenido y sostiene la concepción de la sexualidad dominante en nuestra cultura: esto es, la presunción de que a determinado cuerpo biológico -macho o hembra - corresponde una identidad que se define como masculina o femenina respectivamente, y de esta masculinidad o femineidad se deriva un determinado tipo de practica sexual -la heterosexualidad - que se considera "natural", "de acuerdo con las leyes de la naturaleza".

Sin embargo, la inversión pierde su fuerza interpretativa cuando la novela es abordada desde una perspectiva de género. La categoría de género, una herramienta teórica desarrollada fundamentalmente por el feminismo anglosajón, rompe la correlación entre los términos de la mencionada ecuación (sexo=identidad=práctica sexual) y, al establecer un hiato entre los componentes de la misma, pone en cuestión la concepción esencialista de la identidad genérica, y la determinación mecánica de lo biológico sobre esta última. Desde esta perspectiva, el género ya no va a ser considerado como "expresión natural" de las diferencias anatómicas sino, por el contrario, como una construcción cultural, fundamentalmente reguladora y constitutiva de la subjetividad, ya que las mismas prácticas reguladoras de formación y división del género constituyen la subjetividad, la coherencia interna del sujeto, el status de "idéntica" de la persona (Butler 2007: 16). En la medida en que la cultura atribuye normativamente el género "correspondiente" a los seres humanos de acuerdo con la posesión de un cuerpo de hombre o de mujer, las personas



devienen culturalmente inteligibles sólo en la medida en que se constituyen como sujetos generizados, es decir, congruentemente generizados (2007: 16). En el libro *El género en disputa. El feminismo y la subordinación de la identidad*, Butler⁹⁰ señala que el género es esencialmente identificación, que consiste en una fantasía dentro de otra fantasía: el género se define, de acuerdo con Butler, en lo que denomina *el performance*, según María Luisa Femenías⁹¹ en su libro *Judith Butler: Introducción a su lectura*, citándola nos dice:

En la interpretación de Butler, la performatividad se entiende como aquello que impulsa y sostiene la realización gracias a un proceso de iterabilidad o repetición constreñida a ciertas normas, que Butler deriva del principio de inteligibilidad de occidente (o sexo binario). Sin embargo, la performatividad no es meramente un juego, una teatralización o simplemente un “realizar”. Precisamente, a juicio de Butler, la repetición instituye un sujeto a la vez que es su condición de temporalidad. (2003: 114-115)

Para la filósofa norteamericana, en su texto *“Imitación e insubordinación de género”* nos dice que cualquier categoría de identidad controla el erotismo, describe, autoriza y, en mucha menor medida, libera. La teoría no debería entenderse en un simple sentido de contemplación desinteresada, sino que es totalmente política. Para Butler todo lo que somos es una imitación, una sombra de la realidad. La heterosexualidad forzada se presenta como lo auténtico, lo verdadero, lo original. El travestismo no es una imitación de un género auténtico, sino que es la misma estructura imitativa que asume cualquier género. No hay género “masculino” propio del varón, ni uno “femenino” que pertenece a las mujeres; el género es consecuencia de un sistema coercitivo que se apropia de los valores culturales de los sexos. Es un modo de representación y aproximación, razón por la cual el travestismo es una forma más corriente en que los géneros se teatralizan, se apropian, se usan y se fabrican.

⁹⁰ Judith Butler (n. 24 de febrero de 1956, Cleveland, Estados Unidos) es una filósofa post-estructuralista que actualmente ocupa la cátedra Maxine Elliot de Retórica, Literatura comparada y Estudios de la mujer, en la Universidad de California, Berkeley, tras haber sido profesora en las Universidades de Wesleyan y Johns Hopkins. Esta teórica ha realizado importantes aportaciones en el campo del feminismo, la Teoría Queer, la filosofía política y la ética.

⁹¹ Argentina, doctora en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, en la actualidad es docente regular de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la Plata y de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Cuenta con numerosas publicaciones nacionales e internacionales tanto sobre la filosofía de Aristóteles como sobre teoría de género.



Sin duda, la vedette de esta obra es el personaje apodado “La Manuela”; primer personaje nombrado, primeras palabras en la novela. Esta condición protagónica en la historia nos conduce a tomarla como el personaje más apropiado para observar⁹². “La Manuela” está inmersa en un universo carnavalesco –más allá de su travestismo y opción sexual- que lo ha absorbido por completo:

En el mundo de Manuela, “vivir” deviene equivalente a “vivir el carnaval”. Su existencia se nutre de la continua mutación implicada en la proliferación de máscaras antitéticas que ocultan y a la vez develan su inanidad esencial. (Martínez 1995: 16).

En este mundo carnavalesco que habita la Manuela como nos dice Martínez se desarrollará el proceso de revelamiento de la identidad. En *El lugar sin límites*, el recurso técnico más destacado respecto del proceso de revelación es el tipo de discurso narrativo que Donoso le asigna al narrador de la novela y su relación con Manuelx. Por ejemplo, esto se observa en el capítulo IX (el inicio de la agresión de Pancho), donde el discurso adquiere una inversión de narradores que finalmente se puede interpretar como una superposición de antifaces de la voz narrativa. El capítulo se inicia con un narrador en tercera persona, casi escondido tras los diálogos directos de la Japonesita y la Manuela:

La Japonesita apagó el chonchón.
-Es él.
-¿Otra vez?

92

¿Pero quién es Manuela? ¿Es la protagonista? En realidad, es ambas cosas. Es el viejo travestido que en su identificación tiene uno de sus dramas, y que pretende sustentar e imponer, ya en el ocaso de su vida, la única certeza que tiene y que padece a lo largo de una desigual pelea con las apariencias. La inversión y el artificio forman la columna vertebral de este personaje, alrededor del cual gira todo el conflicto dramático de *El lugar sin límites*. (...) Ese prostíbulo que regenta la Manuela ya casi no funciona. Está habitado por prostitutas viejas, enfermas, demasiado golpeadas, y por “la japonesita”: una hija de la Manuela que fue concebida como apuesta en el horror del espectáculo prostibulario y que le costó a la protagonista la provisional y dolorosa renuncia a su identidad auténtica. (...) La Manuela es realidad y es metáfora. Es uno de los grandes personajes de la literatura latinoamericana de nuestro tiempo, y una de las criaturas más representativas –tanto en el plano interior como en el estrictamente simbólico- paridas por la escritura inteligente de Donoso.

Con estas palabras, Nelson Marra resume el conflicto y valora la identidad del personaje en “La semana del autor” dedicada a Donoso (1994).



Después que cerraron las puertas del camión transcurrió un minuto de espera, tan largo que parecía que los hombres que bajaron se hubieran extraviado en la noche. Cuando por fin golpearon en la puerta del salón, la Manuela apretó su vestido de española.

-Me voy a esconder.

-Papá, espere...

-Me va a matar.

-¿Y yo?

-Qué me importa. A mí me la tiene jurada. No tengo nada que ver con lo que te pase a ti.

Salió corriendo al patio. Si se salvaba de ésta seguro que se moría de bronconeumonía como todas las viejas. (Donoso 1995: 103)

Luego, el narrador se transforma hacia la primera persona como si se colocara una máscara a través de este cambio de perspectiva, esencial luego de los puntos suspensivos:

(...) El disco se detuvo. Una carcajada. Un grito de la Japonesita. Una silla que cae. Algo le están haciendo. La mano de la Manuela metida de nuevo entre su piel y su camisa justo donde late el corazón, aprieta hasta hacerse doler, como quisiera hacerle doler el cuerpo a Pancho Vega, por qué grita de nuevo la Japonesita, ay, ay, papá que no me llame, que no me llame así otra vez porque no tengo puños para defenderla, sólo sé bailar, y tiritar aquí en el gallinero.

... Pero una vez no tirité. El cuerpo desnudo de la Japonesa Grande, caliente, ay, si tuviera ese calor ahora, si la Japonesita lo tuviera para así no necesitar otros calores, el cuerpo desnudo y asqueroso pero caliente de la Japonesa Grande rodeándome, sus manos en mi cuello y yo mirándole esas cosas que crecían allí en el pecho como si no supiera que existían, pesadas con puntas rojas a la luz del chochón que no habíamos apagado para que ellos nos miraran desde la ventana. (Donoso 1995: 105-106)

Finalmente, el discurso varía de perspectiva constante asumiendo narradores y tiempos, yendo y viniendo en los hechos, para acabar en la vorágine de perspectivas:

(...) Que la Japonesita grite allá adentro. Que aprenda a ser mujer a la fuerza, como aprendió una. Está buena la fiesta. La Lucy baila con Octavio, pero ella es la única capaz de hacer que la fiesta se transforme en una remolienda de padre y señor mío, ella, porque es la Manuela. (...)

Se entalla el vestido. Se arregla los pliegues alrededor del escote... un poco de relleno aquí donde no tengo nada. Claro, es que una es tan chiquilla, la gitanilla, un primor, apenas una niñita que va a bailar y por eso no tiene senos, así casi como un muchachito, pero no ella, porque es tan femenina, el talle quebrado y todo... la Manuela sonrío en la oscuridad del gallinero mientras se pone detrás de la oreja la amapola de gasa que le prestó la Lucy. (...) Con tal que la Japonesita se decida esta noche. Que se la lleve Pancho. Que haga circular su sangre pálida por ese cuerpo de pollo desplumado, sin vello siquiera donde debía tenerlo porque ya es grande, pobre, no sabe lo que se pierde, las manos de Pancho que aprietan mi linda, no seas tonta, no pierdas la vida, y yo que soy tu amiga, yo, la Manuela, voy a bailar para que todo sea alegre como debe ser y no triste como tú porque cuentas peso y peso y no gastas nada... y esa flor que tengo en el pelo. (Donoso 1995: 111-112)



Luego de esta introducción sobre el discurso, iniciamos el análisis de ocultación a nivel ontológico⁹³, observando la singular manera como Donoso, a través del narrador, presenta a Manuela. En primer lugar, se deben apreciar los rasgos con los que se orienta al lector para que éste asuma al personaje como femenino:

- I. Se presenta al personaje como la Manuela para que el lector tenga una idea espontánea de que se trata de una mujer.
- II. “Por lo menos media hora antes que su hija le pidiera el desayuno.” El lector es guiado hacia la idea espontánea de que “esta mujer” es madre.
- III. “Frotó la lengua contra su encía despoblada” El lector asume de manera espontánea la condición de vejez, o al menos, de deterioro físico.
- IV. “Respiración de huevo podrido” Rasgos de rechazo y conciencia de que no se trata de una mujer dentro de la idealización de la belleza, sino de una mujer muy “humana”.

Con estas frases correspondientes todas a la primera página [p. 9] de la obra nos queda claro que el personaje es una mujer. Y, sin embargo, es sólo una máscara que comienza a notarse a partir de las ambiguas palabras de Pancho Vega: “-A las dos me las voy a montar bien montadas, a la Japonesita y al maricón del papá...” (Donoso 1995: 10) Estas palabras, parecen determinar cierta incoherencia, sobre todo si el lector ha asumido que Manuela es mujer. Sin embargo, el narrador continúa entregando pistas falsas para corroborar la femineidad de Manuela.

Describe el recuerdo de su vestido colorado con lunares blancos, y desliza frases sugerentes como: “Alzando su pequeña cara arrugada como una pasa, sus fosas nasales negras y pelosas de yegua vieja (...)” (Donoso 1995: 12). Intencionadamente el narrador enuncia la comparación con una yegua y no con un caballo para reforzar la idea de que el personaje de Manuelx es mujer. Conforme transcurre la novela, el lector cada vez más cree que se refieren a Manuela como una mujer y no como un hombre. Sin embargo, la revelación de esta impostada identidad femenina no se hace esperar. Poco a poco, aumentan las ambigüedades en el discurso; de manera que el lector comienza a percibir ciertas incoherencias con un ritmo en aceleración. Así, la Japonesita, según el recuerdo de Manuela, indica que su padre era maricón:

⁹³ Para analizar este término véase a Judith Butler (Cf. 2000; 2006; 2007).



“El año pasado, después de lo de Pancho, su hija le gritó que le daba vergüenza ser hija de un maricón como él” (Donoso 1995: 50).

Debido a la técnica con el discurso, este “él” se entiende como referente de Manuela. Con esto comienza el proceso de revelación de la identidad del personaje, luego de haber transcurrido aproximadamente un tercio de la novela. El pronombre “él” es el pie para determinar el sentido de la ambigüedad sobre la que se ha sostenido la historia; mientras el lector ha sido voluntariamente conducido por un determinado camino acerca de la sexualidad del personaje.

La novela como mencionamos al principio se encuentra dividida en XII capítulos y recién en el VI, a través de una retrospectiva en el tiempo, el lector descubre que Manuela es un homosexual. Aquí concluye el final del proceso de ocultamiento del personaje. Confirmada la identidad sexual de Manuela, el lector puede hacer una retrospectiva del significado de los hechos leídos hasta este punto, para reelaborarlos desde una nueva dimensión. Siendo este a su vez el cierre del ciclo de descubrimiento de la identidad de Manuela.

La identidad de Manuel se encuentra rodeada por dos estímulos que motivan el conflicto al interior del personaje. La Japonesa estimula el carácter paternal y masculino de Manuel, mientras que Pancho estimula el travestismo y los deseos homosexuales de Manuela. El orden en que la trama se revela al lector, encuentra en el carácter de Manuela la fórmula perfecta para aprovechar la ambigüedad del discurso en la interpretación del lector.

Parte de la seducción ejercida por esta novela parecería haber estado centrada en el personaje de “La Manuela”, personaje travestido no sólo en su vestimenta sino en la propia voz. Así, resulta que hasta relativamente avanzado el discurso narrativo no es posible descubrir que la voz femenina de la Manuela no pertenece a una mujer sino que en verdad se trata de la voz de un viejo homosexual. Lo que está en juego en la novela es concretamente la identidad. No sólo la identidad de los personajes sino la identidad como idea, concepto o realidad. *El Lugar sin Límites* dice, en un nivel, que la identidad no es única. O, dicho de otro modo, que se trata de un significante fluctuante constituido según la ocasión o la interacción que el individuo mantiene con otro. La imagen del disfraz, recurrente en la obra de Donoso, es un símbolo evidente de esta problemática. (Achugar 1990: 17-19).



A modo de conclusión tomando las palabras en la lectura que aborda el filósofo Eduardo Mattio⁹⁴ en la norteamericana Judith Butler nos dice:

podemos decir que cualquiera de nosotros se concibe como un ser viable sólo a través de la experiencia del reconocimiento. En palabras de Butler, “sólo podemos mantener nuestro propio ser... si nos comprometemos a recibir y a ofrecer reconocimiento. Si no somos reconocibles, entonces no es posible mantener nuestro propio ser y no somos seres posibles” (Butler 2006a: 54-55). En concreto, nuestra propia inteligibilidad como cuerpos sexuados posibles, como vidas dignas de ser vividas y lloradas es dependiente del reconocimiento de otros, de un reconocimiento que está pautado por normas que producen, reproducen y deprecian lo que se considera reconocible como una sexualidad sana, como un género coherente o un cuerpo inteligible. (...) (Butler 2006a: 56). (Mattio 2010: 6)

Bibliografía

Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subordinación de la identidad*. Barcelona. Paidós.

Butler, Judith (2000). “Imitación e insubordinación de género”. *Revista de Occidente*, núm. 325, diciembre.

Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona. Paidós.

Donoso, José (1995). *El lugar sin límites*. Santiago de Chile. Aguilar Chilena de Ediciones, Ltda. Alfaguara.

Femenías, María Luisa (2003). *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires. Catálogos.

Martínez, Z. Nelly (1977). “El carnaval, el diálogo y la novela polifónica”. *Hispanamérica*, VI, No. 17.

Mattio, Eduardo. “Vulnerabilidad, normas de género y violencia estatal en la última Judith Butler”. Mimeo.

Severo, Sarduy (1987). *Ensayos generales sobre el barroco*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

⁹⁴ Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de Córdoba). Docente e Investigador en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba y en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba. Coordinador del Área de Filosofía del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades “María Saleme de Burnichon” (CIFYH).