



UNR Centro de Estudios Interdisciplinarios



PROGRAMA UNIVERSITARIO DE DIVERSIDAD SEXUAL

# LIBRO DE ACTAS

## II Coloquio Internacional

Saberes contemporáneos desde la diversidad sexual: *teoría, crítica, praxis*  
Rosario, 27 y 28 de junio de 2013

### COMITÉ ACADÉMICO:

José Amícola (UNLP)  
Nora Domínguez (UBA)  
Isabel Jové (UNR)  
Daniel Link (UBA-UNTREF)  
Guillermo Lovagnini (UNR)  
Eduardo Mattio (UNC)  
María Luisa Múgica (UNR)  
Horacio Sívori (UERJ)

### COORDINADORXS ORGANIZACIÓN:

Violeta Jardón, Javier Gasparri, María Eugenia Martí

### Organización:

Federico Abib, Marianela Cocciarini,  
Natalia Cocciarini, María Virginia Esparza,  
Helena Andrés Granel, Guillermo Robles.

Facultad de Humanidades y Artes

ISSN: 2362-5805

Auspician

Secretaría de Relaciones Internacionales  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTES



Colaboran





PROGRAMA UNIVERSITARIO  
DE DIVERSIDAD SEXUAL



UNR Centro de  
Estudios Interdisciplinarios

## II Coloquio Internacional

Saberes contemporáneos desde la  
diversidad sexual: *teoría, crítica, praxis*  
Rosario, 27 y 28 de junio de 2013

# PANEL

*LITERATURAS QUEER: INTERROGACIONES CRÍTICAS*

27 de junio de 2013

## El palacio *queer* de Néstor Perlongher

José Amícola  
UNLP- CInIG

### Resumen

La intención de la presente ponencia es llevar a cabo una empresa diferente a la hora de analizar la poesía de Néstor Perlongher. Dejando de lado las interpretaciones en que se puso el acento sobre la relación de su obra con el modernismo hispanoamericano o con el neo-barroco cubano (llamado por él “neo-barroso”), el análisis del poema perlongheriano titulado “El palacio del cine” vendrá a poner en evidencia una estética ligada con la sensibilidad *camp*, (entendiendo este concepto como la mezcla heteróclita del mal gusto y la feminidad de la “loca”), pero unida aquí con un embate de barricada en una militancia contra la homofobia y por la visibilización de la diversidad sexual que debería ser catalogada como una marcha *queer* por los derechos de las minorías. Así se sostendrá en las reflexiones siguientes la pertinencia de la lectura conjunta de la obra lírica de Perlongher con sus colaboraciones periodísticas, dando por sentado que ambos campos son dos caras de la misma medalla.

### Palabras Clave

Camp - Néstor Perlongher - Teoría queer - Poesía argentina

“El palacio del cine”  
Hay algo de nupcial en ese olor  
o racimo de bolas calcinadas  
por una luz que se drapea  
entre las dunas de las mejillas  
el lechoso cairel de las ojeras  
que festonean los volados  
rumbo al olor del baño, al paraíso  
del olor, que pringa  
las pantallas donde las cintas  
indiferentes rielan  
guerras marinas y nupciales.

Esta es la primera estrofa de un poema hermético que apareció dentro de un libro publicado por Néstor Perlongher (1949-1992) en 1980 bajo el título



de *Austria-Hungría*, título engañoso si los hay, porque no hace referencia realmente a estos dos países, sino más bien a un reino de la imaginación habitado por disidentes sexuales. “El palacio del cine” es un poema en forma de balada; es decir se trata de una poesía que cuenta, hasta cierto punto, una historia, pero esa historia aborda el espacio de un cine en el que se da un intenso ir y venir de los espectadores (todos masculinos) a la zona de los retretes. El poema en cuestión representa, en definitiva, la atmósfera cerrada de un lugar donde lo que predomina es la atracción fálica entre los individuos que no se hallan reunidos precisamente para mirar las películas que se muestran en la pantalla. Por ello resulta claro que el film proyectado sea un pretexto para los breves encuentros sexuales que se producen en un entorno marcado por el olor que proviene del sector de los urinarios. Este olor no es el único que impregna el lugar, dado que podría decirse que también tiene que existir allí el olor a semen que surge de las prácticas de penetración y *fellatio* que están en ese ámbito a la orden del día. Las escenas que se difunden desde la pantalla entran así en un maridaje *queer* con las que se replican en los corredores y “baños”, duplicando una realidad virtual dentro de un predio cerrado. En este espacio acotado cada uno de los gestos aparece filtrado por una banda sonora que ha sido opacada como en la proyección de un film mudo. Los habitantes del lugar, así como los lectores registran lo que se muestra a partir de un contraste de luces en blanco y negro. No hay aquí ni colores ni sonidos. Lo que predomina es el olfato y el tacto. Tal vez, por ello, estos dos sentidos aparezcan tan subrayados para la percepción del poema. Mi planteo, entonces, es leer el poema en la trama de su contexto sexual, pero bajo el estandarte de una sensibilidad *camp* (véanse las palabras: “drapear”, “volados”, “festones” del texto) y una intención *queer* de instituir una mayor visibilidad para la disidencia. Esta lectura un poco a contrapelo de la que se viene haciendo sobre la obra de Perlongher implica ciertos riesgos; por ejemplo: dejar sin iluminar las zonas que ya han sido recorridas por otros investigadores en otras lecturas.

Bajo esta propuesta de análisis, veamos cómo continúa el poema:



Los escozores de la franela  
sobre el zapato de pájaro pinto  
dan paso al anelar o pegan toques  
de luna creciente o de frialdad  
en el torcido respaldar  
que disimula el brinco  
tras un aro de fumo  
y baban carreteles de goma  
que dejan resbaloso el rayo  
del mirador entretenido en otra cosa.

Aleve como la campanilla del lucero  
el iluminador los despabila  
y reparte polveras de esmirna  
en el salitre de las bocamangas  
y en el rouge de las gasas  
que destrenzan las bocas  
esparciendo un cloqueo diminuto  
de pez espada atrapado en la pecera  
o de manatí vuelto sirena  
para reconocerlos.

Pero apenas los prende de plata  
se aja el rayón y los sonámbulos  
encadenan a verjas de fierro  
para recuperar la sombra o el remanso  
del cuerpo derramado como yedra  
las palanganas de esmerilo, el caucho  
que flota en la redoma  
donde se peinan, tallarinesco o anguiloso, el pubis  
con un cedazo de humedad.

Y el sexo de las perras  
arroja tarascones lascivos  
a las tibias de los que acezan  
hurtarse del lamé que lame el brin  
de marinero que fumando  
ve mirar la pantalla  
donde los ojos pasan otra cinta  
y entretenido en otro lado  
mezcla las patas a la ojera  
carnosa, que acurrucada en el follaje  
folla o despoja al pájaro de nombres  
en una noche americana (Perlongher 1997 a: 100-101).

La primera impresión que produce este texto es de un intenso sentimiento de repulsión de la situación descrita; pero también hay que tener

en cuenta que la aparición de un lenguaje tan osado ha sido posible gracias a lo que la época de las post-vanguardias de los años 40 y 50 se estaba tornando aceptable como materia poética. Es cierto que a partir de mediados del siglo XX se produce una verdadera revolución estética en el campo de la poesía, que es, en definitiva, algo por lo que habían luchado ya los vanguardistas de la década del 20 y del 30 sin llevarlo hasta las últimas consecuencias. Comenzando por la imitación de la lengua oral y de las situaciones de la vida cotidiana, ahora se llega también a los bordes de la sociedad en una poesía que se permite incurrir en toda clase de deslices sexuales. En este contexto de renovación el poema de Perlongher no deja de ser disruptivo, especialmente porque la exposición de las conductas de marineros y otros varones aparece claramente de búsqueda de oportunidades sexuales en el ámbito del “Palacio del Cine” y el lector debe entender, por lo tanto, para quiénes este centro del placer es realmente un “palacio” y en qué consiste su encumbramiento a esta categoría. El texto presupone, entonces, una co-participación de la escena puesta ante nosotros y la obligatoriedad de comprender ciertos hábitos de una cultura especial que podríamos llamar “de catacumbas” o para iniciados.

Creo que el poema “El palacio del cine” irradia, efectivamente, una atmósfera que implica prohibición y conductas clandestinas, pero presentando, al mismo tiempo, una característica que podrá ser definida como “incongruencia”. En este punto llegamos a uno de los aspectos que nos servirán para abordar lo que ha sido denominado sensibilidad “camp”. Elementos incongruentes como “olor de bolas calcinadas” en su yuxtaposición con términos como “palacio” o “paraíso” están activando una reacción diferente de aquella a la que, por ejemplo, nos tenía acostumbrado el modernismo a lo Rubén Darío, una tradición en la que Perlongher no deja de abreviar pero, al mismo tiempo, sin cansarse de desmontarla. La nueva retórica puesta en marcha cancela y destruye así las expectativas tradicionales de equilibrio estético y decoro de la estética a la que cita.

Se trata, entonces, de una representación que exagera los rasgos gestuales llevándolos a una teatralidad no consustancial en el género lírico, y



con ese acto su autor desnaturaliza las categorías del género sexual. Estos elementos permiten justamente acercarse a una definición de lo que puede entenderse por sensibilidad o estética *camp*: hacer visibles las cuestiones de *gender*, llevando a una desestabilización de las relaciones entre los binomios establecidos. La imposibilidad de una toma de partido corporal en la heterosexualidad compulsiva dentro de una sociedad se torna evidente en la medida en que las acciones sexuales entre varones aparecen como una cotidianeidad. En el mismo sentido la modernidad, o postmodernidad, del texto en cuestión resulta visible por su conexión con el elemento paródico o el *pastiche* (como mezcla de diversos orígenes) a partir de un dejo de ironía (Bergman 1993; Meyer 1994; Cleto 1999; Amícola 2000), siempre presente en la obra de Néstor Perlongher. El momento *camp* va a aparecer por ello en este poema de Perlongher en todo aquello que tiene que ver con la alta costura. En este sentido, considero que las palabras destacadas en esta lectura del texto como “drapear”, “festonear”, “volados”, “gasas”, “rouge” son marcas a tener en cuenta, si se quiere poner en evidencia una presencia “folle” en el paisaje urbano de este palacio del cine. Pero, al mismo tiempo, la tesitura *camp* se ve apoyada por una batalla “campal” contra uno de los baluartes de la heterosexualidad obligatoria como es la homofobia. Aquí el texto perlongheriano hace gala de una sexualidad inter-masculina que obtura cualquier gesto machista. Por ello si se pone el acento en la patente mezcla de registros que trae al escenario este mundo de la feminidad costurero más que en el tono barroco del plano de la expresión (Cangi-Siganevich 1996), el resultado de la lectura será muy diferente. Prestando atención al peso que tiene en la poesía total de Perlongher palabras como “lamé”, “rayon”, “broderie”, “bretel”, “strass”, “lentejuelas”, “rimel” o “soutien”, el resultado de la adhesión de este autor al modernismo o también al barroco resultará de otro espesor. Al hacer hincapié en este tipo de términos, estaremos escapando de una visión idílica del sistema semiótico puesto en movimiento por estos textos, en la medida en que lo que se acentuará también es que ellos están acompañados por palabras que no renuncian a una vocación escatológica. Así junto a los brillos de la apuesta *camp*, encontramos la incongruencia también característica *camp* del mal olor

que viene de los urinarios. La voz cantante se halla, entonces, en las demandas del Deseo y ese Deseo varonil entre varones es toda una apuesta que en su militancia, no lo olvidemos, se desata la lucha de barricada de la avanzada *queer*, pues como sostiene Brad Epps, uno de los primeros críticos en apreciar este elemento:

...lo que más cautiva a Perlongher son las materialidades socio-económicas y corporales de los "muchachos de la noche" –y del día– que negocian, junto con sus clientes, con el deseo (Epps 2011: 912).

Este universo incongruente que nos presenta Perlongher se cimenta, entonces, en la juntura de "palacios", "paraísos" en abrupto maridaje con "olor", "bolas calcinadas" y "ojeras". En ese sentido, puede hablarse aquí de una isotopía que favorecería la puesta en valor de cierta negatividad y violencia del accionar homosexual.

Es interesante aquí recordar una frase de Freud, citada a su vez por Lacan: "Cuanto más complejo sea el texto ofrecido por el sujeto, tanto más importante será su significado" (Lacan 1975:55). Y, aunque no se pueda homologar el psicoanálisis con la teoría literaria, lo cierto es que esta esfera del conocimiento, como la de la semiótica, antes mencionada, viene a colaborar en el desentrañamiento de los pasajes oscuros de la poesía. En este sentido, psicoanálisis y semiótica pueden servir como atajos válidos para evitar los caminos más trillados para entrar en la obra de Perlongher. Así, por ejemplo, aunque sea un lugar común, como ya se dijo, relacionar a este autor con el barroco latinoamericano, sería importante recordar lo que los críticos soviéticos Yuri M. Lotman y Boris A. Uspenski pensaban con respecto a este tipo de etiqueta. Para estos investigadores el barroco europeo se dio en el clima cultural del siglo XVII en el momento del autoritarismo eclesiástico, de tal modo que significaría ejercer una presión sobre el concepto al apartarlo de esa situación de origen (Lotman/Uspenski 1976: 31). De todos modos, sería lógico preguntarse por qué un poeta argentino del siglo XX puede llegar a escribir de una forma tan oscura. La propia explicación del poeta, al respecto, y la de los críticos que creen leer literalmente a Perlongher tiene que ver con la

adscripción del autor al “neo-barroco”, o en la versión rioplatense, al “neo-barroso”, como heredero de la tradición cubana (Cangi/Siganevich 1996; Perlongher 1997 b: 101). Si esta lectura ha parecido durante largo tiempo la correcta, sigue pendiente la cuestión de si es coherente la presentación de una retórica hermética para la temática que retrata “los avatares de los muchachos de la noche”...Y en esta manera de plantear el asunto, podría estar la respuesta. Tal vez estos textos apuestan a una compleja trama de símbolos que solo los conocedores puedan descifrar, aunque ahora los críticos eruditos se tengan que ver corporizando la condición de los miembros de un sub-mundo *gay* en una metrópolis sudamericana para descifrar lo oculto; así como, por ejemplo, dentro de ese lenguaje cifrado hay que entender también que cuando se presenta el término “nupcias” en el poema, su decodificación lleva a “coito”.

Con respecto a esto, señalemos también que el hermetismo fue un movimiento de pensamiento propio de finales del Renacimiento y comienzos de la Edad Moderna, cuyos objetivos fueron la monopolización de un cierto conocimiento secreto (Luhmann/de Georgi 1992: 100). Y en cuanto al hermetismo de los textos perlongherianos, es bueno acotar que su poesía produce un movimiento pendular, en tanto da a conocer al gran público las andanzas de un sector de vida clandestina dentro de la sociedad y, por otro lado, lo hace en una semi-lengua de iniciados. Esas medias palabras tienen que ver con algunos sintagmas que combinan “marineros” con el verbo “lamer”...En ese contexto, el juego entre la palabra “follaje” con el españolismo “follar” no deja lugar a dudas como para leer en esas palabras una situación de intenso intercambio sexual. Son justamente estos términos que apuntan a la sexualidad, los que permiten tender una trama isotópica con otros como el reiterado “ojeras” (a primera vista enigmático) que solo recuperaría su función si dirigimos nuestra mirada a los artículos periodísticos del propio Perlongher, donde el autor decía al dar cuenta de sus investigaciones con los muchachos de la noche en Brasil entre 1983 y 1985:

Obsesión por el pene, por la penetración o por la succión, por las cuestiones pene-ano-boca, maquinaciones para la producción de intensidades entre los órganos.// El ritual de preparación se organiza racionalmente, incluyendo

dispositivos de selección del eventual partenaire, verdaderas reglas de cálculo que procuran medir tanto la deseabilidad como la eventual peligrosidad del candidato. (Perlongher 1997 b: 49).

Si en el sistema semiótico que la obra de Perlongher establece “ano” y “pene” son las claves imponderables de una visión del mundo, este código secreto permite entender que palabras extrañas en este contexto “palaciego”, como “anelar” (escrito sin hache) u “ojeras” tiene que ver con ese binomio que estructura las composiciones perlongherianos, siempre buscándose para el encastre, del mismo modo como en el poema “Leyland” aparece los términos críptico de “anémona” y “anillos” para encriptar el “ano” en compañía de “pulpo” que debe ser retraducido a pene (1997 a: 194-195). Es, por ello, que podría pensarse que Perlongher ve el mundo a partir de los cuerpos fragmentados en el orden de lo que Lacan llamó “l’objet petit a” (es decir: “el objeto otro”, escrito con o minúscula), que representa el modo por el cual el ser humano canaliza sus deseos y su percepción del mundo a través de partes minúsculas de la realidad que lo circunda e interpela, empezando por el pecho materno (Lacan 1966: 439). Para terminar, es interesante referirse a la coda del último verso del poema de Perlongher. Allí se nos presenta el sintagma “noche americana” y, como es sabido, estos términos denominan en lenguaje cinematográfico el modo artificial en que se crea la sensación de tomas fílmicas tomadas de día para que parezca de noche; es decir, se trataría de una estratagema para aparentar algo que no es. Este hecho no solo remite a la cuestión del ser y el parecer, sino también alude a la situación de encierro del “Palacio del Cine”, que repite de modo equívoco la hora del día del exterior. Pero hay más: también es una alusión a la película francesa “La nuit américaine” dirigida por François Truffaut en 1973. El director francés había impulsado con ese proyecto fílmico la idea de un objeto meta-narrativo colocando filtros que darían a los espectadores la impresión de nocturnidad en su obra. Tal vez lo que esté citando Perlongher en la coda de su poema sea justamente esta sensación de nocturnidad que la atmósfera cerrada de la sala de cine en cuestión está produciendo en sus visitantes no necesariamente nocturnos. El poema termina, entonces, con la idea de una doble dimensión temporal, que es homologable a

la doble dimensión social de una situación de ghetto sexual, clandestina dentro de la metrópolis que la contiene. La idea del trabajo presente ha sido, pues, sostener la idea de un código cifrado que solo una militancia *queer* y un análisis basado en la estética *camp* pueda descifrar.

## Bibliografía

Amicola, José (2000). *Camp y posvanguardia*. Buenos Aires. Paidós.

Bergman, David (ed.) (1993). *Camp Grounds. Style and Homosexuality*. Amherst. University of Massachusetts.

Cangi, Adrián and Paula Siganevich (ed.) (1996). *Lúmpenes peregrinaciones. Ensayos sobre Néstor Perlongher*. Rosario. Beatriz Viterbo Editora.

Cleto, Fabio (ed.) (1999). *Camp: Queer Aesthetics and the Performing Subject. A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Epps, Brad (2008). "Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría queer", in *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh), N. 225: 897-920.

Lacan, Jacques (1966). *Écrits*. Paris. du Senil.

----- (1975). *Le Séminaire. Livre 1. Les écrits techniques de Freud. 1953-1954*. Paris. du Senil.

Lotman, Y.M./Uspenski, B.A. (1976). "Mythe – Nom – Culture" in *Travaux sur les systèmes de signes. Ecole de Tartu*. Brussels. Complexe: 18-39.

Luhmann, Niklas/Raffaele de Georgi (1992). *Teoría de la sociedad*. Gualajajara. Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

Meyer, Moe (1994). *The Politics and Poetics of Camp*. London/New York. Routledge.

Perlongher, Néstor (1997a). *Poemas completos* (ed. by Echavarren). Buenos Aires. Seix Barral.

----- (1997b). *Prosa plebeya*. Buenos Aires. Colihue.

### Por una crítica curiosa Las políticas del ensayo y la teoría *queer*

Alberto Giordano  
UNR - CONICET

#### Resumen

Este trabajo propone una evaluación ética del recurso a la "*queer theory*" en ensayos literarios sobre subjetividades anómalas, escritos en contextos académicos. Las reflexiones se sitúan en un contexto metodológico específico: la conveniencia de contextualizar la experimentación con lo singular de la voz narrativa y las voces narradas, en las primeras novelas de Manuel Puig, remitiéndose a las poéticas y las políticas de lo *camp*, en las que adquiriría visibilidad social la identidad *queer*. La heterogeneidad entre identidad *minoritaria* y devenir-*menor*, entre la producción de diversidades y la afirmación de una diferencia en sí, explicaría la necesidad de desprender la literatura de Puig de su identificación con las políticas y las poéticas de lo *camp*, después de haber encontrado en ellas un marco apropiado para evaluar el sentido y la fuerza de su intervención institucional. El trabajo concluye con una especulación sobre la heterogeneidad entre las versiones del concepto de *experiencia* que presuponen las políticas de la "crítica gay" y las del ensayo: las primeras conciben la *experiencia* como narrativización de identidades construidas socialmente; las segundas, como afirmación de los sinsentidos que le dan a la vida un sentido problemático.

#### Palabras Clave

Ensayo - Crítica gay - Experimentación - *Camp* - Teoría *queer*.

Lo *queer* llegó a mi vida demasiado tarde. Me refiero al concepto, y a las posibilidades críticas que le hubiese podido ofrecer a la escritura de algunos ensayos literarios sobre subjetividades anómalas, en contextos académicos; me refiero a mi vida profesional.

Hacia 1997, después de perseguir durante un par de años la singularidad de la literatura de Manuel Puig, eso que la hacía incomparable e irreconocible para casi cualquier concepto de literatura (los conceptos que los críticos latinoamericanos ponían en juego en sus discusiones teóricas, por aquellos años, para sostener o inquietar la gran división moderna entre cultura letrada y cultura de masas); hacia 1997, después de localizar la diferencia de la literatura de Puig tratando de no inmovilizarla, de no reducirla a la afirmación de una diversidad relativa, subordinada a la lógica de los enfrentamientos por el poder cultural, decidí avanzar por el camino

disciplinado pero inevitable de la contextualización.<sup>1</sup> Con Deleuze y Guattari (1993: 112-113) había aprendido que la *experimentación* literaria (la invención sintáctica de afectos impensados) excede e impugna las previsiones de la Historia, pero sin la referencia al “conjunto de condiciones casi negativas” que la hacen posible, permanecería indeterminada. La experimentación abre un intervalo irrecuperable en el estado de cultura que condiciona su aparición y su circulación como bien simbólico, porque no es, sino que *está siendo* lo *interesante*, lo *nuevo* que anuncia la ruina inminente de los valores superiores que reproduce la cultura para imponer sus puntos de vista. ¿Pero cómo apreciar la fuerza, los matices micro-políticos de las potencias de invención y resistencia que actúan sobre los estereotipos de la época, los descomponen y transfiguran, sin reconstruir, al mismo tiempo, la consistencia moral del horizonte impugnado?

En su primera novela, *La traición de Rita Hayworth* (1968), Puig inventó un procedimiento para la experimentación con lo general y lo intransferible del uso de los discursos sociales, que tuvo que reinventar cada vez en la composición de los siguientes libros: la narración de voces triviales en conversación. Dándole cuerpo, en la escritura, a voces que discurren en la clausura asfixiante de los lugares comunes, Puig descubrió modos inauditos de experimentar narrativamente el juego de las fuerzas que se envuelven imperceptiblemente en el acontecimiento de la conversación familiar, fuerzas que intiman al disciplinamiento o alientan el deseo de fuga. Las fuentes de esa imaginación pragmática residirían en el ejercicio de una *escucha literaria* escindida entre la atracción misteriosa por *algo* irresistible del mal gusto y las inclinaciones melodramáticas que modelan la trivialidad de cada voz y el rechazo del gregarismo que domestica los impulsos anómalos. ¿Cuál era la deuda que el ejercicio de esa facultad extraordinaria había contraído, en la segunda mitad de los sesenta, con las ideologías estéticas que pretendían regular los intercambios entre la cultura letrada (identificada, por lo general, con las morales del arte de vanguardia) y los géneros y las prácticas de la masificación cultural? Aunque suponía que el substrato pulsional de la escucha narrativa de Puig –esa instancia conjetural a la que había que remitirse para explicar la invención de voces y tonos hasta entonces inauditos en la literatura argentina- estaba enraizado en los misterios de un vínculo infantil con ciertas conversaciones familiares, el universo inagotable de afectividades ambiguas que Aira

---

<sup>1</sup> El proceso al que hago referencia es el de la escritura de mi tesis doctoral, “Manuel Puig: la invención de una literatura menor” (1999), publicada dos años después como libro (ver Giordano 2001).

(1994) llamó “la época de la juventud de mi madre”, necesité poner en práctica la lección de Deleuze y Guattari, perfilar un horizonte histórico casi negativo, para no dejar libradas las decisiones críticas a la afirmación esterilizante de una indeterminación generalizada.

La lectura modernista, aunque seguía vigente, había expuesto sus limitaciones intrínsecas con la elocuencia que siempre le faltó para persuadirnos sobre las buenas intenciones de su moral deprimente: la crítica desmitificadora de los consumos masivos representaba, todavía a mediados de los 90, los intereses de algunos críticos progresistas, pero su indiferencia a los deseos de la literatura de Puig (que lo trivial y lo cursi brillen bajo la luz de lo desconocido) se había tornado escandalosa. El recurso a la cultura *pop* estaba servido: la sintonía entre las poéticas de *La traición de Rita Hayworth* o *Boquitas pintadas* y el horizonte de expectativas estéticas definido por la neutralización de la jerarquía alto/bajo y la práctica del *bricolage* con materiales despreciados parecía evidente. Pero había un par de puntos por los que la narración de voces triviales se desprendía continuamente de ese horizonte que condicionaba y legitimaba su aparición: la busca de una enunciación singular, con la que se reinstalaba, transfigurado, el problema de la subjetividad en el discurso (lo que llamé la invención del *tono*), y un compromiso absoluto, se podría decir, inocente, aunque después alimentase el juego irónico y la pose provocativa, con el sentimentalismo. Por lo mismo que la identificación, sin duda pertinente, con los desafíos del *pop art* enfriaba la escena crítica en la que debía imponerse -sin imponer nada recuperable en términos morales- la soberanía de la literatura de Puig, la aproximación a los matices de la sensibilidad *camp*, ya que hablamos de pose y provocación, encendía las *vis* retórica y me daba el aliento necesario para cumplir con la última maniobra de la operación contextualizadora, la que tenía que llevarme –lo sabía desde el comienzo- hasta el fondo de la decepción.

Según la vieja fórmula de Susan Sontag, que todavía conserva su encanto, la sensibilidad *camp* se manifiesta como “un buen gusto del mal gusto” (1984: 320), es decir, como la afirmación de un gusto que se sabe y se quiere cuestionable dada su inclinación excesiva a lo vulgar, lo artificio y lo exagerado. Amiga de lo superficial y lo frívolo, en un medio poco dispuesto a interrogar el valor y las pretensiones espurias de los compromisos y las profundidades morales, la pose *camp* se resuelve inmediatamente en gesto político: el guiño seductor para consumo de los entendidos libera una potencia díscola de alcances imprevisibles. Para condensar el sentido de



ese gesto que todos, incluso los detractores (sobre todo ellos), leíamos en las adhesiones de Puig a algunas formas y motivos melodramáticos, acuñé una fórmula (¡mi vida por una fórmula!) que buscaba expresar las resonancias de la provocación y la reivindicación cuando vibran al unísono: *Sí... y qué. Sí* (sé que esto que me atrae es vulgar, de mal gusto, que está lejos de ser auténticamente artístico, porque yo también sé qué es el auténtico buen gusto en materia de arte)... *y qué* (me importa que los amos de la cultura lo desprecien, si a mí me da placer, un placer que las intimidaciones del buen gusto reprimen). Como en todo acto ilocucionario, el éxito de la fórmula depende en buena medida del tono con que se la pronuncie: en este caso, una combinación de ligereza, amaneramiento y arrogancia.

La decisión de recostar el arte narrativo de Puig sobre el horizonte de las políticas *camp* respondía a la necesidad de ceñir la fuerza desestabilizadora de su intervención, en el contexto de la cultura literaria latinoamericana de fines de los sesenta, en términos no del todo ajenos a la afirmación de su diferencia irreductible (eso que la experimentación pondría en juego más acá de las condiciones históricas). Pero la operación dejaba un resto demasiado atractivo como para no intentar darle otra vuelta que pudiera contenerlo: ¿cómo situar los momentos en que una de las voces narradas, o la voz narrativa misma, es arrastrada más allá de los límites de su identidad enunciativa por un arrebató de mal gusto anómalo, que transmite afectos irrepresentables en lugar de comunicar valores, una fascinación por los excesos melodramáticos que se desprende de la sensibilidad *camp* porque ya no se reclama buena—en el sentido, al fin de cuentas moral, de la fórmula de Sontag? Pensaba en algunos momentos de la composición escolar de Toto (capítulo XIII de *La traición de Rita Hayworth*), o en las ensoñaciones de Nené, cuando regresa del encuentro con la viuda Di Carlo (Decimoquinta Entrega de *Boquitas pintadas*). Para hacerle justicia a estos acontecimientos mínimos pero esenciales —se podría afirmar que todo lo que puede la literatura de Puig pasa por ellos—, siguiendo la pista de un trabajo pionero de José Amícola (1999), me precipité a la lectura de un conjunto de intervenciones de teóricos gay empeñados en una revisión radical de las notas de Sontag, para restituírle a lo *camp* su fuerza política en términos de contestación del falocentrismo y la homofobia de las culturas dominantes. En *The Politics and Poetics of Camp* (1994), Moe Mayer compila una batería de ensayos que desprenden lo *camp* de la reducción a una sensibilidad diferenciada, espléndida porque extravagante, y lo reinscriben en un contexto cultural agonístico, como una forma descarada y juguetona de crítica



oposicional, que se realizaría a través de prácticas y estrategias performativas específicas (fundamentalmente la parodia posmoderna) en las que adquiriría visibilidad social la identidad *queer*. Desde la afirmación de lo *queer* como instancia deconstructora de la distinción burguesa hetero/homosexualidad, los teóricos gay advierten que la caracterización de Sontag habría reducido los gestos desestabilizadores del *camp* al apropiárselos desde una perspectiva *pop*, en la que las connotaciones sexuales aparecen minimizadas. En este sentido, para referirse a las derivaciones del ensayo de Sontag, Mayer habla de “apropiaciones *pop* (no *queers*) del *camp*”, una rúbrica bajo la que temí, desde un principio, que también pudieran inscribirse mis reflexiones sobre el tema, ya que nunca dejará de serme ajeno por más que pretenda mantener con él un diálogo íntimo.

Aunque me remitía a un haz de significaciones difuso (“raro”, “extraño”, “extravagante”, “perturbador”, “excéntrico”), en el que notabala usencia de un matiz decisivo que era incapaz de identificar, entendí enseguida cuál podía ser la eficacia de un discurso sobre lo *queer* en el contexto de mis preocupaciones críticas del momento (señalar la singularidad de la voz narrativa, y de las voces narradas, en las primeras novelas de Puig): ayudarme a pensar un concepto de subjetividad anómala no esencialista, ligado a la fuerza perturbadora e insumisa de determinadas performance “subculturales” en los márgenes de los regímenes normativos (los binarismos que someten lo masivo a lo letrado, la homosexualidad a la heterosexualidad, el desvío a la regla, el mal gusto al decoro). En las invocaciones a lo *queer* oí, encantado, resonancias del único principio ético que regía, ya entonces, mis prácticas profesionales: “Desarrollad vuestra legítima rareza.” Según Didier Eribon (1992: 13), a Foucault le gustaba repetir entre amigos esta sentencia de René Char. La rareza ilegítima sería aquella demasiado perceptible, autoconsciente y autocelebratoria, fijada y banalizada por los estereotipos de lo sublime o lo abyecto. La rareza legítima no es un atributo, sino la condición indeterminada para el cumplimiento de una tarea esencial: llegar a ser quien se es. Desarrollar la rareza legítima –puede ser tan sencillo como imposible- tendría que ver con la capacidad de potenciar el coeficiente de variabilidad y autodiferenciación que singulariza una vida, de llevarla, sin saber a dónde conduce, hasta el máximo de sus posibilidades. Las vidas que la escritura de mi tesis pretendía poner en juego, preservar e intensificar en su legítima rareza, eran dos: la de la literatura de Puig, un continuo de invenciones pragmáticas y afectivas que nunca fue, ni será del todo, literatura, y la vida improbable de un lector encantado con

el empuje de esas variaciones, pero tan ambicioso (acaso tan estúpido) como para violentar el sinsentido de una atracción exorbitante en nombre del saber.

¿Dónde situar el empuje de una potencia *queer* en las voces narradas por Puig en *La traición de Rita Hayworth*? Una respuesta verosímil remitía a los usos anómalos del imaginario hollywoodense y las convenciones escolares en la composición de Toto. Pero algo no encajaba: la extrañeza más radical que desenvolvían esos usos, la fuerza capaz de convertir al adolescente gay en un performer extravagante y un auténtico desconocido, era, según mi lectura de entonces, ontológica antes que sexual, y esto sin pretender dessexualizar ese devenir-irreconocible. La figuración de un intervalo capaz de suspender el trabajo de los estereotipos arruina la complementariedad excluyente entre lo masculino y lo femenino porque antes neutralizó la diferencia entre ser (idéntico a sí mismo, conforme a ciertos valores) y no ser: lo más perturbador de Toto nos es que se haya convertido en un “maricón” o un “desviado”, para usar los términos de la conversación familiar que lo individualiza, es que está siendo algo sin sentido ni valor determinado, más que inapropiado, inapropiable para los juegos de lenguaje que instituye esa conversación. Así como los practicantes de la deconstrucción reencuentran fatalmente la metafísica incluso en los discursos que pretenden impugnarla, es probable que un teórico *queer* advierta residuos homofóbicos en esta argumentación a favor de una rareza radical. Como me consta que la supervivencia de tales restos no depende de las buenas intenciones ideológicas, no sería extraño, tal vez, que el teórico suspicaz acierte. De todos modos, antes que esbozar una defensa innecesaria, preferiría desplazarme del lugar del imputado y, como nuestro tema son las diversidades sexuales, subrayar la excentricidad, nada espectacular, pero a su modo inquietante, de lo que imagino es la posición enunciativa de estas digresiones sobre lo *queer* y la literatura de Puig: la afirmación de la masculinidad como otro dominio esencialmente inestable, que sólo se estabiliza reactivamente por la obediencia a determinados mandatos o cuando la injuria, que menta la falta de hombría, atraviesa y fija un cuerpo al descrédito y la depreciación. (Las historias de Berto y Héctor, los varones normativos de *La traición de Rita Hayworth*, hablan de esa inestabilidad denegada. En el tono de sus voces resuena la tragedia de no poder aceptar que el fundamento –la presencia paterna que garantizaría el sentido de lo masculino- estuvo perdido desde antes del comienzo.)

Aunque entendía a medias (tantas eran las referencias que me faltaban), igual pude advertir que la traducción de “*queer*” por “raro”, la única a mi alcance, no era



satisfactoria ya que desconocía la huella de algunos usos inquietantes que le daban al término su fuerza específica. (En los últimos meses, al tomar contacto con bibliografía actualizada –por no librarla escritura de esta intervención a la parvedad de mi memoria y mis recursos imaginativos-, supe que “*queer*” había permanecido intraducible, incluso para sus teóricos en lengua española, y que esa circunstancia es vivida como un déficit que puede acarrear indeseables consecuencias políticas.<sup>2</sup>) Fue entonces que acudí a la inteligencia de un amigo filósofo, al que siempre consideré la encarnación de la sabiduría gay, para que me proveyera de una traducción no sólo aceptable, sino conveniente de “*queer*”, una que sirviese para potenciar mis búsquedas críticas, sobre las que lo mantenía al tanto. El 11 de julio de 1997, desde su oficina del Søren Kierkegaard Forskningscenter en Copenhague, donde se había expatriado para consagrarse al estudio y la traducción del filósofo danés, Darío González me envió el siguiente e-mail (lo cito en extenso, por razones sentimentales que no obstruyen, según creo, la búsqueda de precisión conceptual):

Querido Alberto,

No parece que la palabra “*queer*” pueda traducirse. Para ello tendría que haber sucedido que la palabra “raro” –la más aproximada- cumpla con las siguientes condiciones: a) no poseer el matiz de sublimidad que la relaciona con “rareza”; b) haber pasado de ser un término más o menos neutro a ser un término totalmente despectivo, casi *un heimlich*; c) haber sido adoptada como signo de su identidad por los sujetos a los que se aplica. Esto último no pasa, en Argentina, sino con la palabra “puto”, la cual, en cambio, no fue nunca un término neutro. Finalmente, es claro que ningún término castellano designa aquello que en inglés es la “cultura” *queer*. No hay cultura de putos. Parece que lo que pasó en inglés con esa palabra es similar al uso del sustantivo “*niger*” por los negros. Que alguien diga “soy un *niger*”. Como voz dijiste alguna vez, la cosa aquí es el “sí... y qué.” (...) Mi tendencia habitual en estos casos es la de pensar que toda diferencia o peculiaridad en este registro tiene que ver con el catolicismo. Pero además, cuando hoy decimos que somos gays, y cuando suponemos que una cierta “cultura” propia se constituye en torno a ese término, necesitamos decirlo con una palabra prestada, una palabra que no comunica nada del rechazo que el gay experimenta o experimentó de parte del lenguaje materno [la conversación familiar], rechazo que por lo tanto no parece ser parte de la susodicha cultura. (...) En argentino, insisto, puede decirse y desearse que haya una cultura gay, pero no hay cultura de putos.

---

<sup>2</sup> Como señala David Córdoba García (2007: 22), al usar el término sin traducirlo, lo mismo que ocurre con la *différance* derridiana, “podemos acabar quedándonos con un significante neutro políticamente, que simplemente señala una corriente de moda dentro de la posmodernidad cultural y teórica.” La reducción de “*queer*” a un significante neutro, sólo un concepto teórico, borra las huellas del proceso (que tuvo lugar en la lengua inglesa) en el que se funda su fuerza contestataria: la reversión de la injuria.



No que yo sepa [recuerdo que estamos en 1997]. En Estados Unidos la desgracia es otra. La cultura *queer* llega al punto (insoportable) de generar sus propios “*queer studies*”, con grupos de reflexión en muchos de los importantes centros intelectuales. Se me ocurre, según otra (la misma) de mis tendencias clasificatorias, que esto tiene que ver con el judaísmo, o con la conjunción judaísmo-liberalismo. Los intelectuales gays americanos militan a la manera judía, diciéndose perseguidos y en eterna diáspora, pero gozando de todas las ventajas económicas (no quiero decir solamente las del dinero) relativas a la diáspora.<sup>3</sup>

Sospecho que las dos últimas frases, de cuya incorrección política soy el único responsable, sin faltar a la verdad, están permeadas por los resentimientos propios de la condición subalterna: en un medio gay fascinado por el poder de la cultura americana, tal el Søren Kierkegaard Forskningscenter, las aspiraciones de un intelectual argentino, si tienen que competir con las de un becario de Memphis, siempre quedan relegadas, no importa qué tan sabio o competente demuestre ser (no quiero imaginar las decepciones de ese compatriota, si para colmo fuese heterosexual). Como sea, cuando escribí al comienzo de esta intervención que lo *queer*, como perspectiva para pensar la diferencia de la literatura de Puig, había llegado a mi vida profesional demasiado tarde, recordaba los efectos disuasorios que tuvo sobre mi trabajo crítico la lectura de este e-mail, pocas semanas después de consultar *The politics and poetics of camp*. La absorción, y el consecuente debilitamiento, de la potencia desestabilizadora de lo gay, incluso de lo *queer*, cuando

---

<sup>3</sup> El lector de Puig sabe que un recuerdo infantil, el recuerdo de la voz de una tía, desencadenó la escritura de *La traición de Rita Hayworth*. Ese lector (pero también el de Pablo Pérez y el de Raúl Escari), no me perdonaría que, por razones de espacio, omitiese transcribir el siguiente fragmento del e-mail de González.

Hay otra cuestión, y vos sabés muy bien por dónde pasa. Si yo tuviera que calificarla, diría que es algo que tiene que ver con las tías, entendiendo por ello las mujeres de la familia (incluidas las criadas) convertidas en confidentes. Es ir a buscar la identidad en la aceptación de las tías. Ahí no hay diáspora alguna, y me atrevo a afirmar que esto no es nunca exactamente un “sí... y qué”, aunque no sea totalmente extraño al “sí... y qué”. Si el “sí... y qué” es el *camp*, habrá que pensar que el ser puto se relaciona en este caso de otra manera con la lógica *camp*. Por supuesto que hay algo de universal en esto: convertirse en modisto, peluquero, decorador, florista, escritor de guiones de teleteatro. Pero escribir una novela destinada a las mujeres (a las tías en sentido lato) es muy distinto de escribir un ensayo o un tratado sobre el ser gay. Ese tratado, la justificación inmanente de lo que uno es, falta y debe seguir faltando. En compensación, hay que ir a buscar la identidad –que nunca llega a ser “propia”- en esa instancia trascendente que es la tía. Esto implica la sospecha de que los hombres de la familia nunca llegarían a aceptar que uno es gay, que exista algo como un ser gay. La figura de la tía, el personaje conceptual de la tía, contiene aquello que en la palabra “*queer*” parecía ser intraducible, a saber, el rechazo del mundo de los hombres, la exclusión del único mundo en el que realmente se determina lo que es la cultura, pero de manera tal que ese rechazo no importa. La cosa es que el “no importa” no se pronuncia de manera directa en el mundo de la cultura.



se la erige en fundamento para la institucionalización de una cultura específica, aunque se trate de una cultura minoritaria y opositiva, no parecía al final de cuentas un horizonte tan promisorio para la experimentación con una singularidad anómala, irreductible a los procesos de homogenización y totalización que definen cualquier dinámica cultural. La existencia de los *queer studies*, de la que me acababa de enterar, le daba el golpe de gracia a las expectativas abiertas por un concepto que parecía destinado a contaminar de otredad e indefinición los discursos normativizados sobre la sexualidad y, en una de sus derivaciones, sobre los usos estéticos del sentimentalismo y el mal gusto. Reducido a valor académico, lo *queer* se desprendía del curso indeterminado de las experiencias transgresoras, las que exasperan la voluntad de rechazo, a favor de una moral de la resistencia y la provocación de la que sólo podrían esperarse ademanes legitimadores. Si *queer* enrarece e incómoda, *studies* normaliza y legitima. En aquel momento, como en éste, no podía engañarme sobre los límites, más bien estrechos, de la escena retórica en la que pretendía entonar el elogio de la diferencia puigiana: la conversación demasiado especializada entre críticos académicos, en la época de llamada posmodernidad (época curiosa, en la que hasta el nihilismo puede convertirse, extremando la paradoja, en una moral de la crítica aceptable). Era, y soy, un profesor que escribe, para otros profesores, para algunos estudiantes y, si los hados y el estilo fueron propicios, para dos o tres lectores que ocupan parcelas menos ritualizadas del campo literario. Las posibilidades que tenía entonces de conmover a esta audienciatan específica e informada agitando el monstruo de la anomalía sexual, cuando hasta lo *queer* ya había sido triturado y digerido para consumo académico, no eran mayores a las de conseguir sacudir lamentando las virtudes políticas de las hibridaciones entre lo letrado y lo masivo, cuando *El beso de la Mujer Araña* ya formaba parte del canon de la literatura latinoamericana. Para desarrollar la legítima rareza de Toto, sin convertirla de inmediato en una contraseña para entendidos, las críticas consensuadas al naturalismo biologicista y a los universalismos en materia sexual podían funcionar como un obstáculo más que como inductor de diferencias. Incluso entre quienes no lo habían leído, la perspectiva construccionista de Foucault formaba parte de la doxa sobre sexualidad y poder. No se me escapa que entonces, hacia 1997, y acaso todavía, en ámbitos sociales más amplios y políticamente más relevantes, las armas críticas que movilizaba un pensamiento de lo *queer* legitimado institucionalmente tenían, y acaso tengan, una potencia de choque y resistencia apreciables. Pero en el



campo de las instituciones culturales que frecuentamos los críticos posmodernos, vecino del Søren Kierkegaard Forskningscenter, se nos pueden volver en contra, inmovilizarnos o inhibirnos, si la diversidad autosatisfecha recae en las imposturas del intelectual humanista.

En un ensayo que rinde tributo al espíritu inconformista de la deconstrucción, Paco Vidarte examina las aporías de ese monstruo bicéfalo que es la “*queer theory*”, desde el interior de su composición problemática. Sin renunciar a la inscripción académica de su prosa combativa, advierte sobre los beneficios indeseables del ingreso de lo *queer* a la universidad: la domesticación de lo anómalo e irritante en beneficio de la rentabilidad.

...lo *queer* es la antítesis de la universidad, lo no universalizable, lo que el universal deja caer como desecho, la cagada del sistema omniabarcador, su resto inasimilable, ineducable, no escolarizable, *indecente*, *indocente* e *indiscente es lo queer*(Vidarte 2007: 77).

Desde esta perspectiva, lo *queer* querría ser un deshecho, y no una especificación, de la cultura gay, un desprendimiento abyecto, o la persistencia inquietante de un cuerpo extraño que se resiste a cualquier incorporación. En este sentido hay que entender la metáfora del “vampiro” con la que juega Cynthia Morrill (1994) para señalar el empuje de un deseo *uncanny*, que se reproduce a sí mismo cada vez que colapsa la voluntad de reflejarlo culturalmente. Lo *queer* no demanda reconocimiento (si se lo expone a la luz del día, desaparece), corteja la proscripción. Lo que ocurre con la teoría es que necesita reducir el proceso a sus resultados, el goce nómada que incomoda y tensiona los márgenes de lo aceptable a una posición subjetiva excéntrica, para fijar identidades cognoscibles y reivindicables. Lo había notado durante la lectura de la Introducción de Moe Mayer, añadiendo un signo de interrogación en el margen, cuando define lo *camp* como “un cuerpo complejo de prácticas y estrategias performativas usadas para representar una identidad *queer*” (Meyer 1994: 4). Que hablase de representar identidades, de hacerlas visibles socialmente, y no de producir efectos *queer* singulares, excesivos para las condiciones morales en las que algo puede volverse representable, parecía señalar un límite que, no por extremo, podría imponerle restricciones a la busca de la diferencia puigiana en los usos del sentimentalismo y el mal gusto.

Más acá de ese límite teórico, el pensamiento de lo *queer* alienta políticas culturales imprescindibles y operaciones críticas que pueden iluminar aspectos



inadvertidos o censurados de algunas formaciones canónicas. En el contexto de un coloquio extravagante que organizó la Universidad de Nueva York en Buenos Aires hace un par de años<sup>4</sup>, Gabriel Giorgi expuso la doble inscripción de lo *queer* en el grupo *Sur*, para esbozar las líneas de una genealogía secreta que Silvio Molloy noveló en *El común olvido*:

...por un lado, [*Sur* inscribió lo *queer*, en las formas de su sociabilidad y en su pensamiento estético] como modelo o paradigma de una autonomía individual y de una transgresión social que lo vuelve candidato ideal para vocabularios de sublimidad artística y de cosmopolitismo universalizante, pero al mismo tiempo, por otro lado, como registro de intensidades sexuales, corporales y estéticas que lo vuelven irreductible a retóricas y políticas de la identidad nacional o universal, de lo local o lo global, de la trascendencia del arte, o de la trascendencia histórica de la nación... (Giorgi 2011).

Imagino que un crítico interesado en la diferencia de la literatura de Silvina Ocampo, su modo de no ser todavía literatura, podría encontrar en las especulaciones de Giorgi la definición más sutil de las “condiciones casi negativas” que determinarían la legítima rareza de los experimentos con lo *cursi* y las perversiones infantiles en *Viaje olvidado*. Pero ese horizonte cultural minoritario, en el que se practica una política del secreto, ni justifica ni explica, afortunadamente, la invención de una voz narrativa menor, que imagina tramas, personajes y tonos con una sintaxis irreplicable. La figura que convoca el proceso experimental en los relatos de Ocampo no tiene que ver con la producción de identidades alternativas, sino con el *devenir-autodiferente* de cada una de las determinaciones implicadas (la infancia, la sexualidad, lo *cursi*, la literatura).<sup>5</sup> La heterogeneidad entre identidad *minoritaria* y *devenir-menor*, entre lo que presupone, para una ética de la experiencia literaria, la producción de diversidades y la afirmación de una diferencia en sí, explica por qué necesité desprender la literatura de Puig de su identificación con las políticas y las poéticas de lo *camp*, después de haber encontrado en ellas un marco apropiado para evaluar el sentido y la fuerza de su intervención institucional. El recurso a las ambigüedades de la parodia posmoderna le da a los intercambios y las perfusiones de lo letrado y lo masivo un espesor y una visibilidad que los rigores de la crítica ideológica (la del consumo alienante) ni siquiera sospecha,

<sup>4</sup> Me refiero al Coloquio Internacional “*Sur Queer*”, NYU-BA Academic Center, 11 de octubre de 2011.

<sup>5</sup> El crítico que imagino es Judith Podlubne, que en el capítulo VI de *Escritores de Sur*, “Silvina Ocampo: una inocencia soberana”, escucha la “voz rarísima” que inventa mundos en *Viaje olvidado*, con argumentos críticos que se pliegan al diferir de lo anómalo.

pero fracasa, porque le sobran intenciones, en el instante crítico de decidir qué pasa, qué afectos indecibles hormiguean, entre una voz atraída por lo irresistible de cierto mal gusto y la mutación fascinante de lo trivial en extraño. La disposición lectora que requieren esos acontecimientos en los que despunta el *tono* de la voz –su modo de no ser ella misma, de no estar más sujeta a los discursos que la hicieron posible- tiene que ver con la escucha más que con el reconocimiento. Lo que pasa por esos intervalos (la fuga de Toto a lo monstruoso), pasa más acá de lo visible: todo devenir-raro es, por definición, devenir-imperceptible.

Se entenderá entonces por qué tuve que prescindir también, cuando perseguía la diferencia de la literatura de Puig, de ese otro vástago de la deconstrucción que es la epistemología del armario. Los recaudos que toma Kosofsky Sedwick para evitar los efectos esterilizantes que puede suscitar la afirmación de la *différance* derridiana cuando se la instituye en principio general, son muy atendibles. Pero si un crítico, por dedición metodológica, o el deseo de explorar la ambigüedad de ciertas inclinaciones afectivas, se vuelve sensible a la manifestación, puntual y contingente, de lo anómalo que singulariza la aparición de una voz, es probable que necesite un axioma más equívoco que el primero de esa epistemología (“Las personas son diferentes entre sí.”)<sup>6</sup> para exponer el sentido de sus hallazgos. La *inaparición* de la individualidad enunciativa, eso es el *tono* (las resonancias de un intervalo de silencio en el parloteo de la conversación familiar), reclama un axioma suplementario: donde una voz deviene interesante, porque muestra, sin dar a ver, menos de lo que dice, ella y su escucha difierende sí mismas.

### Posdata

Soy un profesor que escribe. A la enunciación de esta fórmula encomiendo las razones de la legitimidad, la potencia y el interés de mi trabajo. Aunque suene trivial, la fórmula envuelve una serie de cuestiones apremiantes, ligadas a la dificultad, no sólo retórica, de articular los vaivenes de la experiencia literaria con el ejercicio de la enseñanza y la escritura crítica en contextos académicos. Hace cuatro años, haciendo acopio de bibliografía gay para otra investigación en curso, descubrí *O homem que amava a rapazes* de Denilson Lopes, en una librería de Rio de Janeiro. Los guiños del título me hicieron comenzar la lectura por el último ensayo, “*Experiência e escritura*”, una especie de reflexión teórica posliminar. El primer golpe identificatorio se produjo

---

<sup>6</sup> Kosofsky Sedwick 1998: 35.

cuando Lopes localiza, y reivindica, su lugar de enunciación: “um professor que escreve”. Sin saber nada el uno del otro, entendí que compartíamos una misma deliberación sobre la ética del crítico académico, y la coincidencia me alegró. Para valorar los alcances de la exploración en la que coincidimos, hay que situarse en el cruce de dos preguntas: qué le conviene escribir a un profesor, sobre qué temas, con qué retóricas y estilos, y qué le conviene a la literatura que un profesor escriba sobre ella (cuando digo “la literatura”, pienso, inevitablemente, en lo que el profesor querría que sea, de acuerdo con su sensibilidad y sus identificaciones culturales). Lo *conveniente* es lo que aumenta la potencia de actuar: la imaginación y el saber, en el caso del profesor, la posibilidad de configurarse como un misterio a plena luz del día, en el caso de la literatura. El *ensayo* como forma de articular, en la escritura de sí mismo, la generalidad conceptual de los saberes que rodean la literatura con los recuerdos de la experiencia lectora, es uno de los ejercicios recomendables para el crítico académico interesado en cuidarse y cuidar de los otros. Lopes lo llama “crítica autobiográfica”, en el sentido de la auto-etnografía, y lo considera la forma más eficaz de comunicar los avatares de la experiencia personal con los intereses de las búsquedas colectivas. El recurso a lo vivencial e ideosincrático, como fundamento de la argumentación, y no sólo como ejemplo, supone la apuesta al valor paradójico de lo intransferible (la fortaleza de lo frágil), que limita el poder de las arrogancias institucionales y es un buen antídoto contra las intimaciones del objetivismo y la disforia. “A crítica autobiográfica não deve ser condescendente, deve traduzir a força e a fragilidade de uma experiência. Vida e leitura, leitor e escrita se misturam indissolúvelmente. A leve força de tornar-se o que se é” (Lopes 2002: 257-8). Con el subrayado de estas frases, la identificación de las políticas del ensayo con las de la crítica autobiográfica parecía cellada de forma indeleble.

Pero algo vino a perturbar el idilio; no puedo decir que no lo esperaba. Lopes inscribe el ejercicio de la crítica autobiográfica en el marco de los “estudios gays”, y al mismo tiempo que le da a sus ensayos un respaldo político estimable, tienta la neutralización de la paradoja que articula, en los márgenes de cualquier reapropiación cultural, fragilidad y deshecho con pontencia soberana. ¿No se fortalece demasiado la experiencia, si una política de la identidad le ofrece garantías de sentido? ¿No pierde de este modo su inapreciable fragilidad? Aunque no es un terreno en el que convenga abusar de las distinciones, el punto de divergencia entre las políticas del ensayo y las de la crítica gay expondría la heterogeneidad entre dos versiones de la experiencias:

una que la concibe como narrativización de identidades construidas socialmente, y otra que la celebra como la afirmación de los sinsentidos que le dan a la vida un sentido problemático.

La primera vez que conté el desencuentro con Denilson Lopes después de atravesar las mieles de la identificación, me pareció oportuno concluir el ensayo con una ocurrencia irónica<sup>7</sup>: ya que la falta de adscripción institucional (“*culture*” o “*studies*”) me condenaba a ocupar una posición minoritaria y excéntrica en las discusiones sobre el valor de ciertas prácticas literarias marginales, gays o *queers*, con las que suelo intimar en el ejercicio crítico, más me valía asumir mi destino “por todo lo alto”, como diría Raúl Escari, y erigirme en el fundador de los *friendlys studies*. El recuerdo de esta ocurrencia desencadenó el de lo tarde que lo llegó lo *queer* a mi vida y sobre él perfilé los argumentos, ligeramente polémicos, de este ensayo. Un poco más ilustrado y reflexivo, porque al saberme expuesto a lo confrontación con especialistas/militantes no quise que me encontraran desarmado, esta vez declino la ironía y, antes de poner el punto final, para contribuir al desarrollo de mi legítima rareza, me confieso, entre ustedes, un crítico curioso.

Rosario, 19 de junio de 2013

## Referencias bibliográficas

Aira, César (1994). “La prosopopeya”. Mimeo.

Amícola, José (1996). “La política y la poética *camp*”. En *Orbis Tertius* 2/3: pp.227-235.

Córdoba García, David, Javier Sáenz y Paco Vidarte (Eds.) (2007). *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid. EGALES.

Córdoba García, David (2007). “Teoría *queer*: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad.” En David Córdoba García, Javier Sáenz y Paco Vidarte (Eds.). *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid. EGALES: 21-66.

---

<sup>7</sup> Ver Giordano 2010.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1993). *¿Qué es la filosofía?* Trad.: Thomas Kauf. Barcelona. Anagrama

Giordano, Alberto (2001). *Manuel Puig. La conversación infinita*. Rosario. Beatriz Viterbo.

----- (2011). "El giro autobiográfico em Gavea". En Ariadne Costa da Mata, Leinimar Alves Pires, Rafael Gutiérrez, Renata Magdaleno (org.). *NósOtros. Diálogos literários entre o Brasil e a América Hispânica*. Rio de Janeiro. 7 Letras.

Giorgi, Gabriel (2011). "*I am in love with Victoria Okampo*. Cosmopolitismo y rareza". Mimeo.

Kosofsky Sedwick, Eve (1998). *Epistemología del armario*. Trad.: Teresa Bladé Costa. Barcelona. De la Tempestad.

Lopes, Denilson (2002). *O homem que amava rapazes e outros ensaios*. Rio de Janeiro. Aeroplano.

Meyer, Moe (Comp.) (1994). *The Politics and Poetics of Camp*. Londres/Nueva York. Routledge.

Morrill, Cynthia (1994). "Revamping the gay sensibility. Queer Camp and dyke noir". En Moe Meyer (Comp.). *The Politics and Poetics of Camp*. Londres/Nueva York. Routledge: 110-129.

Podlubne, Judith (2011). *Escritores de Sur. Los inicios literarios de José Bianco y Silvina Ocampo*. Rosario. Beatriz Viterbo.

Sontag, Susan (1984). "Notas sobre lo 'camp'". En *Contra la interpretación*. Barcelona. Seix Barral: 303-321.

Vidarte, Paco (2007). "El banquete univeersitario: disquisiciones sobre el s(ab)er *queer*". En David Córdoba García, Javier Sáenz y Paco Vidarte (Eds.). *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid. EGALES: 77-109.



PROGRAMA UNIVERSITARIO  
DE DIVERSIDAD SEXUAL



UNR Centro de  
Estudios Interdisciplinarios

## II Coloquio Internacional

Saberes contemporáneos desde la  
diversidad sexual: *teoría, crítica, praxis*  
Rosario, 27 y 28 de junio de 2013

# PONENCIAS

## Prácticas estético-culturales en torno a la configuración de la juventud en territorios de ambiente gay

Mauro Aguirre<sup>8</sup>

ECI –UNC

norte\_generis@hotmail.com

Luciana Almada<sup>9</sup>

ECI –UNC

luciana.v.almada@gmail.com

### Resumen

En las *formas-de-vida gay* intentamos recuperar aquellas prácticas bio-políticas que dan cuenta de una valoración particular de la “juventud”, en tanto dispositivo discursivo que tiene efectos performativos. Los lugares de “ambiente”, de encuentros anónimos, de goces sin nombre, de yire, de guetos nocturnos preconcebidos por el mercado rosa, esas clínicas de aprendizaje y (re)conocimiento del otro, son los territorios donde encontramos ciertas experiencias vitales que proyectan en el cuerpo un horizonte del ahora, una temporalidad que actualiza una y otra vez el presente.

Entonces, ¿Dónde reside la juventud? ¿Es acaso una pose del cuerpo, o una precisión del alma que a-prisiona al cuerpo? ¿Cómo funciona la pugna por lo bueno y lo bello que es encarnado en ese marco ético que es la juventud gay? ¿Cómo es esa temporalidad particular donde se entretajan los ejercicios *estéticos* de construcción y transformación de la propia subjetividad? ¿De qué se tratan estas técnicas de sí en pos de un horizonte juvenil en nuestras vidas?

En esta especie de ascetismo gay, que reclama la realización de términos que podrían considerarse inclusive antagónicos, como ejercitar/experimentar/envenenar/exponer/cuidar/castigar/ privar al propio cuerpo, no podemos evitar preguntarnos, ¿cuál es la verdad que se intenta producir y encarnar en dichos territorios?

¿De qué trata esa verdad que se pone a “consideración” de los otros miembros de esa comunidad de entendidos, de ese ágora donde nos encuentra un debate silente de argumentaciones sobre la belleza, la distribución del espacio, la reproducción, la posibilidad de una caricia (o de caricias plurales), la soledad, la profilaxis, los contagios? ¿Qué *riesgo* se juega en la relación de esa verdad con quién la enuncia y la sostiene, a veces, a pesar suyo? ¿Cómo juega esa compulsividad interpretativa de la juventud en el debate de la vida pero también, de la muerte gay? ¿Cómo es que esto puede no ser considerado *político*?

---

<sup>8</sup> Escuela de Ciencias de la Información (ECI - UNC), Proyecto “Jóvenes, prácticas estético culturales y participación política en Córdoba”, SeCyT (2012/2013).

<sup>9</sup> Escuela de Ciencias de la Información (ECI - UNC), Programa de Estudios de Género (CEA – UNC), Proyecto “Jóvenes, prácticas estético culturales y participación política en Córdoba”, SeCyT (2012/2013).



*Quando finalmente se foram, bem depois do meio-dia, antes de jogar-se na cama, limpou devagar os sapatos com uma toalha de rosto que jogou no cesto de roupa suja. Foi o néon, repetiu andando pelo quarto, aquelas luzes verdes e vermelhas piscando em frente à boate, foi o néon maligno da Sexta-Feira Santa, quando o diabo se solta porque Cristo está morto, pregado na cruz.*

Caio F. Abreu, "Os sapatinhos vermelhos"

*Ella no tenía documentos, nunca había usado documentos, y si venían a pedirselos, les contestaría que las estrellas no usaban esas cosas. A pesar de todo estaba tranquila, tan serena y entregada al placer de la brisa que pegó un salto cuando una voz en su oído musitó:  
¿Tienes miedo torero?*

Pedro Lemebel, *Tengo miedo torero*

En las *formas-de-vida gay* intentamos recuperar aquellas prácticas biopolíticas que dan cuenta de una valoración particular de la *juventud*, en tanto dispositivo discursivo que tiene efectos performativos. Entonces utilizamos esta categoría construida a través de metáforas, consumos, circulación, territorialización, que inciden en la esfera pública apelando a una transformación de sí, y un ejercicio estético que implica usos y un tipo de recuperación del espacio público urbano.

Los lugares de "ambiente", de encuentros anónimos, de goces sin nombre, de yire gay, los guetos nocturnos del "mercado rosa", esas clínicas de aprendizaje y (re)conocimiento del otro, son los territorios donde encontramos ciertas experiencias vitales que proyectan en el cuerpo un horizonte del ahora, una temporalidad que actualiza una y otra vez el presente.

La ocurrencia de lo político en estas *prácticas culturales* discute con las nociones preestablecidas de participación/trasformación social, interviniendo en estas nuevas subjetividades, en la construcción permanente de éstas. Transformaciones que no por ser individuales, dejan de ser relevantes y de lograr impacto a nivel más global

### I. Participación política en Córdoba. Contextualización

Las formas en las que la juventud entiende la participación política hoy, los lugares que elige, la eficacia que le atribuyen, distan bastante de lo que las políticas *de intervención* que los diferentes colectivos LGBTTTIQ entendían y habían llevado adelante desde los 60/70, y que se había rearticulado con la apertura democrática, con demandas puntuales tras las heridas que la última dictadura había dejado en cuerpos y familias enteras; pero también con o por la *epidemia* del sida que, a nivel latinoamericano, se había expandido “peligrosamente”. La ocurrencia de lo político en ciertas prácticas estético-culturales que apuntaban a la construcción de esa nueva democracia y/o concientización del colectivo, desde lógicas que buscaban “afectar” y participar en una construcción social que guardase más relación con el vínculo social que con sistemas políticos institucionalizados, se fue transformando con los años. Más aún, después de las leyes de Matrimonio Igualitario y Ley de Identidad de Género, las demandas parecen haberse detenido o redireccionado hacia los diferentes colores (y conveniencias) políticas del momento.

En el contexto actual de nuestra provincia y, específicamente, en la ciudad de Córdoba, desde el año 2009, aproximadamente, constatamos una efervescencia militante-activista en las luchas por derechos y el reconocimiento en torno a la *disidencia sexual*. Al parecer una cierta voluntad de asedio a la fortaleza del Estado vehiculizó fuerzas, alianzas, cohesión (y muchos enfrentamientos también) de objetivos y sujetxs en pos de logros a corto plazo, como la ya mencionada Ley de Matrimonio Igualitario (una de las batallas ganadas que los colectivos más antiguos habían comenzado a reclamar ni bien se reinstauró el régimen democrático en nuestro país, entre ellos, la CHA<sup>10</sup>). Cuando esos objetivos fueron realizados, en tanto leyes promulgadas por el Estado, creemos que, en nuestra ciudad, toda esa energía, todo ese flujo político fue direccionado al menos en dos sentidos, que nos interesa remarcar.

---

<sup>10</sup> Comunidad Homosexual Argentina.

En este sentido, activistas que estaban identificados con corrientes políticas tradicionales comenzaron a desarrollar su accionar político al interior de los partidos (áreas de diversidad en los diferentes movimientos políticos). La razón de ser se sustenta en el respaldo a un proyecto mayor, que pueda incluir o no una política enfocada a la diversidad sexual, pero que no es necesariamente excluyente. De manera ilustrativa, entre el año 2009 y 2012 en Córdoba fueron muy importantes las campañas por la Ley de Matrimonio Igualitario, Ley de Identidad de Género y el Juicio por el asesinato de Natalia *La Pepa* Gaitán. Podemos nombrar organizaciones que conocemos, en las que estuvimos o con las cuales articulamos: Encuentro por la Diversidad, Devenir-Diverse, ATTTA, Cóncavos y Convexos, Libre Diversidad, Alternativa LGTB, Libres y Diversxs, Movimiento Popular por la Igualdad, Hombres Trans Argentinos, Frente Nacional por la Ley de Identidad de Género, la Cámpora Diversa, entre otras. Surgieron, en este mismo período, organizaciones al interior de la provincia: Devenir y ATTTA Villa María, Río Cuarto, Devenir-Carlos Paz, Colectivo Diverso Alta Gracia y muchas más, con distinto tipo de agenda y duración en el tiempo, algunas relacionadas a la Federación Argentina LGTB, otras afines a la CHA, o al Frente Nacional por la Ley de Identidad de Género.

De los colectivos y organizaciones que puedan haber surgido en esta etapa no tenemos noticias ni sabemos de sus actividades actuales. Algunos ya no existen, otros conservan los nombres y los utilizan para actividades específicas: para organizar las actividades del Mes de la Diversidad en torno a la Marcha del Orgullo que se realiza año tras año en diferentes puntos del país, para celebraciones como el Día de la Visibilidad Lésbica, por dar algunos ejemplos.

Sería importante poder hacer o contar con una historización y mapeo del campo político de *diversidad sexual* en nuestra provincia; sin embargo, lo que nos interesaba ver en este proceso estaba ligado a poder pensar en el otro de los sentidos, en esos nuevos tipos de configuraciones relacionales pos-derechos (*pos-queer*, además), que también podríamos considerar políticos, y sus transformaciones; que se alejan de la organización “social” (no como

colectivo, sino en un sentido de comunidad, que se vincula de manera no orgánica) tal como la conocemos, y estarían más emparentados con una vivencia o funcionamiento *comunal*, de relacionamiento sexo-afectivo, de cuidado y solidaridad (la “*amistad* como forma de vida” de Foucault), de proyectos biopolíticos (y también tánatopolíticos). Una especie de comunidad abierta, una sumatoria de individualidades que comparten algunos rasgos, que son afines o estarían “afectados” (Spinoza) por una determinada condición; que pueden variar en el tiempo, el espacio y los intereses: diferentes experiencias en torno a la violencia, la “irresponsabilidad” afectiva, la incertidumbre en torno a los contagios; un imperativo de la actualización radical del presente, de la juventud como valor de intercambio y de lo político como un modo de vida que parte de lo cotidiano, y no de una militancia orgánica (o consciente).

### II. Formas de hacer(se) juventud

En la noche *under* cordobesa encontramos diferentes formas de hacer-se joven: prácticas, poses, estrategias de visibilización (y de invisibilización). En ese espacio donde las formas/formatos de juventud canónicos se destruyen para construirse noche a noche en los *partenaires* ocasionales que se rescatan antes de que termine la música, el dispositivo discursivo que se dispara al nombrarse *joven* tiene efectos performativos (Butler): al decir, no sólo nombran, sino que dan existencia a esas subjetividades. La juventud se construye, se hace en elecciones y gustos, en consumos, preferencias y costumbres<sup>11</sup>. Una *poética* juvenil. En contraste, la vejez/adulterez se relaciona con la experiencia, con las noches-días vividas y la historia que han atravesado esas corporalidades sobrevivientes de las mejores y las peores épocas del destape homosexual. La *loca vieja* que ya todo lo ha visto, que pasó por Piaf y por

---

<sup>11</sup> Cuando hacemos referencia al hecho de “hacer juventud” en prácticas o poses, estamos queriendo dar cuenta de la subjetividad con la que tomamos la categoría joven/juventud. Compartir un código común, donde lo relevante no es la edad, sino la forma de (auto)reconocimiento frente a los demás. Esto también se extendería a la posibilidad de sentirse “vieja” sin que la edad tenga relevancia, sino tomando como parámetro una historia de vida, experiencias o hechos relevantes de/para cada sujetx.

Hangar, y llegó al Beep<sup>12</sup> hace 20 años, entiende y toma nota de esas estrategias que la juventud, en tanto categoría, construye a través de metáforas y lugares de circulación; consumos culturales que actualizan una *identidad gay común*, que aglutina y al mismo tiempo diferencia *unxs* de *otrxs*.

Hablar del vaciamiento de los espacios/lugares gay es también contar un poco de la historia que como colectivo (LGBTTTIQ) nos aúna en un relato donde todo tiempo pasado fue mejor<sup>13</sup>. El levante, el yire, el goce-sin-nombre, los encuentros anónimos (Perlongher) coexisten en un entramado político-afectivo donde el igualitarismo parece haber “tragado” todas las *diferencias* para volverse más pulcro, más limpio, más digno de ser narrado (y casado). En un contexto altamente “represivo” de la gaytud en tales términos, aún persisten estas formas-de-vida-gay en Beep: un pub que parece ser el último/único lugar gay de la ciudad de las campanas<sup>14</sup>.

Entonces, ¿dónde reside la juventud? ¿Es acaso una pose del cuerpo o una precisión del alma que a-prisiona al cuerpo? ¿Cómo funciona la pugna por lo bueno y lo bello que es encarnado en ese marco ético que es la juventud gay? ¿Cómo es esa temporalidad particular donde se entretejen los ejercicios *estéticos* de construcción y transformación de la propia subjetividad? ¿De qué se tratan estas técnicas de sí en pos de un horizonte juvenil en nuestras vidas? ¿Qué es lo gay? ¿Cuáles son las formas de vida gay?

Preguntas, todas éstas, que sirvieron de disparadores para pensar(nos) desde dónde estábamos hablando, desde qué lugar estábamos preguntando. En ese *collage* de cuerpos y vodka barato, de alegría y desolación, encontramos esos sobrevivientes de la noche que por elección (¿resignación?)

---

<sup>12</sup> Lugares bailables autodenominados (desde su apertura) gay, para un público exclusivamente (aunque no excluyentemente) gay u homosexual, tal como se desprende de las entrevistas.

<sup>13</sup> Referimos a un vaciamiento relacionado a la desaparición de lugares gay para salir, estar, encontrarse o levantar. Además, como ya hemos nombrado en el apartado anterior, los colectivos/organizaciones de diversidad también forman parte del mismo proceso.

<sup>14</sup> Si bien al inicio del trabajo de campo se realizaron entrevistas en diferentes locales, hacia el final fuimos optando por un recorte, privilegiando dos discos: Zen y Beep. Los motivos al elegir este último fueron “afectivos”, por considerar que podíamos explicar mejor algunas de las relaciones que allí se daban, pero también porque a medida que avanzaban las entrevistas, lxs sujetxs fueron reconociendo que era el único lugar gay que hoy por hoy queda en Córdoba – pese a la *diversidad* de asistentes/clientes con los que cuenta–, pues si bien aparecen lugares nuevos, el público al que están dirigidos es más bien “alternativo”.

conservan esas marcas características de lo que comenzamos a delimitar como el *modo de vida gay*, prácticas que se han mantenido a lo largo de los años y que, aunque transformadas, subsisten y tienen plena vigencia. Partiendo de unas fuertes lecturas teórico-poéticas alrededor de la temática<sup>15</sup> (gay), fue posible hacer el cruce entre esas categorías y la realidad del “campo”.

### III. Prácticas estético-culturales

En esta especie de ascetismo gay, que reclama la realización de términos que podrían considerarse inclusive antagónicos, como ejercitar/experimentar/envenenar/exponer/cuidar/castigar/privar al propio cuerpo, no pudimos evitar preguntarnos, ¿cuál es la verdad que se intenta producir y encarnar en dichos territorios? ¿De qué trata esa verdad que se pone a consideración de los otros miembros de esa comunidad de *entendidos*, de ese ágora donde nos encuentra un debate silente de argumentaciones sobre la belleza, la distribución del espacio, la reproducción, la posibilidad de una caricia (o de caricias plurales), la soledad, la profilaxis, los contagios? ¿Qué *riesgo* se juega en la relación de esa verdad con quien la enuncia y la sostiene, a veces, a pesar suyo? ¿Cómo juega esa compulsividad interpretativa de la juventud en el debate de la vida pero también de la muerte gay? ¿Cómo es que esto puede no ser considerado *político*?

La performance estética que se actualiza cada vez que lxs sujetxs se muestran a sí mismos, cada vez que se construyen una *imagen* para mostrar a un otrx que está allí para juzgar, desear, comprar-vender, cuidar, nos permite dar cuenta de una revalorización crítica de las *identidades*, tan poco populares

---

<sup>15</sup> Leo Bersani, Michel Foucault, Guy Hocquenghem, Judith Butler, Gilles Deleuze, Ernesto Meccia, David Halperin, Félix Guattari, Gustavo Blázquez, de lectura más bien teórico-empírica; pero también teniendo como referencia textos de Néstor Perlongher, Federico García Lorca, Pablo Pérez, Osvaldo Lamborghini, Jean Genet, Pedro Lemebel, Caio Fernando Abreu, que si bien pueden ser leídos como poetas, entrarían, para nosotrxs, dentro del marco teórico general del trabajo.

tras la llegada de lo *queer*<sup>16</sup>. Vemos sujetxs sexuales (Pecheny) que viven una identidad y la viven críticamente, generada para sobrevivir en un estado de excepción (Agamben) que se ha convertido en la norma. En esa conjunción de un tiempo subjetivo y una identidad tan definida como difusa, el espacio público urbano parece reducirse al interior de un recinto donde el reconocimiento del otrx permite el reconocimiento de sí, en un ejercicio estético-cultural que parece alejarse bastante de la corrección política (y también, militante y académica).

Si pensar en imágenes había sido una de nuestras premisas, el “mirar”, leer en esas *fotografías* nocturnas algunos de los síntomas de nuestra actualidad, nos permitió pensar ese lugar desde diferentes ópticas. La vida que se desarrolla en ese espacio entendido como privado, es diferente de esa vida en el afuera, en la cotidianeidad urbana diaria. La noche está regida por reglas específicas, en un espacio donde poco a poco lo gay se fue fusionando con lo otro, con lo *queer*, con lo *raro*, con lo marginal<sup>17</sup>. Pero en esa misma división público-privado, los límites parecen disolverse al preguntarnos ¿privado para quién?, ¿público para quién? como si en el mismo acto de clausurar la posibilidad de ser, existiera la construcción de una identidad que se resiste a la verdad de las elecciones (sexuales, sociales, afectivas, políticas). Un *modo de vida gay*, una sociabilidad, una cultura gay que parece (¿pretende?) resistir al paso de los años.

Continuar frecuentando estos lugares, mantener los vínculos con aquellos que comparten los códigos del mercado de la noche, resistir a los embates de las historias de vida personales (y también, grupales) pero, al mismo tiempo, divertirse, compartir(se) y generar siempre tácticas nuevas de habitar el mundo.

---

<sup>16</sup> Lo *queer* ha sido objeto de disputa en este hemisferio del mundo por tratarse de una palabra inglesa que se traduciría como lo *raro*, lo retorcido, para hacer referencia a aquellas identidades que no entrarían en la matriz heterosexual, pero que tampoco adhieren a las categorías como gay, lesbiana, homosexual. No es el objetivo de nuestro trabajo polemizar con el término, sólo queremos dar cuenta de la posibilidad de pensar a las identidades (como “lo gay”) de manera crítica.

<sup>17</sup> De algunas entrevistas se desprende el relato de las épocas en las que el Beep era After, un imaginario nostálgico parece rondar aquellos recuerdos.

### IV. Consideraciones finales

Los últimos años han sido de gran riqueza para el colectivo LGBTTTIQ, con avances importantes y un reconocimiento social que hasta hace poco tiempo parecía imposible. Resta en adelante poder ser críticos, analizar cuidadosamente cada una de las aristas para no enneguarnos ante la idea de un mundo más “tolerante” de la diferencia, pero que nada entiende de esa diversidad. La desaparición del *gueto* con el fenómeno de la *salida del closet* (o la muerte de la homosexualidad) parece no ser tan radical o tajante. Tiene forma de familia, pero no lo es; tiene forma de colectivo, pero no lo es. Tal vez por eso se acerca más a lo que Foucault llamaba la *amistad como forma de vida*, y podamos ver allí uno de los ejemplos más cercanos a ese funcionamiento comunal que hacíamos referencia.

La resistencia cuerpo a cuerpo en esos espacios que a simple vista parecen hostiles es lo que motiva nuestro trabajo, y nuestra forma de vida además. Rescatar esos micropoderes (micropolíticas) de lxs sujetxs a la hora de vivir planamente sus sexualidades, sus sueños y sus desventuras nos llevó a reflexionar sobre la construcción de subjetividades –o, sobre las subjetividades que se construyen–, por fuera de los círculos académicos y de los colectivos/organizaciones de diversidad. Y las preguntas vuelven, porque si es que existe tal clima de época, ¿dónde se enmarcan las prácticas deseantes de aquellxs *activistxs* de la noche que luchan por un(os) cuerpo(s) antes que las luces de neón se apaguen? ¿Dónde quedan las prácticas estéticas –y, por qué no, culturales– de quienes se construyen un personaje noche a noche para reivindicarse como sujetxs, ante todo, sexuales?

¿Un estilo de vida gay? ¿Una valoración del tiempo subjetivo que *hace-juventud*? ¿Una recuperación del espacio público urbano<sup>18</sup>? Probablemente no existe una intención *per se* de modificar el espacio, de profanar lo sagrado de

---

<sup>18</sup> Nos permitimos reflexionar al respecto debido a cuestionamientos de colegas: ¿qué pasa en bares o restaurantes para el Día de los Enamorados?, ¿cómo puede leerse el hecho de las dos madres que bautizaron a su hija en la Catedral de Córdoba? Sin lugar a dudas, los espacios se están habitando de maneras diferentes y eso, en parte, es por la modificación cultural que implicaron las leyes antes mencionadas.

la familia católica-monogámica-heterosexista-patriarca, ni de las familias homoparentales aceptadas social, legal y mediáticamente. Muy posiblemente lo más disruptivo de estas subjetividades de las que hablamos sea el mero hecho de existir, de no entender de “buenas costumbres”. Continuar teniendo sexo casual, elegir (si es que se puede elegir en sociedades atravesadas tan fuertemente por el capitalismo) una forma de vida por fuera de la norma, ser escandalosamente locas, chongos, putos, tortas, freaks, punkies, *monstruos* en una sociedad que sigue pendiente de la normalidad (¿normalización?) de los cuerpos, del deseo, parece ser esa forma *otra* de hacer política que nada tiene que ver con las nociones de empoderamiento o estrategia para seguir estando vigentes en el mercado, para ser sujetos de derecho y/o ciudadanos.

*Abandonamos el cuerpo personal. Se trata ahora de salir de sí.*

Néstor Perlongher<sup>19</sup>

### Bibliografía

Blázquez, G.; Lugones, M.; Liarte Tiloca, A. y Reches, A. (2013). “Estudios de Homosexualidades Masculinas en Córdoba”. *Coloquio Sexualidades Doctas*. Córdoba, Argentina.

Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires. Paidós.

Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (1ª Ed., Traducción de Fermín Rodríguez). Buenos Aires. Paidós.

Foucault, M. (1994). *Estética, ética y hermenéutica* (Introducción, traducción y edición de Ángel Gabilondo). Buenos Aires. Paidós.

Pecheny, M.; Jones, D. y Figari, C. (2008). *Todo sexo es político*. Buenos Aires. Libros del Zorzal.

Perlongher, N. (1993). *La prostitución masculina*. Buenos Aires. Ed. De la Urraca.

Perlongher, N. (2008). *Prosa plebeya*. Buenos Aires. Puñaladas.

---

<sup>19</sup> Perlongher, N. (2008). “La desaparición de la homosexualidad”. En Perlongher, *Prosa plebeya*. Buenos Aires: Puñaladas.

### **Sexualidades feministas. Deseo y heteronormatividad**

**Helena Andrés Granel**  
UNR  
**heleandres@yahoo.es**

#### **Resumen**

El feminismo lesbiano conceptualizó la heterosexualidad como sistema político y sometió a crítica el supuesto heterosexual al interior del feminismo, problematizando la noción de "mujer" como categoría esencial, unitaria y dada por naturaleza. La noción del lesbianismo como opción política más que específicamente sexual resultaría no obstante profundamente problemática. En este trabajo trazamos brevemente algunas de las líneas de la discusión que se dio en los feminismos en torno a las sexualidades desde fines de los 70 y principalmente en la década de los 80, y que atraviesan la problematización feminista de la relación entre deseo y política.

#### **Palabras clave**

Feminismos – Sexualidades – Lesbianismo – Heteronormatividad

Desde las décadas de los 60 y 70, la sexualidad ha estado en el centro del debate político feminista. La politización feminista de la vida privada desde la consigna "lo personal es político" abrió la posibilidad de repensar la sexualidad en términos no naturalistas y realizar un análisis de la heterosexualidad monógama, único modo de sexualidad socialmente legitimado, no como la expresión de la atracción erótica "normal" y "natural" entre dos sexos de naturaleza esencialmente distinta, sino como una construcción histórica y social a la que son inherentes relaciones de poder entre varones y mujeres.

El análisis feminista visibilizó cómo la sexualidad construida en el sistema de heterosexualidad obligatoria responde a un modelo falocéntrico que privilegia el placer de los varones sobre el de las mujeres, y cómo en este las prácticas sexuales construyen la diferencia sexual en sí misma al prescribir un

determinado guión sexual que establece una clara dicotomía de géneros (Tiefer 1995). Este modelo heteronormativo es androcéntrico en tanto construye la sexualidad desde parámetros masculinos, y al mismo tiempo define las llamadas “desviaciones sexuales” en la medida en que diversas prácticas e identidades implican un desplazamiento con respecto a las pautas de comportamiento sexual naturalizadas por este modelo hegemónico: esencialmente la cópula heterosexual.

En este trabajo trazamos brevemente algunas de las líneas de la discusión que se dio en los feminismos en torno a las sexualidades desde fines de los 70 y principalmente en la década de los 80, y que atraviesan la problematización feminista de la relación entre deseo y política. En este periodo van a aparecer, al interior del feminismo, cuestionamientos a la supuesta unicidad de la experiencia femenina, cuando principalmente las feministas negras y lesbianas subrayan la diversidad de sus experiencias poniendo de manifiesto el carácter normativo y excluyente de la categoría “mujer” que, de hecho, hacía referencia a las mujeres blancas, heterosexuales y de clase media que hegemonizaban el movimiento.<sup>20</sup> En este contexto emerge, en el seno del feminismo lesbiano, una crítica al discurso heterocentrado de la mano de teóricas como Monique Wittig y Adrienne Rich, que van a conceptualizar la heterosexualidad como régimen político.

Wittig, partiendo de la revolucionaria premisa de que mujeres y varones no constituyen grupos naturales, sino categorías políticas, clases sociales,<sup>21</sup> definirá la heterosexualidad como un orden obligatorio, institución y sistema

---

<sup>20</sup> Las feministas afroamericanas explicitaron la interconexión entre distintos modos de opresión y cómo esta afecta diferencialmente a las mujeres en función de otros factores como la clase, la raza y la orientación sexual. Veáse Lorde, Audre, *La hermana, la extranjera* (2003). Madrid. Horas y horas. bell hooks ha señalado también cómo el feminismo privilegió en su análisis la diferencia de género sobre otras diferencias en “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”, VVAA (2004) *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid. Traficantes de Sueños,

<sup>21</sup> Este análisis se enmarca en la producción del denominado “feminismo materialista francés”, que ya en la década del 70 realiza una lectura “profundamente antinaturalista” de la noción de “sexo” en términos de clase, afirmando que varones y mujeres se definen por una relación social y no una esencia natural específica, tal como plantean Ochy Curiel y Jules Falquet, que rescatan de la invisibilidad el pensamiento de las autoras de esta corriente en Curiel, Ochy y Falquet, Jules (2005). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Colette Guillaumin-Paola Tabet-Nicole Claude Mathieu. Buenos Aires. Brecha Lésbica.

político que garantiza la subordinación de las mujeres. El “sexo” no es un dato de la naturaleza, es una ficción cultural que opera como marca social de opresión, del mismo modo que la “raza”. Lo que parece una “percepción directa y física”, no es más que una “formación imaginaria”. Si la noción de “sexo” es un constructo político y no un hecho natural, si la diferencia sexual, por tanto, no es preexistente a la opresión, sino un producto de la misma, la categoría “mujer” únicamente cobra sentido en el marco del sistema heterosexual en relación de subordinación al varón. “Mujeres” y “hombres” en cuanto clases, deben desaparecer. Cuando Wittig afirma “la lesbiana no es una mujer” abre una posibilidad esencial para nosotras: repensar la propia identidad sexual y el modo en que esta es construida en un marco de relaciones de poder.

La lesbiana -nos dice-, es el único concepto que conozco que está más allá de las categorías de sexo, mujer y hombre, pues el sujeto designado, lesbiana, no es una mujer ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente. [...] Somos prófugas de nuestra clase. (Wittig 2006).

La teoría feminista lesbiana, al someter a crítica el supuesto heterosexual al interior del feminismo, problematizó la noción de “mujer” como categoría esencial, unitaria y dada por naturaleza. El feminismo lesbiano visibilizó cómo la norma heterosexual no es solamente la imposición de un único modelo erótico socialmente legítimo, el de la pareja heterosexual monógama, sino que esta se encuentra históricamente vinculada a la imposición para las mujeres de un único destino posible, ligado al varón, como esposas y madres en el seno de la familia patriarcal. Desde estas premisas, las lesbianas feministas plantean una lucha que, más allá de la defensa de la “diversidad sexual”, entendida esta como simple pluralismo, enfrenta la heterosexualidad como sistema político que trasciende los aspectos puramente eróticos, un sistema de ordenación social en que los cuerpos de las mujeres son apropiados por los varones. Esta lectura no solo implicaba pues la ruptura de la identificación de sexualidad y heterosexualidad sino también, en consecuencia, la idea de que para las mujeres es posible ser y existir de manera autónoma a los varones y que la maternidad no es un destino obligado. En su ruptura con esta norma heterosexual muchas feministas lesbianas se

implicaron así en luchas, como el derecho al aborto, que en principio afectaban específicamente a las mujeres que tenían relaciones heterosexuales, mientras que el feminismo heterosexual hegemónico invisibilizaba la existencia lesbiana (Falquet 2006). Significativamente, Kate Millet relataba cómo cuando afirmó su lesbianismo, consideró que “opinarían que esa no era una buena política, que eso perjudicaba nuestra imagen”.<sup>22</sup>

Las lesbianas enfrentaron así el heterosexismo del movimiento feminista que contribuía al silenciamiento histórico del lesbianismo. Como afirmaban desde la revista *Nosotras, que nos queremos tanto* publicada en España en la década del 80 por el Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid,

(...) la teoría y la práctica feminista estaba privada de algunos elementos fundamentales, como la crítica al dogma de la heterosexualidad androcéntrica, que implica que la mujer se convierta en un apéndice del hombre. (...) Es un error creer que en las lesbianas está reprimida solo la elección alternativa sexual, cuando lo que ocurre es que son castigadas en primer lugar como mujeres que han transgredido las normas heterosexuales impuestas, y como mujeres que quedan fuera del circuito heterosexual por deseo propio (*Nosotras*, nº 1).

Por su parte Adrienne Rich, afirmaba que la heterosexualidad no es en absoluto una elección sino una institución política “que arrebató poder a las mujeres”, por lo que consideraba que las feministas debían plantearse cómo se fuerza a las mujeres a la heterosexualidad, y por qué para perpetuar este sistema de dominación la existencia lesbiana debe ser ocultada. Así, escribe, “intentaba pedirles a las feministas heterosexuales que analizaran antagonista y críticamente su experiencia de la heterosexualidad, que criticaran la institución de la que forman parte, que lucharan contra la norma y sus implicaciones en la libertad de las mujeres” (Mateo 2011: 36). Lo que Rich denominaba “continuum lesbiano” trasciende la mera práctica sexual y significa

---

<sup>22</sup> Cita extraída de la revista *Nosotras* nº 1, noviembre de 1984, que recoge las palabras de Millet con motivo de su visita a Madrid.

un vínculo político-afectivo de solidaridad femenina frente a la dominación masculina.<sup>23</sup>

La noción del lesbianismo como opción política más que específicamente sexual sería, no obstante, profundamente problemática en algunos de sus desarrollos en tanto, al menos ciertas visiones del lesbianismo político, parecían postular “una división del mundo entre las lesbianas-que-han-encontrado-el-camino-correcto y las heterosexuales-presas-en-la-falsa-conciencia” y equiparaban las relaciones heterosexuales en su totalidad -sin establecer una clara distinción con respecto a la “institución heterosexualidad”- a la dominación sexual masculina al tiempo que rebajaban o incluso negaban el componente específicamente sexual del lesbianismo, como señala Raquel Osborne (2002: 102-125 ). En un texto publicado por *Nosotras* (nº 6, febrero de 1988) bajo el título “¿Existe *una* sexualidad feminista?” Osborne se refería ya a lo que entendía como una “desexualización de la identidad lesbiana”. Como expresa esta autora, el problema es que los deseos, heterosexuales o lesbianos, se van a definir de manera exclusiva en relación al patriarcado, dejando a un lado la cuestión de la experiencia erótica en sí misma.

A partir de estas nociones, emergerían prescripciones con respecto a lo que constituía una sexualidad correcta, no jerárquica e igualitaria y los deseos sexuales de las mujeres identificados con “patrones de conducta sexual masculinos” serían estigmatizados como patriarcales y antifeministas, apareciendo una nueva normativización de la conducta sexual de las mujeres, una construcción normativa de la sexualidad lesbiana y una nueva jerarquización política de las prácticas sexuales (Tiefer, 1995; Osborne 2002).<sup>24</sup>

Gayle Rubin, en su artículo de 1984, "Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad", señalaba cómo en la cultura

---

<sup>23</sup> En su nº 3, en noviembre de 1985, *Nosotras* publicaba la traducción al castellano, realizada por integrantes del Colectivo, de la obra de Rich *Heterosexualidad Obligatoria y Existencia Lesbiana* (1980).

<sup>24</sup> Tiefer (1995) y Osborne (2002) se refieren a las divisiones que los distintos enfoques de la sexualidad suscitarían en los feminismos en este periodo en los Estados Unidos, con las llamadas “guerras del sexo” entre quienes enfatizaban sus aspectos opresivos o sus potencialidades liberadoras para las mujeres.

occidental el sexo aparece siempre como peligro o amenaza en tanto represente una actividad recreativa o meramente placentera cuya práctica pueda tomar formas y expresiones desviadas con respecto a su finalidad "natural" reproductora. En función de esto sostenía el establecimiento de un sistema jerárquico en torno a la sexualidad, en el que únicamente el matrimonio, la reproducción y el amor legitiman socialmente los actos sexuales. En el último escalón de la pirámide jerárquica -en cuya cúspide se encuentran los heterosexuales reproductores casados- fetichistas, sadomasoquistas, travestis, transgéneros y otras sexualidades periféricas, sobre las que recae la presunción de patología mental y criminalidad, ocupan el espacio de la negatividad, la desviación y la abyección. Rubin cuestionaba los planteamientos de lo que constituye una sexualidad normal y legítima (la fundada en una supuesta naturaleza heterosexual), señalando cómo estos excluyen otras sexualidades posibles. Su análisis ponía el foco en la sexualidad, denunciando cómo la jerarquización de prácticas e identidades sexuales implica desigualdades y formas de opresión específicas que constituyen una forma de injusticia (1989).

A fines de los 70 y principios de los 80, la emergencia de comunidades lésbicas sadomasoquistas visibles ponía en cuestión las definiciones normativas de la sexualidad femenina. En 1979 Pat Califia, que junto a Gayle Rubin, formaría parte del Grupo BDSM lésbico *Samois* en San Francisco, afirmaba provocadoramente: "Las mujeres sexualmente activas han representado siempre una amenaza que el sistema no va a tolerar. Sin embargo, los liberacionistas conservadores del movimiento gay y las feministas ortodoxas también se sienten incómodos con las subculturas sexuales extrañas" (Califia 2008).

Las mujeres y lesbianas que habitaban estas subculturas rompían radicalmente con la idea de que una nueva erótica, fundada sobre valores coherentes con el feminismo, debía necesariamente excluir toda práctica sexual que remitiera mínimamente a lo que se entendía como una sexualidad falocéntrica. Dice Sheila Jeffreys (1996): "Hemos tratado de crear algo nuevo y distinto, la posibilidad de que una sexualidad no se articule, organice en torno

al pene o a algún desequilibrio de poder”. Esta perspectiva, que identifica los roles butch-femme en las relaciones lesbianas con una simple reproducción de los roles heterosexuales, el uso de dildos con una imitación del acto sexual heterosexual en que las lesbianas ocupan la posición sexual dominante y opresiva de los varones, y el sadomasoquismo lésbico con una erotización de la opresión de las mujeres, parecía negar absolutamente la agencia y la capacidad de decisión de las mujeres que optan por determinadas formas de ejercicio de la sexualidad y vivencia del deseo.

El Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid, sin excluir un análisis de la heterosexualidad como régimen político, sostuvo una postura crítica con el “lesbianismo como opción política” y la reivindicación de la necesidad de explorar el deseo lésbico y el deseo sexual femenino en cualquiera de sus formas.

El colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid, no acepta un análisis que divida al movimiento feminista en razón de la opción sexual, el colectivo lucha porque las mujeres [...] reivindiquen su derecho a la sexualidad [...] desde una perspectiva feminista (*Nosotras*, nº 2).

*Nosotras*, publicará algunos textos, escritos en primera persona por feministas heterosexuales y lesbianas, que desde el relato de sus experiencias, van a dar cuenta de la existencia de una diversidad de sexualidades, que enfrentan un modelo sexual prescriptivo para las mujeres. Emmanuèle de Lesseps (nº 2 marzo 1985)<sup>25</sup>, abordaba su compleja vivencia de la heterosexualidad, en la que conviven deseo y opresión, partiendo de las preguntas “¿Cómo se es a la vez heterosexual y feminista?” y “¿qué es lo que pasa en este vivir, aparentemente contradictorio?”.

[...] estamos ante el gran problema de lo que “no se dice” en este asunto. Y, como se dice (sin decir nada siempre) “no es por casualidad”. Es muy delicado hablar de los deseos...Lo personal es político, pero atención al enfrentamiento de lo político con lo personal.

---

<sup>25</sup> “Heterosexualidad y feminismo” de Emmanuèle de Lesseps fue publicado originalmente en *Questions Feministes* en su nº 7, de febrero de 1980.

Su análisis, que consideraba la complejidad del deseo heterosexual femenino en el marco de la heterosexualidad tal como ha sido construida de modo que son los varones quienes ocupan la posición de sujeto de deseo y las mujeres la de objeto, afirmaba no obstante el reconocimiento del deseo sexual de las mujeres y negaba rotundamente la existencia de un deseo de estar oprimida y la definición de los deseos de las mujeres heterosexuales como alienación, desvalorización de sí mismas, o mera identificación con el objeto.

El texto de Margaret Nichols “Sexualidad lesbiana. Cuestiones y teoría en desarrollo” (*Nosotras*, nº 8, 1992), definida a sí misma como una “lesbiana sexualmente incorrecta”, aludía a la existencia de fuerzas culturales que nos inhiben enseñando a las mujeres a rechazar los propios impulsos sexuales y reflexionaba desde el repudio a la “forma correcta lesbiana de tener sexo” sobre las relaciones S/M. “Los intentos de condenar cualquier tipo de sexualidad o a quienes la practican, resultan más opresivos que liberadores”. “Cualquier cosa que las lesbianas hacen sexualmente es sexualidad lesbiana, es el momento de afirmar toda nuestra sexualidad como políticamente correcta”.

Las prescripciones que emergieron, en oposición a una sexualidad heteronormativa androcéntrica y patriarcal, con respecto a las formas específicas que el erotismo podía o no adoptar para constituir una sexualidad feminista, y las visiones normativas que jerarquizaban o estigmatizaban una diversidad de prácticas e identidades, se encontraron pues nuevamente, frente al problema de universalizar la experiencia de las mujeres.

## Bibliografía

AAVV (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid. Traficantes de Sueños.

Califia, Pat (2008). “Un lado oculto de la sexualidad lésbica”, en Weinberg, Thomas: *BDSM. Estudios sobre la dominación y la sumisión*. Barcelona. Bellaterra.

Falquet, Jules y Curiel, Ochy (comp.) (2005). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin-Paola Tabet-Nicole Claude Mathieu*, Buenos Aires. Brecha Lésbica.

Falquet, Jules, (2006). *De la cama a la calle: perspectivas teóricas lésbico-feministas*. Bogotá. Antropos.

Jeffreys, Sheila (1996). *La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*. Madrid. Cátedra.

Lorde, Audre (2003). *La hermana, la extranjera* . Madrid. Horas y horas.

Mateo Gallego, Patricia (2011). "Transdeseantes: de la heterosexualidad obligatoria al deseo lesbiano". *Acciones e Investigaciones Sociales*. Nº 29. Julio 2011: 33-67.

Osborne, Raquel (2002). *La construcción sexual de la realidad*. Madrid. Cátedra.

Revista *Nosotras, que nos queremos tanto*. Disponible en la web del Centro de Documentación de Mujeres: <http://www.emakumeak.org/es>

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.

Tiefer, Leonore (1995). *El sexo no es un acto natural y otros ensayos*, Madrid. Talasa.

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

## **Asociación de Trans y Trabajadorxs Sexuales. Una experiencia de visibilización de la disidencia**

**Georgina Colicheo, Ana Matus, Daniela Isasi y Catalina Arca García.**

**Asociación de Trans y Trabajadorxs Sexuales (A.T.T.S)**

**atts@hotmail.com.ar**

### **Resumen**

La asociación de Trans y Trabajadorxs sexuales (A.T.T.S) por la disidencia sexual nació hace dos años en la ciudad de General Roca, Río Negro. Desde ese entonces, sostiene un activismo que busca que las personas no se sientan desterradas de su cuerpo, ni de la sociedad que las margina, y trabaja con el objetivo de morigerar y visibilizar las situaciones de riesgo que son la cotidianeidad en las poblaciones estigmatizadas.

### **Palabras claves**

Identities Disidentes – Organización - Experiencia

En el marco del II Coloquio Internacional sobre Saberes Contemporáneos desde la Diversidad Sexual: teoría, crítica, praxis que se realizó en la ciudad de Rosario, en Santa Fe presentamos la experiencia que venimos realizando desde hace dos años con la Asociación de Trans y Trabajadorxs Sexuales (A.T.T.S) por la disidencia sexual.

A.T.T.S es una asociación civil que cuenta con personería jurídica desde marzo del año 2013. La organización funciona en la ciudad de General Roca, en Río Negro. Nació como una inquietud personal de una de sus integrantes tras en un episodio de violencia

Georgina Colicheo, presidenta de A.T.T.S, relata siempre que el hecho que desencadenó la creación de la asociación se remonta al día en que fue víctima de robo. En aquél incidente resultó herida y tuvo que asistir al hospital local, donde una vez más fue discriminada por parte del personal hospitalario, quienes no respetaron su identidad de género autopercibida.

Desde ese momento, Colicheo empezó a reunirse con otras/os compañeras/os para poder tener un espacio desde el cual luchar por la igualdad de derechos de las personas trans. El periódico *La Comuna*- un medio de comunicación local- fue la vía por la cual Colicheo publicó la creación de la asociación y la búsqueda de más compañeras/os.

Desde ese momento, su historia personal deviene en un activismo político constante que se ve reflejado en las actividades que ATTS viene realizando desde el año 2011. La primera Marcha del Orgullo en la ciudad fue el puntapié que le otorgó a la asociación la visibilización en la sociedad roquense.



Primera Marcha del Orgullo- Julio 2011- General Roca (Fiske Menuco)- Río Negro



## Caminata por la diversidad sexual

Una agrupación roquense organizó una marcha para reclamar la aplicación de la "Ley de identidad de género".

El viernes por la tarde se realizó en Roca la primera marcha por la diversidad sexual y en conmemoración del "Día internacional del orgullo gay", que se cumplió el 28 de junio. La actividad consistió en una caminata por el centro de la ciudad, de la que tomaron parte alrededor de cien personas, llegadas desde distintos puntos de la región.

La organización estuvo a cargo de ATTS, la Asociación de Trans y Trabajadoras Sexuales, y apoyaron el evento agrupaciones que trabajan, desde diferentes sectores, en pro de la diversidad sexual y por la "Ley de identidad de género", tanto en Río Negro como en Neuquén.

También acompañó un grupo de representantes de la Escuela de Psicología Social de la Patagonia "Fundación Huilliche", quienes realizan trabajos conjuntos con ATTS, y un sector de jóvenes identificados con la corriente peronista "La Cámpora".

El evento se puso en marcha pasadas las 18, desde el monumento a la Manzana y desde allí los manifestantes recorrieron calles céntricas para terminar en el palco instalado sobre la plaza San Martín (en Mitre y Sarmiento).

A lo largo del trayecto repartieron folletería relacionada con el re-

clamo de la ley e informativa, sobre prevención y profilaxis. Georgina Colicheo, referente local de ATTS, manifestó estar muy conforme con lo acontecido en la jornada del viernes. "Estamos muy conformes. La respuesta de la gente fue muy buena, hasta nos aplaudieron al pasar en varios pasajes de la marcha", dijo.

Al mismo tiempo resaltó la convocatoria y adelantó que "es el puntapé inicial para otras actividades que vendrán. Esta es una forma de darnos a conocer, de hacer saber que estamos trabajando en la comunidad".

En el final del encuentro los referentes de varias de las agrupaciones participantes expresaron su parecer desde el palco que se montó en la plaza frente a la municipalidad. "Ya hicimos historia en General Roca", aseguraron. De esta forma, las organizaciones que trabajan en pos de la diversidad sexual incorporaron a esta ciudad en la agenda de sus actividades públicas, ya que hasta el momento sólo se habían realizado marchas en Neuquén.

### CURSOS Y TALLERES

La marcha del viernes sirvió también para difundir las actividades que realiza ATTS. Una de ellas, son talleres de prevención



La Asociación de Trans y Trabajadoras Sexuales fue la encargada de la organización, con el acompañamiento de agrupaciones de toda la región.

### EL DATO

**100** personas

Fueron las que tomaron parte de la primera marcha por la diversidad sexual y la Ley de Género que se realizó en la ciudad.



Corrajes que hacían referencia a la prevención y los cuidados estuvieron presentes en la marcha.

Nota sobre la Primera Marcha del Orgullo- Julio 2011- General Roca (Fiske Menuco)- Río Negro

En un principio, la asociación se creó con el objetivo de que exista un lugar desde el cual se defiende a las personas trans en el ámbito hospitalario. De a poco, esos primeros objetivos se superaron, situación que se ve reflejada en las actividades que venimos realizando desde el comienzo.

Hoy en día, la asociación es una iniciativa contra la discriminación y el prejuicio que privan a amplios grupos de la sociedad de ciertos derechos fundamentales, como vivienda, educación y salud; pero también del derecho a vivir el género y la propia sexualidad como cada persona lo vivencie y lo sienta.

Entre las actividades realizadas podemos nombrar a las capacitaciones de enfermedades de transmisión sexual con el área de prevención del hospital local, intervenciones en el Día Mundial de lucha contra el VIH Sida, acciones de articulación con la asesoría de VIH de los hospitales públicos de las ciudades de Allen, Regina y General Roca, ciclo de cine-debates, participación en congresos y coloquios del ámbito universitario, seminarios sobre sexualidades

en el Colegio de Formación Docente, stands en la Fiesta Nacional de la Manzana, entre otras.



Intervención artística en la Fiesta Nacional de la Manzana- Febrero 2013

También ATTS se encuentra acompañando a Laila Díaz, una compañera trans que se encuentra en situación de cárcel. Creemos que nuestra tarea como asociación es no juzgar los hechos que se le imputan a Díaz dado que existen instituciones que se encargarán de tal función en el marco legal que corresponda. Sin embargo, nos resulta sumamente importante poder acompañarla en este momento porque es justamente uno de los pilares por los cuales fundamos esta asociación.

A nivel nacional, ATTS es la primera organización que lleva la palabra “trabajadorxs sexuales” en su nombre y cuenta con personería jurídica. Es un hecho a destacar ya otras organizaciones a nivel nacional que llevan en sus nombres palabras relacionadas con el trabajo sexual lo han intentado y por diferentes causas se les ha negado la creación de la personería jurídica.

Actualmente, ATTS reúne al colectivo LGTTBI (lesbianas, gay, transexuales, transgéneros, bisexuales, intersex) así como a heterosexuales contra la heteronormatividad. Por ello, hablamos de la Asociación de Trans y Trabajadorxes Sexuales por la disidencia sexual.

En este sentido, no se trata de una “convivencia” pacífica de la diversidad, sino que la disidencia supone explicitar la dimensión normativa de la heterosexualidad. De este modo, supone una posición política de poner en debate la heteronormatividad obligatoria.

En este contexto, entendemos que la heterosexualidad obligatoria produce un binario hegemónico de fragmentación corporal guiado principalmente por los genitales, donde se excluye toda aquella identidad y/o orientación sexual que no concuerde con la categoría hombre blanco heterosexual y mujer blanca heterosexual.

El 2013 encuentra a ATTS con varios proyectos a futuro, entre los que podemos nombrar un plan de alfabetización para el colectivo de personas trans y una asesoría de pares sobre enfermedades de transmisión sexual.

### Edipo y Yocasta revolcadxs en el diván de Mariano Moro

**Claudio Marcelo Bidegain**  
ISP “Dr. Joaquín V. González”  
musiclaud@hotmail.com

#### Resumen

Mariano Moro es un psicólogo y dramaturgo marplatense que nunca ejerció su primera profesión, pero que a través de la segunda plasma su pasión por la literatura y su mirada personalísima de los mitos que sirvieron a los complejos psicológicos. En *Edipo y Yocasta. Tragedia grecoide con humor ad hoc*, una reescritura del clásico mito, una parodia de la tragedia de Sófocles, estamos ante el hipertexto más irreverente que podamos encontrar en el teatro contemporáneo de nuestro país. A través de la subversión del género trágico devenido en comedia, y con rimas muy sugerentes inacabadas, nos invita a completar el texto con múltiples sentidos. A la manera de la comedia griega antigua, con el humor, queda en evidencia lo político del hecho teatral, y así es que aparece un diputado argentino que trabaja en el gobierno de Corinto; y en medio de un contexto griego muy estrafalario, habla una sirena que parece salida de una película de Disney. El personaje de Layo muestra sus gustos sexuales sin pudor y así se sostiene una hipótesis que revelaría por qué Edipo mató sin saber a quien fuera su padre, con una vuelta de tuerca exquisitamente *queer*.

#### Palabras clave

Mito - Tragedia - Parodia – Queer - Reescritura

#### Introducción: Frecuentando los mundos de Mariano Moro

*Soñé que era mujer. Era lesbiana. / Me acosaba una novia del pasado. / Desperté compungido  
y vacilante. / ¿Quién es esa mujer que me persigue?*  
Mariano Moro (2011)

Para adentrarnos en el mundo ficcional y literario que propone en sus obras de teatro Mariano Moro, psicólogo y dramaturgo marplatense radicado en Capital Federal, visitaremos una escena de su más perdurable creación, se trata del unipersonal “La suplente”, en donde *Azucena Marchitte*, profesora de literatura española, eternamente suplente (interpretada magistralmente por la actriz María Rosa Frega), se enfurece al recordar a su ex novio, *Ovidio*, que la dejó por un hombre. Escrito en el año 2001, el autor tituló este poema que integra la obra “Rimas para reconocer a un Puto” dentro del género dramático/testimonial, y Azucena lo recita con despecho:



En gel hirsuto /Enjuto /Vestido como de luto /Es puto. Terso y perfumado /Como un fruto /Es puto. Pulcro, elegante, impoluto: /Puto. El que exclama: /- “mi amor” cada minuto /es puto. El que alaba tus encantos /Abre los cantos. Si suspira sin razón /Es maricón. El de manos adorables: /Tragasables. El que quiebra la muñeca /Tiene la beca. ¿Musculoso, patovica? /Es marica. El que mueve las caderas /Recontraputo, de veras. El que idolatra mujeres: /Es más puto, si tú quieres. El que escapa de su padre, /Un puto de puta madre. El que vive con mamá /Es puto, ¡qué novedá! Si un secreto lo carcome /Se la come. Si se le pianta un agudo /Es puto, yo no lo dudo. Si siempre está bien vestido /Se trata de un invertido. Canta, ríe y corta flores: /Un puto de mil colores. Si baila como Madonna, /Puto aquí y en Arizona. Quiebra espalda y saca poto: /Culo roto. ¿Su soberbia manifiesta /lo aleja de la fiesta /con un libro en la mano? Nostalgias en el ano. “- Todos somos bisexuales”, /frase de putos virtuales. El que trata de este tema /Sigue el esquema. Y si encima te lo escribe /Se recibe.

Así conocí el trabajo de Mariano Moro y su compañía “Los del verso”, en el verano del año 2009 en la Sala La Bancaria, en Mar del Plata, por eso quería comenzar desde este lugar, que no tiene que ver con un orden cronológico de su obra, ya que “La suplente” es su tercera producción. Ese mismo verano, Mariano Moro estrenó “De hombre a hombre”, una pieza teatral para dos actores: Juan Manuel, el profesor que ronda los 30 años; y Andrés, el alumno que bordea los 16, involucrados en un romance que comienza como un duelo intelectual a partir de intercambios en el aula, y que transgrede lo institucional pasando por el melodrama, que se menciona en la obra a través de referencias a Alberto Migré y de la musicalización. Allí se instalaba el amor entre dos hombres, en un contexto más dramático, colocando al espectador como voyeur de un vínculo en el que se palpitaba el peligro y la cuestión moral y ética. Esta pieza está escrita en un único acto con once escenas, así comienza la séptima:

Juan Manuel: Yo no sé qué hacer con usted.

Andrés: ¿Porque no se le ocurre nada o porque no se anima?

Juan Manuel: Porque quisiera hacer solo lo correcto.

Andrés: Es de humanos equivocarse. (132)

Y al final de la escena se concreta lo que venía pergeñándose:

Juan Manuel: Hay muchas clases de amor.

Andrés: Es cierto. A mí me interesan especialmente dos. El que siento por usted... Y el que usted siente por mí.

Juan Manuel: Andrés, por favor... Hay fronteras que nunca debieran ser traspasadas.

Andrés: Error. Simplemente hay fronteras que nunca debieron existir. (136)

Es curioso notar que, si hacemos un repaso de sus obras estrenadas, la mayor parte tiene protagonistas, personajes o situaciones relacionadas con la temática de la sexualidad en sus diversas manifestaciones. Es el caso de las antes mencionadas, a las que podemos agregar “Refugio de pecadores” (2007), “El mal menor (Ifigenia)” (2010) y el monólogo que apareció recientemente publicado por Colihue en una antología llamada *Teatro Queer*: “Eusebio Ramírez. Penas y alegrías de un transformista” (2012). En este monólogo, que indica un personaje de “cuarenta años, voz y modales masculinos” (21) encontramos parlamentos como: “Dios hizo el mundo diverso para no aburrirse” (24) y “Son cosas que te hacen pensar que una se tendría que conformar con el hombre que lleva en una misma, y dejar de buscar uno que la complemente. ¿Para qué buscás un pedazo, si ya tenés el tuyo?” (25). Y también tomando a Dios como modelo, se desliza una especie de teoría trans divina:

Si es cierto que Dios nos hizo a su imagen y semejanza, Dios es alguien que sabe burlarse de sí mismo. Como solo sabemos hacerlo las travestis. Confirmado: Dios es un travesti. Las travestis sí que sabemos reírnos de nosotras mismas. Al menos, las que venimos del transformismo. Y yo en el transformismo hice historia y dejé huella (...). (26)

El mismo Eusebio Ramírez (primo de *Azucena Marchitte*, la profesora suplente de literatura española, y amigo de la infancia de su único novio, Ovidio) reflexiona acerca de la distinción entre transformista y travesti:

Y un buen día, cuando me puse las tetas, descubrí que ya no era más un transformista, ahora era “una” travesti. O sea que me devalué, porque un transformista es un artista y una travesti es una meretriz. (26)

La presentación del libro que contiene este monólogo, junto con otras obras de autores como José María Muscari, Diego Casado Rubio, Gabriela Yncán y Mariano Tenconi Blanco, fue coordinada por Jorge Dubatti (director de la colección) el 9 de mayo pasado en la Feria del Libro de la ciudad de Buenos Aires, y allí Mariano Moro opinó con respecto a la inclusión de una de sus obras en este compilado *queer*. Expresó que no escribía obras *queer*, ni de temática homosexual o diversa, sino que escribía teatro, y luego sus obras eran rotuladas u ordenadas por temas según distintos intereses ajenos a los suyos.

Al mismo tiempo, dejó en claro que su escritura no era con fines políticos ni panfletarios, si tuviera esas intenciones se dedicaría a otra cosa. Hasta aquí la opinión que el escritor tiene de su propia obra, y del proceso creativo. Pero tomo prestada la idea que explica José Amícola en sus *Estéticas Bastardas*, del año 2012, cuando se refiere a Copi y su obra en los siguientes términos:

Sabemos ahora que Copi abogaba por la salida del *ghetto* homosexual y que no sentía que debía cargar sobre sí con ninguna misión, según el testimonio que sobre este tema da la actriz Marilú Marini (...); pero, unas son las intenciones manifiestas de los autores y otros son los resultados. (127)

Y aunque la intención de este autor, vivo, al que podemos escuchar y acceder, no es propia de una militancia LGTTTBIQ, sí podemos leerlo en clave política por lo que provoca en la recepción de la puesta de sus obras, al igual que al leer las piezas. Más fuerte es el impacto y más comprobable la hipótesis cuando analizamos el recorrido desde el inicio de su actividad teatral, hace 13 años, hasta el día de hoy. Y no es casual que lo que el Dr. Amícola considera de la obra de Copi pueda trasladarse a la obra de Moro, ya que varias son las particularidades que comparten los dos escritores, pero este tema excede los objetivos y las dimensiones del presente trabajo.

### **Edipo y Yocasta. Tragedia grecoide con humor ad hoc**

*La risa, ésa que no es soez/no necesita de malas palabras/o las dice todas juntas/y si no hay más las inventa (...)* La risa "trava" y destraba.  
Daniel Bazán Lazarte (2006)

La obra que comenzaremos a analizar es la segunda que estrenó la compañía "Los del verso", luego de "Matarás a tu madre" (reescritura de la Orestíada), en el año 2000. Se trata de "Edipo y Yocasta", estrenada en el verano del 2001 en Mar del Plata, escrita, dirigida e interpretada por Mariano Moro, con su actriz fetiche, María Rosa Frega, en los roles de Yocasta, Pitonisa, Esfinge y Sirena; y ganadora del Premio Estrella de Mar al Mejor Espectáculo de Humor.

Ya desde el subtítulo de la pieza nos encontramos con la tensión y la hibridez genérica, que a la vez nos permite imaginar el humor desopilante que nos ofrecerá esta "tragedia grecoide con humor ad hoc". La parodia a la

tragedia y al mito, dan como resultado una obra maestra que también podríamos equiparar al *Cachafaz* de Copi. Si Copi trabaja la opresión y la abyección económica y sexual de una clase social a través del sainete, el grotesco, la farsa y la tragedia, teniendo presente a la gauchesca; Mariano Moro se vale de la tragedia para reescribir el mito e insertar a un *diputado argentino* o a una *sirena* parlante en versos con rimas muy sugerentes y frecuentemente interrumpidas por otros personajes. En ambos autores percibimos la profanación, la transgresión a géneros canónicos, y la denuncia política desde el humor corrosivo. Siguiendo el detallado estudio crítico de las profesoras Graciela Fiadino y Marta Villarino en la edición de *Seis obras* de Mariano Moro, descubrimos que el estilo de esta reescritura intertextual paródica se transforma y se produce en la *contrafacta*: “Técnica muy empleada en el Siglo de Oro español que consiste en reescribir un texto conocido, prestigioso y admirado convirtiéndolo en otro casi siempre humorístico o paródico.” (204) Y así como hay distintos registros de escritura, también se encarnan diferentes registros actorales.

Esta versión teatral comienza y le dedica los tres primeros actos a recuperar los mitos que el público ateniense conocía y tenía presentes a la hora de ver la tragedia. Es decir que la reescritura paródica de la tragedia de Sófocles, comienza recién en el cuarto acto de *Edipo y Yocasta*. Así se refuerza la idea de un teatro que pretende incluir a un público popular y diverso, que podría desconocer la mitología griega precedente. Coincidimos con la propuesta didáctica de María Carmen Puche López, en la que postula que:

El mito sigue vivo en la identidad cultural colectiva gracias a cada nueva recreación literaria y, además, se actualiza y enriquece con cada nuevo matiz, con cada nueva pincelada que el autor añade a un personaje o a un episodio. La obra literaria, convertida en el proceso que ofrece las claves para la interpretación del mito, adquiere una determinada identidad frente a las restantes en función, entre otros rasgos, de su particular utilización del mito. (829)

Distinta era la recepción en la época de Sófocles, cuando los mitos aún circulaban y eran conocidos por la gran mayoría, por eso el profesor Eilhard Schlesinger, en su estudio crítico *El Edipo rey de Sófocles*, nos enseña que el

dramaturgo trágico“(…) presentó la historia de Edipo sola, es decir, desligada de los antecedentes de la historia familiar (...)” (27) y “Debemos suponer que lo que calló, lo omitió adrede, ya sea como innecesario o como inconveniente para su interpretación del mito.” (34). En la tercera escena del primer acto, Moro sintetiza la historia de la llamada “maldición de Apolo” que Pélope arrojó sobre la estirpe de Layo, en un diálogo humorístico entre Layo, Yocasta y el coro (siempre representando la voz de la doxa):

Layo: Entonces, ¿qué pasa?/conozco a su hijo,/muchacho adorable, con tremendo pi...

Coro: ¡Conoce a Crisipo!

Layo: ¡Rostro tan hermoso que te saca el hipo!/Piel de manzana, trasero turgente...

Coro: ¡Parece que Layo se puso caliente!

Layo: Labio de amapolas, lindo par de bo...

Coro: ¡Conoce a Crisipo!

Layo: Si fuera yo hembra con ese me caso./¡Qué ojos tan dulces, qué flor de peda...!

Coro: ¡Conoce a Crisipo!

Layo: ¡Y supe enseguida que él era mi tipo!

Yocasta: ¿Me estás insinuando, y te pido perdón, /que estoy yo casada con un maricón?

Layo: No es para tanto. No te pongas así

Yocasta: Maldito fue el día en que te conocí. / No quiero que me hables.

Layo: ¡Seamos razonables!

Coro: ¡Parece que el rey es un tragasables!

Layo: ¿Qué cuernos les pasa? ¡No sean tan ciegos!/ ¡Es una costumbre de todos los griegos!/ ¡Ningún rey de Grecia dejó de ser macho/por irse a la cama con algún muchacho!

Coro: Che rey, para un cacho/que en la mitología vos fuiste el primero!

Layo: ¡Que nadie se crea esos cuentos, espero! / Esto es hipocresía y mi honor hoy rezonga/ ¡A ver si antes nadie agarró la poron...! (14-15)

Otro insólito momento que Moro repone en su pieza concierne al encuentro entre Layo y Edipo. En la escena tres del segundo acto, padre e hijo, que desconocen su vínculo, se cruzan en el camino:

Layo: no quieras saber sirviente,/qué deseo imperioso me inunda, de repente./Desde el famoso asunto de Crisipo/no me había calentado con un tipo./ ¿Cómo te llamas?

Edipo: Edipo.

Layo: Tu belleza me conmueve y corta el hipo.

Edipo: No estoy para bromas, le anticipo.

Layo: Sólo fue un piropo, no me ladre.

Edipo: ¿No se da cuenta que podría ser mi padre?

(...)



Layo: (...) No creo que haya un griego que se asombre/ si le proponen el deleite de hombre a hombre. / El mito dice que lo inventé yo./ Primero me enojé. Después se me pasó.

Edipo: El amor contranatura/ valioso es en nuestra cultura. / Mas debe ser admirado el hombre mayor/ para que el muchacho griego le otorgue su amor./ Se ama al hombre sabio, noble, importante,/ y usted lo que parece es un viejo atorrante. (23-24)

En estos fragmentos, que presentan una reinterpretación inesperada, no sólo se da cuenta de la cultura griega con sus reglamentados accesos al placer entre hombres, sino que se recurre a una de las características de la parodia: la autoalusión, en boca de Layo, que se sabe creador de este tipo de placeres en la mitología griega, y que rezonga por la hipocresía al respecto. Se reversiona el motivo del crimen de Edipo a su padre, episodio que termina de configurar la identidad de Layo desde su pasión por Crisipo hasta el momento en que arde por Edipo y eso desencadena el asesinato. Ya herido de muerte Layo, dialogan con fuertes referencias lacanianas:

Layo: Has pagado con violencia, ¡qué locura!, /mi deseo inocente de ternura. /Podrías ser mi hijo, pero no, /no fue mi hijo el que me mató. /Cuidate de las mujeres, nene, /todas sienten envidia del pene.

Edipo: La mujer no existe.

Layo: Eso dice Lacan. ¿Cuándo lo viste?

(...)

Layo: Hay que amar o morir en el intento. /La culpa es mía. /No quise cejar en mi porfía.

Edipo: En otro momento capaz que quería, /pero hoy es un mal día. (24)

Emerge un giro *queer* en el que queda abierto el deseo de Edipo hacia otro hombres, y nunca más situados cerca del diván al hablar del propio Lacan. Ya hacia el final de la obra, en la cuarta escena del último acto se efectúa la anagnórisis: la revelación y el descubrimiento, por la intervención de Tiresias - “el primer travesti de la historia griega” (30)- :

Edipo: La desgracia está toda revelada. /Layo fue aquel viejo caminante/que mi furia provocó al buscar levante.

Yocasta: ¡Antiguo esposo, te llevó muy lejos/tu gusto y afición por los pendejos!  
(35)

Es notable el conocimiento del mundo griego por parte del autor, un confeso amante de las letras, materia pendiente a nivel formal, pero evidentemente objeto de investigación y lectura autodidacta. Es claro que para

poder realizar una parodia, se debe conocer muy bien el hipotexto: el texto del que se parte, y a lo largo de la pieza, Mariano Moro da cuenta de ello.

Siguiendo con el tema de las sexualidades en Grecia, en el artículo de Antonio López Eire, “Lengua y Política en la Comedia aristofánica”, queda manifiesto el carácter político de la comedia antigua griega, y en el apartado titulado “Los políticos son gentuza y unos redomados maricones”, se hace una distinción entre el maricón y el homosexual en un paralelismo con el heterosexual vicioso o licencioso y el moderado respectivamente. Es interesante citar algunos fragmentos que nos ubican en tiempo y espacio con respecto a la moral sexual de la Grecia del siglo V a C, y que distinguen la homosexualidad de la mariconería:

En la Atenas y en Grecia de época clásica, el contraste entre homosexualidad y heterosexualidad no existía, sino que incluso se aceptaba la alternancia en un mismo individuo de estas dos variedades de vivir el sexo. Es más, se daba por sabido que, al menos en el varón, la atracción hacia otros varones o bien hacia las hembras variaba en paralelo a la sucesión y al cambio de las diferentes etapas o estaciones de la vida (...) Esperaban del joven pretendido amorosamente por un amante del mismo sexo un comportamiento digno, una resistencia inicial y una conducta nada afeminada ni semejante a la de las cortesanas que van provocando notoriamente a los hombres (...) El efebo amado por un amante de su mismo sexo no puede acercarse a éste como una prostituta, es decir, habiendo hecho enjuagues para ablandar la voz y prostituyéndose con las insinuantes miradas de sus ojos. Este comportamiento no era considerado homosexualidad, sino mariconería. (58-59)

Subrayemos cómo se insultaba a ciertos políticos a los que se hacía alusión en las comedias, con términos referidos a su pasividad y su “culo” modificado como un rasgo miserable o infame, puntualmente allí estaba puesto el agravio: “de culo ancho”, “de culo de cisterna” o “que tiene el culo como un bebedero”, “requeteculón”, “requeteculonazo”, “mariconazo” (59).

Si avanzamos en el drama, luego del violento crimen, Edipo se encuentra en el camino con la esfinge, en una hilarante y lograda escena, se formulan tres enigmas a resolver:

Esfinge: Tu soberbia apesta. /Escuchate ésta: /¿Qué animal es/ que lo ves con cuatro patas, con dos y con tres?

Edipo: De grande camina, de niño gatea, / y con bastón, de viejo, ocurre que lo vea. / ¡El ser humano!

Esfinge: Me rompió el ano.

(...)

Esfinge: Segunda mano: / ¿Quién se ufana/de dar a luz a su propia hermana?

Edipo: No sé...

Esfinge: ¡Qué macana!

Edipo: ...¿Será la noche,/que hace nacer a la mañana?

(...)

Esfinge: ¡Sos peor que la cana!

El último es el tres. / ¡No aciertes! ¿Querés?

(...)

Esfinge: ¿Qué expresión del hombre te dibuja/emergiendo del agua una burbuja?

Edipo: ¡Callado no me quedo! / ¡Te refieres al pedo! (26)

Esta subversión de lo sagrado en la tragedia a partir de la parodia, con su efecto cómico (Skłodowska: 9), la podemos relacionar con el acertijo que evoca López Eire del cómico Eubulo, del siglo IV a C:

A: Es parlanchín y no tiene lengua; tiene el mismo nombre en el hombre que en la mujer; es administrador de sus propios vientos; es unas veces áspero y otras suave...

B: Calístrato.

A: ¡El culo, más bien, sí señor, es lo que eso es! Es que tú estás siempre diciendo bobadas. (77)

De aquí se desprende la idea del “culo parlanchín” de los hombres pasivos en las relaciones sexuales, equiparados a los políticos de aquellos tiempos. Y hoy podríamos hacer un cruce con la idea de Beatriz Preciado de que el ano iguala a todos los seres humanos, noción que retomaremos más adelante con motivo de la castración anal heterosexual de los hombres biológicos.

### Nuevos personajes en la parodia

*La risa está presente en nuestra literatura desde sus orígenes como arma del oprimido para parodiar y destruir la solemnidad de sus opresores.*  
Rodríguez Monegal (1991)

Con respecto a la parodia, Elzbieta Skłodowska refiere la opinión de Gonzalo Navajas que:

(...) la parodia es una forma de intertextualidad especialmente sugestiva, hiperbólica, que requiere una lectura doble; por un lado, una lectura horizontal evocadora del modelo y, por el otro, una interpretación imaginativa que se aparta del original. (10)

En la tercera escena del primer acto, el coro de *Edipo* y *Yocasta* exige: “Tenemos derecho a un diputado trucho./ Queremos salarizado, queremos indulto, / queremos ser ñoquis...” (14) y es en la sexta escena que entra el diputado, desubicado en tiempo y espacio, a contar “(...) hoy laburo con los reyes de Corinto” (35), su rol será el de comprar a Edipo recién nacido, y llevárselo a Pólipo y Peribea, reyes de Corinto. Luego aparecerá en la quinta escena del último acto, para anunciarle a Edipo que su padre adoptivo ha muerto y confesar que él lo había comprado de pequeño. A través de este personaje se menciona a figuras reconocidas de la historia política y popular argentina contemporáneas al estreno de la obra, como “Carlos”, “Amalita” y “Maradona” (18). También se hacen referencias a las “matufias” y a “la gran familia del gobierno” (19), en evidente referencia a la era menemista. De este modo, se pone de relieve el papel satírico-crítico en la parodia y se genera la complicidad con el espectador. Sklodowska explica en palabras de Hutcheon que:

La presencia de la distancia irónica es una *conditio sine qua non* para activar la competencia del lector, y en el nivel pragmático, producir toda una gama de efectos: dese una degradación cómica, a través de la transformación lúdica del original, hasta su recreación respetuosa. (12)

Es interesante señalar que este diputado un día viajó a ponerse siliconas y luego “fui la víctima de injusta maldición/y me repudiaron, como a un ser distinto.” (Moro: 19). Con Sklodowska recordamos que travestimiento o pastiche son otras de las formas de llamar a la parodia en la modernidad, aunque con los estudios de Householdery Markiewicz sabemos que el término nos llega del griego antiguo y que se percibe la idea del “contra-canto” o “canto al lado de otro canto” (2). Así, podríamos sostener que nuestro “diputado” es la condensación de la parodia en un personaje que Moro decide añadir en su versión, como un contra-canto del pastor que cumplía la misma función en la tragedia sofocliana o como el canto al lado de otro canto si tenemos en cuenta la intervención de un político “trucho”, que genera complicidad con un público contemporáneo a la reescritura.

El otro personaje agregado-distinto y marginado-con un registro más bien infantil, es la sirena, que aparece en la última escena, como un naive personaje de Disney, pero con características por demás atractivas:

Sirena: ¿Quién arrojó un par de ojos al mar?

Edipo: Yo. Me los acabo de arrancar. / No quise ya del mundo contemplar el horror.

Sirena: Hiciste que las aguas cambiaran de color. / A mi madre, que es una mujer madura, / ese color le estropeó la tintura.

Edipo: Mi madre de su propia trenza se ha colgado.

Sirena: ¡Las viejas viven y mueren por su peinado!

Edipo: Aquí, hasta recién, cometimos incesto.

Sirena: En el mar, recién, comimos fideos con pesto. (39)

La sirena se encarga de adelantarle el futuro a nuestro héroe tragicómico, pero él no puede dejar de verlo todo negativo, a lo que la sirena le responde “Edipo, Edipo, Edipo, ¡qué complejo!” (39). Luego llega el momento del intercambio con respecto al deseo y la idea de mujer relacionada exclusivamente con la genitalidad: “Edipo: Yo aborrezco el contacto con toda mujer. Sirena: ¡Yo no tengo vagina, dejate de joder!” (39). Para finalizar la escena y la obra la sirena le adelanta lo que será Edipo en Colono a lo que el protagonista exclama “Casi un final feliz” (40), transgrediendo una vez más las exigencias de la tragedia griega como género sacro. Y luego los versos finales en palabras de este personaje monstruosamente inclasificable y *queer*:

Sirena: ¿Qué me decís? / ¡Qué linda la amistad que ahora tenemos! / Y es que, de algún modo, nos parecemos. / Por incestuoso y parricida, te han repudiado. / ¡Y a mí, me dan la espalda por pescado! / Un aviso a la ostra, al pingüino y al delfín: / la tragedia de Edipo llegó a su fin. (40)

Para ir terminando, me gustaría compartir con ustedes algunos fragmentos de una fábula que cuenta Beatriz Preciado en el epílogo a *El deseo homosexual*, de Guy Hocquenghem, se trata de otra lectura del mito de Edipo que, en esta ocasión, pretende explicar el origen del régimen heterocompulsivo y capitalista también en clave paródica, y se llama, justamente, “Edipo y la castración anal”:

Guy había leído a Freud mientras chupaba pollas en las reuniones del partido comunista francés y, una cosa lleva a la otra, acabó preguntándose un día si Edipo tuvo ano.



“Érase una vez el ano”, dijo, e inventó un mito para explicar cómo nos habíamos convertido en hetero-humanos y homo-humanos. El mito, lo cuento de memoria, dice así: No nacemos hombres o mujeres, ni siquiera nacemos niños o niñas. Al nacer somos un entramado de líquidos, sólidos y geles recubiertos a su vez por un extraño órgano cuya extensión y peso supera la de cualquier otro: la piel. Es ese tegumento el que se encarga de que todo aquello siga contenido presentando una apariencia de unidad insulada a la que llamamos cuerpo. (...) la piel se abre en sus extremos dejando a la vista dos orificios musculares: la boca y el ano. (...) Fue necesario cerrar el ano para sublimar el deseo pansexual transformándolo en vínculos de sociabilidad, como fue necesario cercar las tierras comunes para señalar la propiedad privada. Cerrar el ano para que la energía sexual que podría fluir a través de él se convirtiera en honorable y sana camaradería varonil, en intercambio lingüístico, en comunicación, en prensa, en publicidad, en capital.

Los Santos Padres, temerosos de que el cuerpo nacido conociera el placer de no-ser-hombre, de no ser-humano, (...) pusieron en marcha una técnica para extirpar del ano toda capacidad que no fuera excremental. Después de darle muchas vueltas encontraron un método limpio para llevar a cabo la castración del ano: meter un dólar por el culo del niño, mientras exclamaban:

“Cierra el ano y serás propietario, tendrás mujer, hijos, objetos, tendrás patria. A partir de ahora serás el amo de tu identidad”. El ano castrado se convirtió en un (...) orificio en el que culmina el conducto digestivo y por el cual se expele el excremento. Puesto a disposición de los poderes públicos, el ano fue cosido, cerrado, sellado. Así nació el cuerpo privado. Y la ciudad moderna (...). Así nacieron los hombres heterosexuales a finales del siglo XIX: son cuerpos castrados de ano. Aunque se presenten como jefes y vencedores son, en realidad, cuerpos heridos, maltratados.

(...) Con la castración anal surgió, al hundir el dólar en las tripas húmedas del infante, el pene como signifiante despótico. El falo apareció como mega-\$-porno-fetichese-asequible de la nueva Disney-heterosexual-land.

Los chicos-de-los-anos-castrados erigieron una comunidad a la que llamaron Ciudad, Estado, Patria, de cuyo órganos de poder y administrativos excluyeron a todos aquellos cuerpos cuyos anos permanecían abiertos: mujeres doblemente perforadas por sus anos y sus vaginas, su cuerpo entero transformable en cavidad uterina capaz de albergar futuros ciudadanos, pero también cuerpos maricas a los que el poder no pudo castrar (...). En torno a la comunidad de los anos cerrados se apuntalan como columnas bobas las familias con sus padre-analmente-castrado y su madre-viscera-hueca dispuesta a traer al mundo nuevos tubos dérmicos a los que pronto se les arrancará el orificio anal... Hasta que llegue el día de la cólera del cordero y los cuerpo-no-castrados-de-ano se rebelen. (135-137)

Con todo esto, quiero destacar el valor de las relecturas y actualizaciones de los mitos, la recuperación e invención de datos para seguir captando la atención del lector/espectador contemporáneo, y la importancia de la parodia como tratamiento para revitalizar y continuar problematizando cuestiones referidas a la humanidad: los deseos, las sexualidades, los géneros, las clases sociales dominantes y oprimidas, el poder, lo político, la identidad. Recursos y temas que hemos rastreado y descubierto en la obra de Mariano Moro, desde su comienzo como dramaturgo y director hasta el día de hoy. Continuará...

## Bibliografía

Amícola, José (2012). "Capítulo 4. Copi: 'la hija natural de Borges'" y "Conclusiones" en *Estéticas bastardas*. Buenos Aires. Biblos: 123-169.

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

Fiadino, Graciela y Villarino, Marta (2010). "Estudio crítico" en *Seis obras*. Buenos Aires. Colihue: 193-234.

López Eire, Antonio (1997). "Lengua y Política en la Comedia aristofánica" en *Sociedad, Política y Literatura: Comedia Griega Antigua: actas del I Congreso Internacional (Salamanca, 1996)*. Salamanca, España. Logo: 45-80.

Moro, Mariano (2010). "Edipo y Yocasta" y "De hombre a hombre" en *Seis obras*. Buenos Aires. Colihue: 9-40 y 111-146.

Obregón, Ezequiel (Comp.) (2013). "Prólogo" y "Eusebio Ramírez" en *Teatro Queer*. Buenos Aires. Colihue: 5-41.

Preciado, Beatriz (2009). "Terror anal", Epílogo a Hocquenghem, Guy, *El deseo homosexual*. España. Editorial Melusina.

Puche López, María del Carmen (2006). "Literatura Latina y Mitología Clásica: reflexiones sobre una propuesta didáctica", *Koinòs Logos*. Homenaje al Prof. José García López. Murcia. E. Calderón Morales et al. Editores: 827-840.

Schlesinger, Eilhard (2006). *El Edipo Rey de Sófocles*. Buenos Aires. Ana María González de Tobía Editora.

Skłodowska, Elzbieta (1991). "En torno al concepto de parodia" en *La parodia en la nueva novela hispanoamericana (1960-1985)*. Amsterdam/Philadelphia. John Benjamín Publishing Company: 1-23.

## La Marcha del Orgullo y la Diversidad Córdoba 2012 como espacio de subjetivaciones políticas

**Pamela Ceccoli**  
PIEMG - FFyH UNC  
pamela\_ceccoli@hotmail.com

**Ivana Puche**  
PIEMG - FFyH UNC  
punchito40@hotmail.com

### Resumen

En la ciudad de Córdoba se vienen realizando desde 2009 las Marchas del Orgullo y la Diversidad.

Las reflexiones que encontramos respecto de esta “estrategia política de visibilización” coinciden en señalar que se trata de un espacio donde lo festivo y lo político son componentes que configuran este escenario de participación, sin embargo a la hora de caracterizarlas se acentúa sólo uno de estos componentes: o bien se dice que las marchas son “capturadas” por la política tradicional, o en cambio, se expresa que hay una creciente espectacularización de la misma, lo cual la “vaciaría” de contenido político.

Este equipo de investigación reflexiona estos espacios de activismo reconociendo lo festivo como un estar en la marcha con potencialidad transformadora; de subjetivación política. Particularmente, analizamos los registros realizados con cuadernos de campo, conversaciones cortas y fotografías en la Marcha 2012, respecto del habitar ese espacio-tiempo y lo que allí se produce. En este sentido, el espacio de la Marcha pensado como heterotopía (Foucault), como zona liminar e intersticio, da cuenta de distintas intensidades y afectaciones en los procesos de experienciación que allí se despliegan.

### Palabras Clave

Marcha del Orgullo – espacio – heterotopías – micropolítica – subjetivaciones

En Córdoba desde el 2009 se vienen realizando cuatro Marchas del Orgullo y la Diversidad. Es en la de 2012, que realizamos registro de campo y fotográfico y mantuvimos algunas conversaciones breves con participantes, en el marco de una investigación que indaga acerca de la disputa de sentidos entre activismos y Estado en relación a la violencia de género<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Proyecto: Espacios y prácticas del activismo LGTTTBI: Sentidos en pugna sobre la violencia de género”. Dir. Rodigou, Maite. Integrantes: Carlos Javier López, Pamela Ceccoli, Ivana Puche y Aimar Valeria. Centro de Investigaciones de Facultad de Filosofía y Humanidades “Saleme de

Son varias las agrupaciones <sup>27</sup> que conformaron el Comité Organizador de esta marcha, coordinadas por dos organizaciones locales: “Devenir Diverse” y “ATTTA”. La acción de la marcha se enmarca en una semana en la que se organizan distintas actividades académicas, artísticas, y festivas durante los días previos y que se articulan bajo el nombre “Semana de la diversidad”, con el tratamiento de diferentes temáticas y problemáticas relacionadas con el colectivo LGTTTBI <sup>28</sup>.

Según los datos de las agrupaciones organizadoras, la movilización de 2012 ha tenido la asistencia de más de 13.000 personas que se concentraron en el Parque Las Heras <sup>29</sup> a las 16 hs. con un pic-nic y feria. Y a las 19 hs. se inició la marcha a lo largo de unas 13 cuadras aprox. por calles céntricas, finalizando en una plaza de la intendencia con un festival con la participación de bandas locales para amenizar la noche.

Reconocemos junto a otrxs autorxs (Iosa, et.al 2010, Moreno 2008) que la marcha es una estrategia política de visibilización que irrumpe en el espacio público una vez al año para que los reclamos y denuncias del colectivo LGTTTBI se hagan presentes en las agendas de organizaciones e instituciones del Estado fundamentalmente. En estos análisis se suele caracterizar la marcha como “capturada políticamente” en un sentido tradicional, y que tendría un modo “combativo”. Junto a estas reflexiones aparecen otras que sin embargo resaltan su carácter extensamente “espectacularizado”, “mercantilizado” y en este juego: vaciada de contenido político. Nuestro análisis pretende correrse de esta forma dicotómica de pensar el espacio de la marcha, no sería entonces “festivo” o “combativo” sino que ambos elementos

---

Burnichon”. Programa Interdisciplinario de Estudios de Mujer y Género. Universidad Nacional de Córdoba.

<sup>27</sup> Comisión Organizadora: Devenir Diverse, Asociación de Travestis, Transexuales y Transgéneros de Argentina (ATTTA), Movimiento Popular por la Igualdad (MPI), Movimiento Evita, La Tosco, La Bisagra, Kapiango JP, Corriente Peronista Descamisados, HIJOS, Mesa de Trabajo por los Derechos Humanos, Franja Morada, Agrupación Orientadora Radical (AGORA), Asamblea Radical, Trece Ranchos, Elencos Concertados, Pido Gancho Producciones, Wally Show Cba e independientes. (disponible en <http://www.facebook.com/orgullo2012/info>)

<sup>28</sup> Información disponible en línea: <http://redaccion351.com/la-semana-de-la-diversidad-en-cordoba/>

<sup>29</sup> Información disponible en línea: <http://www.sentidog.com/lat/2012/11/marcha-del-orgullo-y-la-diversidad-en-cordoba.html>

son configurantes de un espacio otro, heterotópico, con posibilidades abiertas al acontecer y las subjetivaciones políticas.

Asimismo, lxs participantes tienen o expresan diferentes motivos personales y colectivos para marchar, cuestión que ha sido relevada y analizada en informes de encuestas y artículos en nuestro país. En esta línea se dice van para hacer política partidaria, a mostrar “la camiseta” (del partido de pertenencia); o que van “de levante”, o “de joda”, encontrarse, mirarse con otrxs (amigxs o desconocidxs)... En este ensayo -que es más bien teórico pero que toma algunas “escenas” de la marcha acontecida en 2012 en nuestra Ciudad- queremos detenernos en la reflexión respecto de esos cuerpos en situación de marcha, “estar ahí” en ese “entre cuerpos” que produce potencia mediante la risa, el humor y la ironía; abriendo condiciones para procesos de subjetivaciones políticas. En tanto “...posibilidades de devenir-otro en las configuraciones jerarquizadas y sedimentadas que la sociedad actual fuerza a constituir” (Díaz 2011: 177). De este modo el espacio de la marcha no se vuelve legible en “un solo tipo” de lectura, sino que aparecen pliegues, acciones que pueden caracterizarse de micropolíticas que en una lectura homogeneizante pasa en penumbra.

Foucault pronuncia en diciembre del '66 una conferencia que tituló “Las heterotopías” donde desarrolla sus reflexiones respecto a los lugares sin lugares (utópicos) y a las utopías con lugares precisos y concretos, localizables en un mapa (heterotópicos). Dice el autor (2010: 20):

se vive, se muere, se ama en un espacio cuadrulado, recortado, abigarrado, con zonas claras y zonas oscuras, diferencias de niveles, escalones, huecos, protuberancias, regiones duras y otras desmenuzables, penetrables, porosas (...)

Especificando que están las zonas de pasaje, las regiones abiertas del alto transitorio y las cerradas.

Sin embargo distingue también que hay lugares absolutamente distintos: lugares que se oponen a todos los otros, que los borran, neutralizan o purifican. Dice Foucault son: *contraespacios*: “En general, la heterotopía tiene por regla yuxtaponer en un lugar real varios espacios que, normalmente, serían, deberían ser incompatibles” (2010: 25) y pone como ejemplos al teatro, al cine

y los jardines. Desde esta idea pensamos al espacio de la marcha como un lugar de lo simultáneo, de las yuxtaposiciones. Las personas que se van acercando y que luego marchan provienen de distintos barrios, adscriben a distintas designaciones identitarias, s con distintos posicionamiento en el entramado socio-económico, cultural, religioso, étnico y partidario (o ideológico). En la marcha se transita y ocupa la calle, se trastoca su uso cotidiano, los semáforos siguen funcionando pero no hay autos circulando, se va a pie, en bici, etc. a paso lento. La calle es ocupada por las personas y agrupaciones que se fueron convocando, se irrumpe con música, performances, canticos, banderas y carteles, donde se expresan reclamos y nuevos horizontes.

En la conferencia “Espacios Diferentes” del ‘67, Foucault agrega a su reflexión sobre los contraespacios (2010: 69):

vivimos en un conjunto de relaciones que definen emplazamientos (...) lo que me interesa entre todos esos emplazamientos, son alguno de ellos que tiene la curiosa propiedad de estar en relación con todos los otros emplazamientos, pero en un modo tal que suspenden, neutralizan o invierten el conjunto de las relaciones que se encuentran por ellos designados, reflejados o reverberados.

De este modo la fiesta como experiencia colectiva entrama vivencias de tiempos, de lo cercano y lo lejano (algunxs se conocen y se encuentran allí, otrxs van en grupos, otrxs se acrecan solxs sin conocer a nadie y mira o bien, se contacta, etc.), de modalidades de producción y consumo, regulaciones interaccionales, e historias y biografías (colectivas e individuales). Dichas experiencias no son uniformes ni permanecen incontestadas: los espacios están cargados de sentidos que no son unívocos, pero ello no impide que esta diversidad “haga nudo” en una experiencia de comunalidad, y en este sentido, se torne político. La visibilidad deviene clave. Como sostiene Begonya Enguix (2009) estas manifestaciones son representaciones rituales donde imperan la máscara y la performance, la posibilidad de ser uno y ser a la vez otro. Hay una ruptura simbólica entre lo público y lo privado. En este sentido, desde Turner (1988) se podría pensar que se trata de “rituales de inversión” ya que en

un contexto marcado por el anonimato como el urbano, contraponen la visibilidad y el orgullo al armario y la vergüenza.

Luego Foucault resalta la relación entre el espacio y el tiempo: *“las heterotopías la mayoría de las veces están ligadas a recortes singulares del tiempo. Son parientes de las heterocronías”* (2010: 26): heterotopías del tiempo acumulados al infinito, un espacio de todos los tiempos; heterotopías ligadas al tiempo de la fiesta (heterotopías crónicas), como podemos pensar el espacio de la marcha; y heterotopías ligadas al pasaje, *“...a la transformación, al trabajo de una regeneración”* (2010: 28).

Como decíamos entonces, el espacio de la marcha puede caracterizarse como heterotopías de fiesta, donde se yuxtaponen espacios heterogéneos en una territorialidad real: la calle se vuelve mundo colorido, de luces y disfraces. De canticos y gritos, movimiento y baile. En este sentido, subraya Díaz (2001) recuperando a Bajtín y Bergson que la risa emerge, en medio de la festividad, denunciando el automatismo cotidiano, al modo de una fuga en la regularidad del flujo habitual: *“De este modo, la hilaridad es la expresión liberadora de la alegría en la vida festiva, que en su carácter positivo, regenerador y creador, colabora a descubrir una faceta más alegre y lúcida del mundo”* (2001: 179).

Asimismo permite la emergencia de nuevos encuentros, de sociabilidades: *“La experiencia festiva permite conocer “otras cosas”, “otras personas” y “otras sensaciones”* (Scribano 2011: 14). Siguiendo este planteo, podemos resaltar otra característica propuesta por Foucault para pensar las heterotopías, y es que tienen un sistema de apertura y de cierre que al mismo tiempo que las aísla respecto del espacio circundante, las torna penetrables. En el caso de la marcha, podemos pensar un modo de “entrada” en una heterotopía cuando alguien se ha sometido a un rito. Así por ejemplo durante el picnic, a eso de las 16,30 hs. un grupo de amigos celebran la participación de uno de los jóvenes en lo que decían *“ehhh!!! es tu primer marcha!!”* mientras lo palmean, lo abrazan y se ríen. Es con ellos, juntos, que puede transitar “su” estar ahí por primera vez. Lo envuelven en una bandera de colores de la

diversidad que acababan de comprar<sup>30</sup>. Se puede pensar que este tipo de consumo (el merchandising del activismo) genera modos de hacer y de mostrar, identificables, y en los que uno se puede reconocer como parte de ese “colectivo”. Luego estos amigos fotografían la situación. Las experiencias festivas se hacen para recordar, señala Scribano (2011). Durante la movilización camina así envuelto por el centro de la ciudad. Mediante este pasaje a la visibilidad, esta especie de “bautismo”, se abre a la posibilidad de un nuevo anclaje subjetivo. Se trata de una experiencia intensa que configura otros posicionamientos, otras formas subjetivantes.

Como señala Foucault, esta heterotopía *“tiene la función de crear un espacio de ilusión que denuncia como más ilusorio todavía todo el espacio real, todos los emplazamientos en cuyo interior la vida humana está tabicada”* (p. 79). En este sentido, habilita procesos reflexivos que favorecen la desnaturalización de las condiciones socio-históricas. En este sentido, señala Scribano que esa cartografía de fiesta *“es ese intersticio que al plegar y desplegar las experiencias conjuntas de los sujetos, abre un hiatus (más) en esa totalidad fallada que encarna la permanente reproducción del experimentar la vida...”* (2011: 14).

Asimismo, la presencia de personas disfrazadas, vestidas con trajes y atuendos brillosos, con plumas, brillantina, el uso de máscaras, maquillajes, accesorios, constituyen brechas en la topografía sexual de la ciudad, que al decir de Preciado producen *“...alteraciones en los modos normativos de codificar el género y la sexualidad, las prácticas del cuerpo y los rituales de producción de placer”* (2010: 121).

En esos modos normativos de producción de cuerpos, sexualidades, placeres, el miedo se torna en dispositivo de gestión y control político. Sin embargo pensamos de la mano de Reguillo (2007) que el miedo puede ser una plataforma de acción política. Una de las intervenciones observadas a lo largo de la movilización 2012 es el montaje de una persona con una bandana fucsia

---

<sup>30</sup> En este punto algunos autores remarcan la creciente mercantilización de las marchas, sobretudo en las grandes capitales y ciudades, pensamos que para el caso de Córdoba no se podría hablar aún de la instalación de un “mercado gay”.

en su cabeza y una camisa con las siguientes inscripciones: *“Puto/ mariquita/ putazo/ trolo/ maricón/ tragasable/ loca/ enfermo/ sodomita/ balín/ comilón/ pucherazo/ culoroto/ degenerado/ invertido/ sidótico/ chupapija/ manfloro/ loca de atar/ trolazo”*. Consideramos que esta es una producción artística-política que resignifica, resemantiza los modos negativos, denigrantes con los que se identifica a la persona que no encaja en los parámetros de normalidad y “legitimidad” impuesta por las operatorias biopolíticas reguladoras del sistema binario sexo-genérico. Ubicado en el comienzo de la marcha, delante de la bandera que sostenían los miembros del Comité Organizador, caminó todo el recorrido revoleando una bandera con los colores de la diversidad. Acción que podemos caracterizar de **“artista”**<sup>31</sup> en tanto intenta desenmascarar los dispositivos de la hegemonía sexo-genérica que emerge en las relaciones cotidianas, en este caso a partir de las “etiquetas” o pronombres con los que nos relacionamos.

Si las políticas del miedo se ejercen en el cuerpo del ciudadano, esta intervención restituye politicidad, en tanto y como dice la mencionada autora (2007: 2):

implica volver visible no sólo la dimensión relacional de la diferencia, sino en el otro extremo hacer-ver hacer saber la ausencia de relación que excluye al otro implicado convertido así en objeto pasivo del poder de institución (es decir de control y de dominio) y de nominación (su dimensión simbólica).

En este sentido, esta puesta disloca las políticas del miedo al hacer visible aquellos cuerpos silenciados por su asociación con la enfermedad, la patología, la anormalidad.

Finalmente agregar que se trata de composiciones artístico-político-festivas que “rasgan” la realidad visual, y como señala Escudero (2007: 149), *“...fractura el poder totalizador de la mirada y permite la producción de cuerpos deliberadamente creados y no tanto existentes para ser sólo contemplados”*. Al decir de Meri Torras (2007) *“...los cuerpos que transitan por algunas propuestas artísticas sacuden poderosamente la percepción de nuestro ser-en-*

---

<sup>31</sup> El activismo es un neologismo que une “arte” y “activismo” y que según Vieira (2007), podemos referir al arte con preocupaciones políticas y de resistencia cultural.

*el-mundo*". En este sentido, involucra a la persona que mira. Esto evidenciaría por un lado que la marcha no tiene bordes marcados entre un adentro y afuera, sino que es poroso, y lxs espectadorxs se tornan también en participantes. Ellxs no sólo miran, también aplauden, acompañan un trayecto, sacan fotografías. Algo tiene resonancia en ellxs.

Con Preciado podemos caracterizar que se tratarían de **pornotopías subalternas** "*...como las que se crean cuando una minoría disidente logra atravesar el tejido sexo político y económico y urbano dominante y hacerse visible*" (2010: 121) y de **resistencia** "*...que escenifican en el espacio público de la ciudad, como si se tratara de un improvisado teatro, lógicas y subjetividades sexuales habitualmente no visibles en la cartografía de lo urbano*" (2010: 121). Al respecto dice Enguix (2009: 15): "*Entre esas imágenes encontramos objetos, colores, expresiones verbales, acciones simbólicas (...) y, sobre todo, una utilización del cuerpo como mediador ideológico y reivindicativo*". Y prosigue en la siguiente página:

Todos estos elementos que se llevan, se portan, se gritan o con los que se juega, se convierten en significantes que transforman a individuos invisibles en comunidades explícitamente visibles. La sola existencia de la marcha y la participación en ella visibilizan las realidades LGTB.

En este sentido, podemos decir que las prácticas de sociabilidad, de encuentro, diversión, de lazos solidarios y de ternura, así como las producciones artísticas que acontecen en el espacio de la marcha, lo vuelven un espacio micropolítico que intenta des-territorializar saberes-poderes heteronormativos hegemónicos. Acciones capilares, porosas, que desplazan el orden binario establecido. Experimentaciones que, Deleuze y Guattari afirman como devenir, como alianzas entre cuerpos heterogéneos que buscan poner en crisis los patrones normativos, las estructuras molares que dejan en la abyectitud cuerpos no inteligibles, no dignos de ser vividos desde esas normas reguladoras.

Schaufler y Passerino (2012: 2) recuperan en un artículo a Chantal Mouffe en su reflexión acerca de **lo político**, donde reconoce la dimensión conflictual de la vida social, y dicen:



Entendiendo que “todo orden es político y está basado en alguna forma de exclusión” (Mouffe 2009: 25), las prácticas a través de las cuales se establece un determinado orden y se fija el sentido de las instituciones sociales son prácticas hegemónicas. Ello supone, a la vez, que todo orden hegemónico es susceptible de ser desafiado por prácticas contrahegemónicas, es decir, prácticas que van a intentar desarticular el orden existente (...)

Entonces, este particular espacio heterotópico, que yuxtapone prácticas y experiencias políticas-artísticas-festivas, nos permite comprender la emergencia o configuración de procesos de subjetivaciones políticas. Pues de acuerdo a Foucault, no pueden pensarse disociadas la práctica efectiva de la libertad, la práctica de las relaciones sociales y las distribuciones espaciales si queremos comprenderlas.

### Bibliografía

Díaz, Santiago (2011). “Arlequín. Una imagen de la subjetividad lúdico-estética”. En *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, Nº 7 (2012): 177-184. Disponible en línea: [http://academia.edu/3190563/Arlequin.\\_Una\\_imagen\\_de\\_la\\_subjetividad\\_ludico-estetica](http://academia.edu/3190563/Arlequin._Una_imagen_de_la_subjetividad_ludico-estetica)

Enguix, Begonya (2009). “Espacios y Disidencias: el Orgullo LGTB”. En *Quaderns-e*, 14/2009b, Institut Català d'Antropologia: 1-34. Disponible en línea: <http://encribd.com/read-file/espacios-y-disidencias-el-orgullo-lgtb-institut-catal-dantropologia-pdf-1317008/>

Foucault, Michel (2010). *El cuerpo utópico. Heterotopías*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Iosa, T.; Rabbia, H.; Sgró Ruata, M.; Morán Faúndes, J.; Vaggione, J. (2010). Informe *Política, sexualidades y derechos. Primer Encuesta Marcha del Orgullo y la Diversidad Córdoba, Argentina* Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/73085306/INFORME-Politica-Sexualidades-y-Derechos-Encuesta-Marcha-del-Orgullo-y-la-Diversidad-2010>. [Recuperado el 15 de noviembre de 2011]

Moreno Aluminé (2008). Cap. “Política y movimientos sociales: La invisibilidad como injusticia. Estrategias del movimiento de la diversidad sexual”. En Pecheny, M.; Figari, C.; Jones, D. *Todo sexo es político: estudios sobre sexualidad en Argentina*. Bs. As. Libros del Zorzal: 215-243.

Reguillo Cruz, Rossana (2007). “Condensaciones y desplazamientos: Las políticas del miedo en los cuerpos contemporáneos”. En *e-misericordia. Body matters/corpografías*. No. 4.2. New York. Hemispheric Institute. NYU. Noviembre. Disponible en línea: [http://www.hemisphericinstitute.org/journal/4.2/esp/es42\\_pg\\_reguillo.htm](http://www.hemisphericinstitute.org/journal/4.2/esp/es42_pg_reguillo.htm)



PROGRAMA UNIVERSITARIO  
DE DIVERSIDAD SEXUAL



UNR Centro de  
Estudios Interdisciplinarios

## II Coloquio Internacional

Saberes contemporáneos desde la  
diversidad sexual: *teoría, crítica, praxis*  
Rosario, 27 y 28 de junio de 2013

Schaufler y Passerino (2012). "Las dimensiones de lo político y lo cultural para pensar el género. La norma y la tensión instituido/instituyente". En Actas del 2º Congreso Interdisciplinario sobre Género y Sociedad: "Lo personal es político". Disponible en línea: <http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/2congresogeneroy sociedad/article/view/851>

## Encuesta ESI 2012

**Lucas Emanuel Ferreyra**  
**Vox Asociación Civil**  
**lucasferr6gmail.com**

**Valerio César Corbalán Ramos**  
**Vox Asociación Civil**  
**valeriocesarcor@hotmail.com**

### Resumen

Vox Asociación Civil es una organización no gubernamental ubicada en la ciudad de Rosario, Santa Fe, que planteo una encuesta dirigida a estudiantes y docentes de la provincia de Santa Fe durante el año 2012, con el fin de recabar datos que muestren el grado de implementación que tiene la Ley Nacional de Educación Sexual Integral, a seis años de haber sido sancionada. La "revolución cultural" empieza formando a las nuevas generaciones, para que así se apoderen de "sus sexualidades" y enfrenten el mundo de forma segura y responsable, siendo el deber de los educadores el dotar a los jovenxs de las mejores herramientas para que puedan tomar las mejores decisiones. A medida que avancen en la lectura del informe final del estudio se darán cuenta de ciertas cuestiones, en primer lugar muchos jóvenes afirman haber recibido clases de ESI y además desean seguir recibiendo más y mejor información que hace a esta temática, por otra parte tanto los alumnos que han recibido ESI, como aquellos que no la recibieron, no pueden contestar correctamente varias preguntas específicas sobre temas de sexualidad, diversidad, infecciones de transmisión sexual, etc., lo cual nos lleva a pensar que la educación que se imparte no es suficiente aun.

### Palabras Clave

Encuesta - Educación - Sexualidad - Jóvenes - Diversidad

Encuesta dirigida a estudiantes y docentes de la provincia de Santa Fe durante el año 2012, con el fin de recabar datos que muestren el grado de implementación que tiene la Ley Nacional de Educación Sexual Integral, Ley N° 26.150, a seis años de haber sido sancionada. Cómo impactó en la provincia de Santa Fe, República Argentina.

Vox A.C. lleva más de una década trabajando por la igualdad jurídica y social de las lesbianas, gays, bisexuales y trans, actualmente es presidida por el Sr. Guillermo Enrique Lovagnini. La organización también cuenta con el servicio de testeo de VIH y otras ITS, un servicio jurídico y psicológico, el área de comunicación; y el grupo joven, quien llevó a cabo el armado de los cuestionarios, la recolección de datos y dicho análisis de esta encuesta.

Durante años y años, siempre que se refiere a "educación sexual" se plantean sólo uno ó dos temas, en primer lugar la reproducción humana, luego las infecciones transmisibles sexualmente y su prevención.

Más allá de analizar porque sólo surgen estas dos temáticas, se plantea por qué es necesario dar educación sexual en las escuelas; la idea es "educar para la sexualidad", para vivir una buena sexualidad: segura, placentera y libre de prejuicios. La Organización Mundial de la Salud (OMS) define a la sexualidad humana como un aspecto central del hombre, presente a lo largo de su vida. Abarca al sexo, las identidades y los papeles de género, el erotismo, el placer, la intimidad, la reproducción y la orientación sexual. Se vive y se expresa a través de pensamientos, fantasías, deseos, creencias, actitudes, valores, conductas, prácticas, papeles y relaciones interpersonales. La sexualidad puede incluir todas estas dimensiones, no obstante, no todas ellas se vivencian o se expresan siempre. La sexualidad está influida por la interacción de factores biológicos, psicológicos, sociales, económicos, políticos, culturales, éticos, legales, históricos, religiosos y espirituales.

Tantas temáticas son las que atraviesan el concepto de sexualidad humana, que es evidente la necesidad de educar. Hoy en día la educación no es un privilegio sino un derecho, que cada Estado debe garantizar a través de un sistema educativo. Incorporar la educación sexual a tal sistema permitirá que los contenidos ya nombrados lleguen directamente a los alumnos y alumnas en todas las escuelas.

Habiendo planteado una perspectiva general, se analizó qué pasa concretamente en Argentina y en especial en esta provincia. Santa Fe, en 1992 sancionó la Ley N° 10.947 de Educación Sexual, que en su primer artículo enuncia: A partir del ciclo lectivo 1993, se implementará en todos los establecimientos educacionales oficiales, dependientes del Ministerio de Educación, el tratamiento de la Educación Sexual de manera programática, procurando la integración progresiva de la temática de la sexualidad en los educandos, a partir de una visión integral de la persona humana. Catorce años más tarde, el Congreso Nacional sancionó la Ley N° 26.15, de Educación Sexual Integral (ESI), donde nuevamente se plantea la obligatoriedad de dar

educación sexual integral en las escuelas, en este caso, de todo el territorio nacional.

### **La Ley de Educación Sexual Integral**

El Ministerio Nacional de Educación plantea la ESI de la siguiente manera:

Se llama ESI al espacio sistemático de enseñanza, aprendizaje que promueve saberes y habilidades para la toma de decisiones conscientes y críticas en relación con el cuidado del propio cuerpo, las relaciones interpersonales, el ejercicio de la sexualidad y de los derechos de los niños, las niñas y los jóvenes.

Comprende contenidos de distintas áreas y/o disciplinas, y considera situaciones de la vida cotidiana del aula y de la escuela, así como sus formas de organización.

Responde a las etapas del desarrollo de las alumnas y de los alumnos.

Se incluye en el proyecto educativo de la escuela.

Promueve el trabajo articulado con centros de salud, las organizaciones sociales y las familias. La ESI es una obligación del Estado Nacional y de los Estados provinciales tal como lo establece la Ley 26.150. La ESI es un derecho de los alumnos y de las alumnas de todas las escuelas del país, privadas ó estatales, confesionales o laicas, de nivel inicial, primario, secundario y para la educación superior.

*Objetivos de la ley:*

Incorporar la educación sexual integral dentro de las propuestas educativas orientadas a la formación armónica equilibrada y permanente de las personas.

Asegurar la transmisión de conocimientos pertinentes, precisos y confiables y actualizados sobre los distintos aspectos involucrados en la educación sexual integral.

Promover actitudes responsables ante la sexualidad.

Prevenir los problemas relacionados con la salud en general y la salud sexual y reproductiva en particular.

Procurar igualdad de trato y oportunidades para mujeres y varones.<sup>32</sup>

### **La Educación Sexual Integral, su abordaje transversal y específico**

Decidir si la educación sexual integral debe ser abordada desde una perspectiva transversal o como un espacio curricular específico, requiere considerar, entre otros factores, la etapa de desarrollo de los niños, niñas y adolescentes, sus necesidades, intereses y derechos, el nivel educativo y la formación y capacitación de los docentes para desarrollar esta tarea. La transversalidad y la existencia de un espacio curricular específico no constituyen alternativas excluyentes. Ambas pueden coexistir en cada establecimiento y en la educación primaria y secundaria. Sin embargo, y en relación a la ESI, sería recomendable organizar espacios transversales de formación desde la educación inicial y primaria, para luego considerar la apertura en la educación secundaria de espacios específicos, que puedan formar parte de asignaturas ya existentes en el currículo, o de nuevos espacios a incorporar. No debería entenderse que la existencia de un espacio específico implica abandonar la preocupación por el abordaje interdisciplinario de la ESI.

Para el trabajo en la escuela primaria, sería pertinente un abordaje transversal, en especial desde las áreas de Ciencias Sociales, Formación Ética y Ciudadana, Ciencias Naturales, Lengua y Literatura, Educación Física y Educación Artística. En lo que respecta a la educación secundaria, la enseñanza de la educación sexual integral podría encaminarse progresivamente a la creación de espacios curriculares específicos. Esto permitiría desarrollar contenidos más complejos y concretos, atendiendo a la vez a demandas puntuales e inquietudes de esta franja etaria. La población adolescente requiere de una formación sólida y validada de educación sexual integral y de espacios que los habiliten a plantear sus necesidades e intereses

---

<sup>32</sup> Ministerio de Educación de la Nación (2008) [http://www.me.gov.ar/me\\_prog/esi.html](http://www.me.gov.ar/me_prog/esi.html)

y que atienda sus particularidades. La escuela debe sumar a sus funciones de transmisión cultural y formación, la prevención y oportuna derivación para asistencia de aquellas problemáticas complejas que atraviesa un sector de la población adolescente. De esta manera podrá constituir un espacio protector frente a los riesgos que conllevan la existencia de problemáticas como: embarazos no deseados, enfermedades de transmisión sexual, adicciones, falta de cuidado del propio cuerpo, situaciones de abuso o explotación, que en ocasiones culminan en morbilidad específica.

### **Marco Muestral: Encuesta ESI 2012**

#### *Objetivos*

□ El objetivo general de este proyecto es conocer el grado de implementación que tiene la Ley Nacional de Educación Sexual Integral (ESI) N° 26.150 dentro de la provincia de Santa Fe, a seis años de haber sido sancionada.

□ Teniendo en cuenta que el sistema educativo está conformado principalmente por educadores y educandos, se decidió realizar una encuesta a los docentes y otra a los alumnos y alumnas; de esta manera se analizó una misma temática desde dos perspectivas distintas, que al fin y al cabo son complementarias.

□ Quedan así planteados dos objetivos específicos: en primer lugar observar el grado de información que tienen los alumnos y alumnas de las escuelas de la provincia acerca de la sexualidad humana. Por último y no menos importante: observar el nivel de conocimiento que tienen los docentes de la provincia acerca de los contenidos de la ley de Educación Sexual Integral.

### **Análisis de las encuestas realizadas a los alumnos**

Luego de analizar de forma sistematizada los datos (tablas, gráficos, etc.) obtenidos de la recolección de información, a continuación mostraremos algunos de los índices y aproximaciones a las que hemos llegado.

En cuanto al género de las personas encuestadas, el porcentaje de “Masculino” y “Femeninos” es casi similar y sólo se pueden observar dos casos de encuestados que contestaron “Otro” (con la categoría “Otro” nos referimos a las identidades que no se reconocen a sí mismas como “masculinas” o “femeninas”).

Con respecto a la edad de los encuestados, tenemos una Moda que es de 16 años, con una frecuencia de 31 casos. Si agrupamos las edades en 14-18 tenemos un total de 110 casos de la población total que es 152. Cabe destacar también que tenemos 29 casos en edades “no escolares”, es decir, que por lo general no se encuentran en escuelas secundarias, pero en nuestro caso hacen referencia a los encuestados en EEMPAs.

Entrando en la encuesta en sí, podemos observar que 109 (71%) chicos/as dijeron haber recibido educación sexual (de ahora en más “E. S.”) en la clase, aunque se debe resaltar que la mayoría de los casos no fueron contenidos trabajados desde la perspectiva que aborda la Ley de Educación Sexual Integral (de ahora en más ESI), es más, la información que recibieron sobre esta temática fue en base a charlas esporádicas recibidas por algún profesional u ONG. También hay que tener en cuenta que casi el 59% lo tuvo un solo año y el 28% lo tuvo al menos dos años. Si tomamos como referencia el “Distrito” para ver cómo son los porcentajes que recibieron algún tipo de educación sexual, observamos que en Zona Sur fue el lugar en el que más alumnos lo recibieron, teniendo una relación de 35 que tuvieron y 6 que no lo tuvieron; en los demás distritos se mantiene una cierta relación de cantidades que recibieron y no recibieron; en cambio en Zona Centro hay un considerable aumento de casos que no recibieron educación sexual, llegando a casi el 40% que no recibieron dicha temática. Si analizamos el grado de lo que creen haber aprendido, teniendo como categorías “mucho-poco-nada”, más del 51% afirma haber aprendido “poco” o “nada” (cálculo hecho en base a 109 casos a los cuales le correspondía contestar). De los casos que debían contestar si quisieran recibir educación sexual en las escuelas el porcentaje asciende a poco más del 95%. En cuanto a los contenidos (categorías armadas en base a los lineamientos curriculares de la ESI) que les gustaría dar obtuvimos, en

orden descendente, “violencia en el noviazgo” (53.9%), “prevención” (51.3%), “ITSs” (50%), “abuso sexual infantil” (37.5%), “sexualidad humana” (34.9%) y “diversidad sexual” (29%) - cada categoría está calculada en base a un total de 152 casos -.

Al indagar sobre si les gustaría recibir E. S., el 95.3% quiere recibir dicha temática en clase. Y en cuanto a los contenidos a dar (planteados por la Ley de Educación Sexual Integral) en primer lugar de interés está “violencia en el noviazgo” con el 53.4% (82), segundo “prevención” con el 51.3% (78), tercero “ITSs” con el 50% (76), cuarto “abuso sexual infantil” con el 37.5% (57), quinto “sexualidad humana” con el 34.9% (53) y sexto “diversidad sexual” con casi el 30% (44).

Al preguntar sobre si sabían “qué es orientación sexual”, casi el 62% dijo saberlo, aunque haciendo un cruce entre dicha pregunta y “si recibieron educación sexual dentro de la clase” puede notarse que si ambas respuestas fueron afirmativas (tuvieron E. S. y saben lo que es orientación sexual) el porcentaje llega al 67%, pero en el caso que la respuesta de si recibieron E. S. es negativa, el porcentaje que sabe lo que es orientación sexual cae a un 33%.

Cuando se indaga sobre si “saben lo que es identidad de género”, el porcentaje de los que saben trepa a más del 67%. Pero si hacemos una analogía similar a el punto anterior, las personas que tuvieron E. S. en clase y a su vez saben lo que es identidad de género sube hasta un 73.5%, aunque la caída es mucho más abrupta en el caso de los alumnos que no tuvieron E. S. en clase, ya que los que saben que es identidad de género sólo llega al 26%, habiendo una caída de casi un 50%.

Entrando a los casos de discriminación observados en la escuela, nótese que los dos motivos de discriminación más altos son “por el físico” con casi el 80% de los casos, seguido por “la orientación sexual” con más del 53% de los casos. Si agrupamos categorías dependiendo de cuantas tipos de discriminación vieron en el ámbito educativo, de un total de 48 casos que sólo vieron un tipo de discriminación, cabe aclarar que más del 79% se refieren a discriminación por orientación sexual y por su aspecto físico. Sumándole a esto

unos 24 casos más de encuestados que dijeron ver dos tipos de discriminación donde señalaron a los tipos de discriminación antes mencionadas.

La pregunta N° 9, “¿Qué enfermedades transmisibles sexualmente (ETSs) conocés?”, es una pregunta abierta, dichas categorías fueron armadas, para su posterior análisis, atendiendo a lo que los encuestados contestaron. Entre las enfermedades más destacadas aparecen el “Sida”, el “VIH”, la “Sífilis” con el 54.6%, 44.7% y 30.3% respectivamente (cabe aclarar que “Sida” y “VIH” fueron todas como cosas diferentes, con respuestas tales como “gonorrea, sida, ladilla, sífilis y VIH”, y no al Sida como una etapa avanzada de la infección provocada por el VIH). En cuarto lugar con más del 16% tenemos a los alumnos que dicen no conocer algún tipo de enfermedad. Si discriminamos en personas que contestaron sólo un tipo de enfermedad transmisible sexualmente tenemos, en creciente, “no sabe”, “VIH” y “Sida”, y en el caso que contestaron sólo dos tipos de enfermedades tenemos al “VIH” y “Sífilis”. Tampoco hay que pasar por alto que algunas categorías erróneas o indirectas que los alumnos anotaron, como por ejemplo “ladilla” (no considerada como enfermedad), el “contagio hemorrágico” y el “cáncer de útero”. Analizando si “saben prevenir” dichas enfermedades transmisibles sexualmente el 70% dice saberlo. Pero al ver las formas que consideran aptas para prevenir ETSs, el 100% marcó al “preservativo”, pero también expresaron otro “métodos”, a saber “pastillas anticonceptivas” (método incorrecto), “vacunas” (método incompleto), “yendo al ginecólogo” (método, en cierta medida, indirecto), “conociendo a la otra persona” (método incompleto) y “diu” (método incorrecto).

Adentrándonos a la pregunta N° 10 “Marca con una cruz aquellos métodos anticonceptivos (formas de prevenir embarazos) que conozcas”, podemos observar que más del 92% y casi el 90% conocen al “preservativo masculino” y las “pastillas anticonceptivas”, siendo los demás métodos mencionados menos conocidos. Si juntamos los métodos en grupos que dicen conocer, en el caso de los alumnos que eligieron dos métodos, tenemos el 25%, optando por “preservativo masculino y pastillas anticonceptivas”; y que hayan elegido tres métodos tenemos en su mayoría “preservativo masculino y femenino y pastillas anticonceptivas” con más del 23% del total de 152 casos.

Con respecto al último interrogante planteado por el cuestionario “Si aún no recibiste Educación Sexual Integral, ¿Cómo aprendiste la información mencionada en los anteriores ítems?” podemos ver las diferentes fuentes de información alternativas a las que deben acudir los estudiantes para poder informarse sobre E. S., siendo la primera de las fuentes “a través de los padres” con el 68.3% (teniendo en cuenta, por obvias razones, que dichos padres no recibieron ESI), seguido “por amigos” con el 51.7% (en igualdad de condiciones, frente a la información, que ellos mismos), luego “por mi cuenta” con el 43.3% (haciendo hincapié en, por ejemplo, ir a una biblioteca a buscar libros que aborden la temática, etc.), “en los medios de comunicación” con el 35.8% (la cual puede ser un poco sesgada y acotada), en “internet” con el 32.5% (atendiendo a que en gran medida se acude a “wikipedia”, centro de información informal y sin control exhaustivo) y “otro” con el 4.2% cuya respuesta era “a través de un hermano”. Haciendo una discriminación de dicha pregunta con la variable género, nótese que mujeres acuden, para informarse, a los padres un 10% más que los hombres, cuestión que es inversamente proporcional en las opciones “por mi cuenta” y “por internet”. En cuanto a la categoría “otro”, fue elegida sólo por masculinos, especificando a través de hermanos; en las demás categorías restantes, los porcentajes en masculinos y femeninos se mantienen casi al mismo nivel.

### **“Un asunto de familia”: vínculo fraternal, cuerpo disgregado. Apuntes para el abordaje del *dinamitamiento* identitario en *Volver a casa* de Juan José Millás<sup>33</sup>**

**Daniela Fumis**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias - UNL**  
**danielafumis@gmail.com**

#### **Resumen**

El objetivo de este trabajo apunta a indagar en las particularidades del vínculo fraternal en la novela *Volver a casa* de Juan José Millás, vínculo a partir del cual la emergencia de un cuerpo *otro* irrumpe en la narrativa como zona disruptiva de la constitución identitaria. Tomando como punto de partida el tópico del doble, la novela descubrirá la configuración de un cuerpo especular que, desde diversos solapamientos y develamientos discursivos en la trama escrituraria, se revelarán como modos de dispersión, en (la búsqueda imposible de) la definición de una identidad. De esta manera, se pondrán en juego ciertas manifestaciones con matices de autoerotismo y homoerotismo, desde las que será posible leer en términos de problema el objeto de deseo, en la medida en que aparezca situado en la región ambivalente del (mismo) cuerpo prohibido. Asimismo el acercamiento a la transgresión de esa ley, conducirá, inevitablemente y por acción de la escritura, al cuerpo hacia su propia destrucción, por lo cual la muerte se dispondrá como final anunciado en tanto resultado de la consumación de la consustanciación con el objeto de deseo.

#### **Palabras clave**

Vínculos - Familia - Cuerpo – Identidad

¿Es posible seguir intentado definir la identidad como una dimensión estable y unívoca? ¿En qué medida resulta factible aprehender la identidad? ¿Cuál es lugar de los vínculos familiares a la hora de abordar la identidad como problema para el texto literario? Estos interrogantes comienzan a delinear algunas de las aristas del objeto que nos proponemos abordar como propuesta de lectura.

---

<sup>33</sup> Este trabajo delinea algunos primeros apuntes de un estudio de mayor alcance que se encuentra en sus etapas preliminares y que tiene como eje las escenas de infancia y de familia en un corpus constituido por relatos de tres narradores españoles contemporáneos: Juan José Millás, Manuel Rivas y Eduardo Mendicutti.



*Volver a casa* (Juan José Millás 1990) pone en escena la complejidad de la búsqueda de la construcción de la identidad desde la indagación del vínculo fraterno como eje problemático. La historia tiene como protagonista a Juan, industrial de profesión (como él mismo se denomina), quien viaja a Madrid desde Barcelona, luego de un llamado desesperado de ayuda que ha recibido de su cuñada Laura. José, su hermano gemelo escritor y marido de Laura, lleva desaparecido dos semanas y no hay rastros de su paradero. Con su llegada a Madrid, Juan comenzará a recordar y a reconstruir un “asunto de familia” que ha permanecido en secreto. Mucho tiempo atrás, en la adolescencia, él y su hermano transpusieron sus identidades, a través del intercambio de una cadena de oro que en el cuello de uno de ellos, los diferenciaba. Ahora en el presente, deambulando por Madrid y dado el parecido físico de los dos, Juan se ve repentinamente y casi de manera involuntaria, asumiendo la identidad de José, viviendo su vida, relacionándose con sus allegados, y ese personaje que progresivamente comienza a montar (el de su hermano José, que paradójicamente, no es más que su propia identidad impostada), lo lleva de modo gradual hacia la locura. Paralelamente, José comienza a dar señales de su presencia, a manifestarse cerca de Juan, casi como al acecho, y a través de cartas y de mensajes expresa su voluntad de recuperar su identidad, su nombre (ser Juan). Pero esa recuperación imposible, necesariamente implicará la muerte de uno de los dos. Finalmente, Juan aceptará el reto y decidirá sacrificarse.

Nos detendremos en principio en el primer capítulo de la novela en la medida en que funciona a la manera de una introducción, en la que resulta posible leer claramente, el planteamiento del problema eje de nuestra lectura. En el inicio de este capítulo, el protagonista ingresa al relato despertando de un sueño “cargado de órdenes” se dice, y con una incipiente excitación sexual. Está solo en un cuarto de hotel y su única actividad, de comienzo, se limita a dejar vagar su mente. En medio de su reflexión la voz narradora sostiene “Los fantasmas alcanzaban los centros emisores del miedo, que en esta habitación parecían estar difusamente repartidos entre el *armario* y las *cortinas*” (8-9. La cursiva es nuestra). Hay en principio algo del orden de lo que se oculta y de lo

que se quiere mostrar, y esta imagen que tiene al miedo como centro, es el prefacio de lo que se manifestará tanto temáticamente como en el nivel de construcción de la historia.

A continuación, Juan se sumerge en la bañera y esta escena situada en el inicio de la historia, pareciera tomar el estatuto de un bautismo. En este baño originario dentro del relato, Juan emergerá asumiendo la dualidad que lo interseca, al poner de manifiesto en su conciencia, que este viaje que ha emprendido “está impregnado de un raro carácter sexual” (10). Luego de esta suerte de rito de pasaje hacia un “asumirse otro”, Juan comienza a escribir (algo que más adelante sabremos hace muchísimo tiempo no hace, aunque originariamente fuera él el hermano escritor) y decide escribir una carta para su esposa Julia, pero sabiendo que nunca se la enviará. Por lo tanto esta carta, no es más que una suerte de monólogo que se plantea como un primer ejercicio de desdoblamiento del yo: Juan se habla a sí mismo, o mejor, le habla al *otro* de sí mismo.

En el título de este trabajo nos referimos a lo que llamamos (provocativamente) *dinamiatamiento identitario*, y que no es otra cosa más que una suerte de implosión de la identidad que ocupa toda la novela como procedimiento constructivo. A lo largo de toda la historia, cada zona posible de raigambre constitutiva del yo, será violentamente liquidada, destruida a través de un gesto reversivo, por el cual toda afirmación de lo que es será simultáneamente sometida a la negación, en un mismo movimiento. La historia dibuja en principio la historia de dos hombres que se buscan, que se ocultan, que no se dejan ver. Y el eje de tal operación será el cuerpo como punto de partida (el “bautismo” lo ha dejado en claro), zona de quiebre, lugar desde donde la desestabilización podrá tomar forma.

En este sentido, la novela dispone tres lugares clave de *dinamiatamiento* identitario. El primero de estos lugares es la *ciudad*. El trazado de la ciudad se configurará en paralelo a la dimensión del *propio yo* del protagonista, en una geografía especular. Dado que hace mucho tiempo ya que Juan vive en Barcelona, cuando arriba a Madrid, descubre que la ciudad que lo vio nacer ya no existe y ahora es otra. En su recuerdo están los mismos sitios, las mismas

calles, los mismos bares, pero de repente todos llevan la marca de lo que ha sido y de lo que simultáneamente no fue: él mismo, con el nombre elegido por sus padres para él, viviendo en esa ciudad. Juan comienza a deambular, a merodear sitios pero, paradójicamente, el extrañamiento que le provocan los viejos espacios le produce “un estímulo desgarrador” (21). Y en esta ciudad que es otra, que es la ciudad de su hermano, comienza producirse en sí, la fundación de una nueva ciudad, sobre las ruinas de su pasado, en la inminencia de un presente que destila por todas partes la ausencia de José. No obstante, este nuevo habitar que Juan va edificando en esta (para él) nueva ciudad, va tomando gradualmente la forma de una impostura. En su propia conciencia Juan comienza a delinearse a sí mismo como un personaje desde la ambigüedad misma que lo atraviesa. En la casa de su hermano, en diálogo con su cuñada (que en un pasado remoto fue su propio gran amor), Juan siente por un momento que está “como en su propia casa” (36). Sin embargo, momentos después, la situación doméstica lo conduce a percibirla como la representación de una escena, como si ambos se trataran de actores desempeñando roles prefijados. Esta percepción constituye para Juan la revelación de que su estar en ese tiempo y en ese lugar no es más que “el negativo de su existencia” (37). Pero este reverso no tiene posibilidad alguna de funcionar sin el anverso, y todo conduce a que Juan deje de ser quien es para empezar a ser quien no es y quien debió ser. La ciudad se construye entonces, a la manera del territorio corporal y la exploración del espacio se establece como exploración del propio cuerpo. Por lo tanto *deambular* un cuerpo otro en función de convertirlo en “lugar”, será un primer gesto en el que será posible descubrir una marca de auto-satisfacción.

En este juego del doble, el segundo lugar clave en el que toda posibilidad de identidad será dinamitada, es, evidentemente, el *cuerpo desdoblado*. En distintos momentos del relato, se pone énfasis en lo extraordinario del parecido físico entre ambos hermanos: una similitud tan extrema que llega a extenderse a la voz y a la letra. Pero en la correspondencia corporal se abre una fisura que se vincula a la manera de considerar el propio cuerpo. Sin despegarse del juego de la materia y su sombra, Juan percibe



alternativamente su cuerpo bajo dos matices correlativos: como artefacto y como cadáver. En la medida en que el cuerpo adquiere el estatuto de un mecanismo automático será susceptible de ser intervenido por una voluntad ajena. De esta manera, y como asumiendo el mandato fraterno, el cuerpo de Juan irá tomando lentamente las particularidades físicas que distinguen a José: la barba, la ebriedad constante, el sudor helado: es la máscara que estatuye al personaje. Y al mismo tiempo, el saberse personaje de la historia que otro está construyendo, convierte a Juan, ya desde el principio de la historia, en “el muerto”. Luego de recibir la primera carta de su hermano (la misma letra que la suya, no hace falta que esté firmada) se dice que Juan

Se desnudó con desesperación, como si debajo de las ropas, del disfraz, no fuera a hallar otra cosa que su propio cadáver o quizá un cuerpo indeterminado, inestable, incapaz de proyectar una imagen articulada, única, y con derecho a ocupar un lugar en el espacio (...) Se metió en la cama como quien se introduce en un estuche que posee los contornos del cuerpo, unos contornos protectores, dispuestos para evitar el daño aparente, pero eficaces para provocar la asfixia (42-43).

En este asumirse artefacto y cadáver, el cuerpo se convierte en el residuo, en el sedimento de “lo mismo”. Pero este cuerpo, de cuyo reflejo se escapa (Juan evita siempre los espejos), este cuerpo *resiste* y su resistencia se manifiesta en el desasosiego de la búsqueda. Significativamente, a lo largo de la novela Juan alternará con distintas mujeres, y del acercamiento a todas ellas saldrá decepcionado, plenamente insatisfecho. Sin embargo, las manifestaciones de autoerotismo en las prácticas masturbatorias y la imprecisión de los sueños, parecen provocar en él una descarga que lo eleva, al menos provisoriamente, a la plenitud. En este punto es donde comenzamos preguntarnos si la plenitud del goce de sí mismo no resulta de otra cosa más que del acceso a la plenitud del *otro* que reside en sí mismo.

En un momento en el que Juan se encuentra deambulando por la ciudad, se dice que

Percibió en su interior el crecimiento de una vocación sexual que hasta la fecha sólo se había saciado en sucedáneos de lo que debía ser el verdadero objeto de su impulso venéreo. Este impulso -al parecer inagotable- se había convertido de súbito en un tesoro cuyo destinatario parecía estar cerca. Así lo confirmaba su



optimismo y la oscura mirada por la que se sentía perseguido, y que en los últimos instantes había empezado a resultar tan protectora como un hogar propio, como una caja cuyas oquedades son el reflejo de las oquedades de quien las habita” (49).

La fantasía de sentirse vigilado por José provoca en él una extraña excitación, y así, resquebrajando la prohibición tácita, se irá descubriendo lentamente, como en un desplazamiento desde “el armario a la cortina”, el verdadero objeto de deseo que no es otro que el cuerpo de su hermano.

Es en este punto donde el conjunto de los significantes de la masculinidad en términos de dominantes (llegar a ser el escritor exitoso, particularmente) comienza a resquebrajarse para dar lugar a una representación de un otro hombre como objeto de deseo, por el que el relato se convierte en narración disidente de sexualidad, en la novela que nosotros mismos leemos.

Repentinamente ingresa en forma explícita al relato, un perfil para este cuerpo que parecía deslizarse de manera velada: Casi al final de la historia, en el pico de su locura, luego de días sin asearse en función de no dejar de ser el que pretende, Juan se sumerge en una situación que lo excentriza pero en otra dirección:

Chupándose el dedo y con los ojos cegados por el antifaz, tuvo deseos de masturbarse y empezó a hacerlo con la mano derecha. Lo curioso es que en lugar de acariciar un pene, sintió que acariciaba un enorme clítoris que salía de los pliegues de sus ingles. La excitación aplacó el miedo y en seguida sintió que poseía también dos pechos grandes y firmes que requerían la atención de una caricia. No pudo, sin embargo, atender a esta demanda, porque resultaba imposible dejar de acariciar el clítoris o sacar el dedo de la boca. Tuvo un orgasmo raro y prolongado, quizá una sucesión de orgasmos. (...) Antes de dormirse, tuvo la fantasía de que el antifaz que le había dejado Beatriz era, en realidad, un objeto mágico que servía para adquirir la identidad deseada. Bastaba ponérselo para convertirse en éste o en aquél y también en ésta o en aquélla (227-228).

De esta manera, esta sujeción ambigua de la que en principio parece no poder desamarrarse, encuentra una tercera posición que rompe el juego. Ser femenino-masculino, desear femenino-masculino, en cada ocasión y en la medida en que la auto-creación del territorio del cuerpo lo reclame.

Finalmente, y desde aquí, encontramos el tercer lugar donde la identidad implosiona. Los dos hermanos encontrarán un espacio particular, un sitio de



mutua y recíproca satisfacción en la palabra escrita. La novela se construye significativamente sobre sucesivos gestos metafictivos: como si el relato buscara “volverse cuerpo” y desdoblándose sobre sí mismo, encontrara en ello su propia satisfacción. En este sentido, la *escritura*, que es ese tercer lugar, se erigirá como práctica masturbatoria a dos voces, donde la presencia en silencio de la otra voz, constituye la zona erógena primordial a partir de la que la historia fluye como la historia de un cuerpo que sabiéndose preso de otro, puede construirse a sí mismo. Y cada trazo por el que Juan intente acceder al cuerpo de su hermano, poseerlo, delineando en el mismo gesto los perfiles de su propio cuerpo, siempre en disidencia, siempre en disrupción, acercará un paso más a la locura. En la transgresión de esa ley, y como resultado de la consustanciación con el objeto de deseo, algo del orden de lo no simbolizable, de lo que disturba la norma, se cumple como condición para dar lugar a la literatura. Pero la emergencia de estas “subjetividades heterodoxas” (Maristany 2009) toma otra nueva dimensión cuando descubrimos en la unión del nombre de ambos personajes, el nombre del autor: “Juan-José”. *Volver a casa* se convierte entonces en la cópula disruptiva de estos cuerpos hombres y hermanos, que se convierte en el origen de la palabra germinal, generativa, de la que emana la literatura como resultado transformador.

## Bibliografía

Maristany, José (2009). “Fuera de la ley, fuera del género: escritura homoerótica en la Argentina de los 60/70”. *Lectures du genre*, N°6, 2009. Disponible en línea: [http://www.lecturesdugendre.fr/Lectures\\_du\\_genre\\_6/](http://www.lecturesdugendre.fr/Lectures_du_genre_6/)

Millás, Juan José (1990). *Volver a casa*. Barcelona. Ediciones Destino.

### **Somos con otrxs. Una experiencia de pedagogía trans En *La Mocha*, escuela pública popular\***

**Cecilia Galcerán**  
**Colectiva Feminista coMunas**  
**galceranmc@yahoo.com.ar**

#### **Resumen**

Este trabajo es un testimonio personal sobre un modo de construir una escuela pública popular trans. Pues intentará mostrar algunos sentidos de la puesta en marcha de una transpedagogía que apunta tanto a trastocar la lógica de poder hegemónico en la constitución de los cuerpos y las identidades, como a movilizar y materializar una concepción de educación popular atravesada por la habilitación de voces/cuerpos disidentes a las reglas de juego de *la inclusión* del heteropatriarcado clasista y racista. Activando una identidad colectiva de construcción de conocimientos, develando la potencia disruptiva de una política de desarme de los dispositivos que de la diferencia hacen desigualdad y ratificando una práctica de la disidencia orientada a transformar las condiciones de vida de quienes más caro pagan el status quo del *poder vivir* dignamente.

#### **Palabras clave**

Transpedagogía - Educación Popular - Identidad Colectiva – Feminismo

#### **Hacer lugar, el primer acto de reconocimiento**

Este texto pretende mostrar algo de lo que significó sentirme parte de la colectiva de trabajo que creó y puso en marcha el Bachillerato Popular “Mocha Celis”. Ubicado en el noroeste de la ciudad autónoma de Buenos Aires este espacio de construcción colectiva permitiría terminar los estudios secundarios a personas históricamente expulsadas del sistema educativo. *La Mocha*, como la llamamos a esta escuela pública popular en la vida diaria de su construcción, no sólo fue una militante travesti convertida en nombre de escuela sino la

---

\*Este relato fue elaborado en base a la carta que dirigí a mis compañerxs del Bachillerato con título *Hablar desde el borramiento*, buscando restituir con la escritura el cuerpo que se llevó puesto la operación de apropiación de *la Mocha* el 22 de octubre de 2012, ejecutada por la Fundación Diversidad Divino Tesoro y Agustín Fuchs a través de “ese” modo de gestión política donde los fines justifican los medios.

referencia viva de un modo de concebir y gestionarla educación desde esa perspectiva marginal que es sistemáticamente impedida por formas de conocer patriarcales, racistas y clasistas.

Inicialmente el Bachillerato Popular “Mocha Celis” no fue descrito como *trans*. Trans es la marca que asume en la cotidianidad de quienes poníamos el cuerpo ala pedagogía afín. Aunque prevaleciera la asociación del término trans con la *inclusión* de personas travestis y trans en una institución educativa, que fue el objetivo primordial, también tenía que ver con el sentido crítico de esa inclusión, que para el equipo de trabajo pasaba por educar y educarnos en una pedagogía de descolonización de mentes, cuerpos y prácticas. Por lo tanto, en una práctica de legitimación de las voces de la disidencia que tienen mucho para decir desde la condición marginal.

Y como toda descolonización exige la construcción colectiva para garantizar que no se estableciese ninguna forma de dominación durante su proceso, siento necesario aquí narrar desde un nosotrxs entendiéndolo no como una identidad que es fija sino como una identidad que se transita en el ir haciendo con otrxs<sup>34</sup>. Porque la colectiva de trabajo de *la Mocha* no trató de hacer una escuela que incluya a lxs desterradx de la hegemonía del poder

---

<sup>34</sup> El espacio físico sobre el que construimos *la Mocha* fue un rectángulo de 15 mts. x 6,5 mts, aproximadamente, que quedó entre una cooperativa de panadería, una agrupación política y un gimnasio de boxeo, en el 5to piso de un edificio pegado a la estación de trenes/subte “Federico Lacroze”, que es uno de los ingresos a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires por el que pasan diariamente miles de personas provenientes del 1ro. Y 2do. cordón del conurbano, para trabajar en Capital. Cocina y baño eran compartidos. Sobre ese campo de posibilidades pensamos 2 aulas, una para la clase prevista y otra para uso imprevisto. Las paredes que delimitaron la escuela fue levantada por la colectiva de trabajo de *la Mocha* durante el verano de 2012. Antes que profesorxs, administradorxs, asambleístas, co-coordinadorxs de área, articuladorxs con otras organizaciones, instituciones y activistas independientes, fuimos levantadorxs de paredes de durlock, tiradorxs del cableado para la instalación eléctrica, restauradorxs de baño, proveedorxs de heladera, alacena y microondas para la cocina, limpiadorxs de piso, cuerpo de mantenimiento del diario vivir la escuela, etc. Este constituyó, para mí, el primer acto de reconocimiento del modo de hacer de unx por parte de otrx, *en unx-con-otrxs*. Este es un ejemplo de la práctica cruda de construcción colectiva que se da en lo inesperable de la construcción, en el espacio vital de los imprevistos, lo no programado pero sí concebido como necesario para la creación de todo espacio político. Es lo anterior a todo acuerdo, es lo que se teje a partir de lo que cada quien trae como capital simbólico de conocimiento, sin medición de compromisos en la participación ya que la tarea se encargaría, en su propio devenir colectiva, de delatar la carnadura de las luchas que se están poniendo en juego, habilitando a la consolidación de la apuesta política. Esto es lo personal de “lo personal es político”. Esta experiencia de construcción constituía las bases de la identidad colectiva a partir de la cual se gestionaría la institucionalidad de la Mocha.

saber normalizado, sino que la pedagogía que poníamos en marcha importaba en **cómo** la poníamos en marcha.

Los saberes provenientes de experiencias marginales serían, en esta escuela, interpeladores de toda partícula inquisidora de “la” verdad de las cosas y de los sujetos. Las materias se constituirían desde el deseo de quienes le pusieran el cuerpo, en una co-coordinación que garantizara la acción democrática de las condiciones de aprendizaje<sup>35</sup>. Reconociéndonos en la construcción de ese poder que emerge del atravesamiento revulsivo del patriarcado sobre la propia carne, para definitivamente ser quien se va siendo, es que aquí traigo conmigo a lxs compañerxs de la colectiva con quienes pude ser yo-con-ellxs haciendo esta escuela trans: Pao Raffetta, Valeria Alfonsina Agnelli, Gabi Díaz Villa, Silvina Saez, Sonia Gonorazky (alias sonki gonorás), Claudia María de las Victorias Puccini, Lorena Volpin y Agustina Sulpizii.<sup>36</sup>

Nuestra apuesta política tendría las marcas de nuestros tránsitos ya que, viniendo del movimiento feminista y del activismo de disidencia sexual,

---

<sup>35</sup> Concebimos 2 o 3 profesorxs por materia (se trató de pareja o tríada pedagógica) como para garantizar un mínimo de diversidad conceptual, contrapuesta a las condiciones restrictivas de la especialización, que busca subsanar la fragmentación de los saberes sobre los cuerpos y las relaciones humanas en una especie de integralidad con base en dicha fragmentación. Por el contrario, nosotrxs materializamos esa integralidad en la interdisciplinariedad con base en la epistemología de la disidencia. Así, una licenciada en ciencias de la educación, una licenciada en comunicación social y una psicóloga logramos diseñar una materia que en la caja curricular oficial se llama “Técnicas del Trabajo Intelectual” y aquí le otorgamos las formas de *Construcción de Conocimientos*. Y apostando a una dinámica horizontal en la construcción de un discurso que cruzara los principios de la educación popular con las epistemologías feministas y trans, diseñamos la conformación de áreas que, por ejemplo, ponían en diálogo a las materias *Construcción de Conocimientos*, *Tecnologías Digitales*, *Miradas sobre placer-salud-poder* y *Memoria Trans* que formaban el **Área de Conocimientos y Memoria Trans**. El diseño de la materia *Miradas sobre placer-salud-poder* (que en la caja curricular corresponde a “Educación para la salud”) es otro ejemplo. Que en clave feminista implicó una crítica politización de la visión estatal de “la” salud, políticamente despojada de las implicancias en las relaciones de poder y la producción de una sexualidad “heteronormal” a costa de la producción de subjetividades tratadas como anormales. Esta es mi versión como profesora de ambas materias, de *Construcción de Conocimientos*, junto a la Lic. Valeria Alfonsina Agnelli y a la, por entonces, Lic. Gabi Díaz Villa (actualmente Gabi se autodenomina como trans masculino) y de *Miradas sobre placer-salud-poder*, junto a Valeria Alfonsina.

<sup>36</sup> La flexión de género en “x” apunta a contrastar críticamente el protocolo hegemónico de la construcción masculina del sujeto universal. No es la mera inclusión -políticamente correcta- de “ellos y ellas”, sino una crítica al sentido distribucionista y prescriptivo de lo masculino y lo femenino en el uso hegemónico y habitual de la gramática castellana para referirse a lxs sujetxs. La incomodidad que genera la “x” en la lectura y la (imposible) pronunciación puede parangonarse con la incomodidad que sienten aquellxs que no se sienten representadxs o interpeladxs ni por el “ellos” ni por el “ellas”. Gabi Díaz Villa (sic)

traíamos en nuestros cuerpos el aprendizaje profundo sobre las posibilidades libertarias que provee el poder hacerse con otrxs. Con las voces, los ensayos, los desbordes y las tomas de poder contra el heteropatriarcado. En lo personal, han sido las experiencias feministas las que me plantaron miles de puertas en el desierto de mi ignorancia sobre mí. Ellas me liberaron. Supe, con ellas, que el aprendizaje más certero es el que pasa por el cuerpo.

Asqueadas de los regímenes de opresión que indican cómo vivir, en esta escuela no podíamos de ninguna manera creernos que les íbamos a enseñar a otros sujetos devaluados en sus condiciones de vida **cómo** acceder a los títulos que nos habilitaban a nosotrxs a montar la escuela. Por eso, sentimos que la expresión de esta identidad colectiva se plasmaba, en la práctica, en el ofrecer esas condiciones de posibilidad a otrxs, no sólo para poder liberarse de sus opresiones sino, sobre todo, para legitimarla propia voz. Reflejó además un hacer colectivo que no pasa por estar todxs al mismo tiempo para lo mismo, ni todxs en distintos tiempos con lo mismo, y menos, pretender que habláramos la misma lengua. Sino que pasa por reconocer la movilidad política de las singularidades de ser productoras de conocimientos contrapuestos a la lógica del patriarcado hetero de clase pudiente que justifica su trabajo con la reproducción de “el conocimiento”, “la pobreza”, “la demanda” del subsidio redentor, solidario, tutor, que vaya si erotiza, y de una ciudadanía sexual que produce nuevas sujeciones en sus políticas *inclusivas*.

*Somos-con-otrxs* es situarse en la fuerza revolucionaria de la educación popular que se nutre de las voces y experiencias de lxs oprimidxs. Lo que implica un firme y contundente desplazamiento del ejercicio de poder que sorbe de las relaciones asimétricas amo-esclavo, profesor-alumno, pastor-siervo, jefe-subalternx, mejores condiciones de existencia... para el amo, el profesor, el pastor, el jefe, las instituciones. Poner la relación docente-estudiante en una lógica en la que ambxs son aprendientes, por tanto ambxs son enseñantes es activar la democratización en los micropoderes de la vida cotidiana, en términos decididamente feministas. Es desmontar a *el* sujeto epistémico hacia una legitimación de todas las formas humanas de aprender. De la experiencia como productora de sentidos, de las estrategias de vida como fuente vital de

aprendizajes, de los procesos identitarios como paradigmas de lucha. Es garantizar la existencia dentro de la especie a que todos los seres tengan su lugar. En términos del propio deseo, del propio modo de configurar ese lugar, que deviene carne, pensamiento y sueños, necesariamente singulares, necesariamente comunitarios.

Nuestra tarea como operarixs de esta transpedagogía estaba en garantizar las condiciones materiales y simbólicas para que ello se volviese real. Feministas, lesbianas, apóstatas y trans sabemos mucho al respecto de qué y cómo han hecho con nosotrxs los regímenes del pensar por nosotrxs nuestro propio lugar en el mundo, la propia relación con el cuerpo y la propia visibilidad en las relaciones sociales de modos emancipadores de ser humanx.

Por lo tanto, esta pedagogía contuvo 3 premisas básicas: 1) Que nadie podía hablar por otrxs, ni de otrxs, por lo tanto nadie podía pensar por unx mismx la transformación de las propias condiciones de vida, 2) que todxs lxs participantes de esta política pedagógica somos productrxs de conocimientos, por lo tanto, productxs de nuestras singulares formas de empoderamiento y participación en el trabajo; 3) considerar la autogestión como la dinámica que mejor permite materializar la transpedagogía en una equidad tangible en las condiciones de uso del espacio. Del espacio físico concreto. Del espacio donde se asientan los procesos de subjetivación, o sea, el *entre* en las relaciones del cotidiano escolar<sup>37</sup>, del espacio del aula, del espacio de organización de alguna actividad específica, y del plenario como espacio de discusión y de toma de decisiones. Así como del espacio de articulación con el afuera de la institución.

En este contexto, *la Mocha* fue una celebración con derecho de admisión donde prácticas esclavistas y rastreras no tenían permitida la entrada. Lo que exigió que estuviésemos alertas a rechazar todo engranaje de opresión,

---

<sup>37</sup> No es propósito de este relato adentrarnos en la trama de funciones que configuraron la institucionalidad de la Mocha, pero cabe señalar que la dinámica asamblearia asumía todas las formas posibles para garantizar el ejercicio permanente de desjerarquización, contrario a los regímenes de dominación. Así, las decisiones se tomaban autónomamente dentro del equipo de trabajo de cada materia, dentro del área de la que era parte esa materia, en cada área, entre áreas, informando esas decisiones en la plenaria o problematizándolas en caso de que no hallaran resolución dentro de la materia, en 1ra instancia, y luego dentro del área, en 2da instancia. O en caso de actividades extracurriculares, las decisiones eran competencia de la comisión establecida o de la comisión ad hoc.

pues ¡que no fuera a sucedernos que en la misma maniobra de liberación termináramos nosotrxs sometiendo a otrxs en inferiores condiciones que las nuestras! Para ello fue fundamental asumir una institucionalidad crítica a las relaciones de poder que sitúa a quienes define como diferentes en posiciones de desigualdad. Cuya fuerza estaba en la autorevisión permanente del **cómo** íbamos haciendo esta *escuela*. La concepción metodológica de funcionar en plenarios nos garantizaba hacer lugar a los modos personalísimos de hacer “comunidad” trastocando la toma de decisiones bajo las formas conocidas de “voluntad de la mayoría” o adquiridas “por consenso”, inclusive.

Prioritario fue hacernos de normas que desarticulen, neutralicen y resignifiquen los filamentos de la heteronormatividad clasista que no deja vivir a nadie si no es firmando a cada paso la lógica del exterminio. Del exterminio de quien materializa en su propia carne representaciones de lo que no se quiere ser. Desmantelar los códigos del capitalismo que requiere cuerpos concretos que agencien su mandato, discurrió como otro de los efectos buscados.

### **Liberar la propia voz, para que enseñe**

Una política transpedagógica propone educar desde los propios atravesamientos del ser percibido como sujeto de segunda, tercera, de cuarta. Desestigmatizar, despatologizar y descriminalizar los cuerpos/vidas de la disidencia afectivo-socio-sexual constituían el corazón de la praxis. Revelando que el ensayo de una “otra” justicia social se vuelve imprescindible para dicha pedagogía que pide, para sí, cargar con el compromiso de funcionar testeando a cada paso las múltiples condiciones de privilegio que urdían nuestra participación en la arena política de la cotidianidad de *la Mocha*.

Toda organización –entendida no como entidad sino como dinámica vincular- parte de un status quo individual y colectivo, pero en este espacio la más mínima condición de privilegio constituiría su propio mecanismo de desarme. Por lo tanto, la información no podía concentrarse ni fijarse en ninguna sacra visión de lo que estaría bueno hacer por el “bien” de todos. Debía circular y asumir los riesgos de su libre circulación, saliéndose del control

los efectos que mutan rápidamente en beneficios que requieren consumidores estereotípicos del fiolaje patriarcal<sup>38</sup>.

Fiolaje es el sistema de extracción y explotación que inhumaniza cuerpos y subjetividades en condiciones de desigualdad política, para provecho de la gobernabilidad del orden establecido. Que chupa más de las vidas más marginales. Más marginales con relación al sujeto normalizado para el consumo. En términos de ciudadanía, fiolar es vivir de alguien que tiene menores opciones para poder elegir la vida que le cabe.

Por eso, aplicar el principio de equidad es sin duda una forma de justicia comunitaria que revienta a la política económica proxeneta de mercado y la esparce hacia una democratización en el acceso al ejercicio pleno de una ciudadanía real. Venga un ejemplo. Si en una entrevista para algún medio de comunicación de los tantos que se acercaron había 60 minutos para hablar, unx compañerx trans tomaría 45 minutos para relatar nuestra escuela y una lesbiana política como yo tomaría los 15 restantes. No en función de las identidades de género que cada quien puede o desea ser sino atendiendo a la complejidad de condiciones de privilegio que es capaz de gestionar unas y otras, dosificadas por cuestiones de clase y piel entre otras categorías sociales<sup>39</sup>.

Equidad es otro nombre de una trans pedagogía que se presenta habitualmente amor-dazada por la eufemística noción de “igualdad” que

---

<sup>38</sup> Agradezco a Gabi Díaz Villa el tono del término “fiolaje” cuyo sentido significa según las marcas del cuerpo de la boca que lo pronuncia. Porque sabe de menos-precio quien es menos-preciadx, y solo puede deconstruir su poder para someter a otrxs quien lo trabaja desde su haber sido sometidx por otrx.

<sup>39</sup> Fue muy discutido, también, el uso de la hora de clase para otros fines. Habíamos quienes planteábamos que no podíamos tomar ese espacio/tiempo para realizar otras actividades, como por ejemplo, organizar el día del orgullo, pues el costo material y político de la suspensión de clase recaería exclusivamente sobre les estudiantes, interesadxs directxs. Otra cuestión muy discutida fue la que propuse en llamar “**cuota carne**”. Muchxs estudiantes almorzaban en *la Mocha*, y sabiendo que en comedores populares es más fácil hallar fideos, polenta o arroz que carne (léase *carne* como símbolo prototípico de diferencia de clase); quienes integramos la colectiva propusimos claramente que asignáramos valor a la cantera infernal de conocimientos que significaba *la Mocha* para investigadorxs que venían de todas partes, y se “pagara” con dinero (explicitando que una parte sería para el fondo de trabajadorxs de la escuela) o con carne (asado, vacío, mollejas... lo que comemos quienes podemos elegir qué comer, incluyendo manjares del vegetarianismo). En próximo trabajo, desarrollaremos más en profundidad sobre esta “cuota carne”, la que considero una de las producciones más sólidas de la política pedagógica trans.

presupone y reproduce desigualdades para mantener erecto el régimen de tutelaje, el de la salvación, y el más sutil: el de la caridad.<sup>40</sup>

De paso quiero confirmar algo que expresé en alguna reunión de trabajo: *la confianza no es una categoría política*. Digo esto porque es muy común en el día a día del heteropatriarcado esto de pedir confianza. ¿Por qué alguien me pediría confianza (con-fe)? ¿Por qué se me pediría adhesión a algo que se está pensando hacer? ¿Por qué no registrarme como Sujeta de Derechos que piensa por sí misma sus propios pensamientos y toma sus propias decisiones y pone a jugar su experiencia para discutir eso que se está poniendo en consideración? Porque si no soy vista como Sujeta de Deseo, Palabra y Acción, ¿cómo me ve quien me pide que confíe en él?

Al contrario, pudimos concebir esta pedagogía porque la pensamos dentro de un contexto de luchas de movimientos sociales que los estados se ven obligados a considerar.<sup>41</sup> Presentimos que inscribíamos a *la Mocha* en ese contexto “otro” desmontando el fulminante dilema político “estado, si/estado, no”, fayuto. Refayuto. Distrayente y deserotizador. Pura patente patriarcal.

---

<sup>40</sup> Agradezco a sonki gonorás la noción de amor amor-dazado, que como yo la entiendo, vale para desarmar muchos romanticismos que con las mejores formas terminan perpetrándonos delante de nuestros propios ojos hipnotizados.

<sup>41</sup> Este contexto político histórico argentino al que hago referencia está configurado por los juicios a genocidas de la última dictadura cívico-militar, por la restitución de nietxs apropiadxs, por el juicio por el secuestro, tortura y explotación sexual de Marita Verón, y el juicio por el asesinato de Mariano Ferreyra, que puso sobre relieve los crímenes por represión institucional. Un contexto de ampliación de derechos que hizo posible la ley de educación sexual integral, de matrimonio igualitario, de violencia de género, de identidad de género, entre otras. Un contexto marcado por la lucha contra el maltrato y abuso sexual infantil, por el aborto libre y seguro, por las luchas contra la prostitución, por el sostenimiento de las tomas de fábricas por parte de sus trabajadorxs, por cada vez más cooperativas, por autonomía de las tierras (en reconocimiento de la cosmología indígena), por la soberanía alimentaria, la lucha contra la megaminería, por las luchas contra el sostenimiento económico y la inembargabilidad de bienes de la iglesia católica y de otras instituciones religiosas por parte de los estados, etc.

## Mansilla: la promiscuidad de los cuerpos

Javier Gasparri  
PUDS-UNR / CONICET  
jegasparri@gmail.com

### Resumen

A partir de algunos fragmentos de *Una excursión a los indios ranqueles* [1870], de Lucio V. Mansilla, abordaremos algunas percepciones en torno a ciertas formas sexogénicas decimonónicas que se dan a leer en la obra de Mansilla, para lo cual apelaremos además a otros textos suyos o anécdotas, examinando, al mismo tiempo, sus propias autofiguras al respecto. Finalmente, nos centraremos de manera específica en *Una excursión...* para focalizar la orgía ranquel como punto álgido en Mansilla que lo lleva a impugnarla y que permitiría, además, postular un desplazamiento de la promiscuidad de los sexos a la de los cuerpos.

### Palabras Clave

Lucio V. Mansilla – Literatura Argentina del siglo XIX – Sexualidad “salvaje” - Promiscuidad – Orgía

Cuenta el chismoso Edgardo Cozarinsky, que le contó Victoria Ocampo (nada menos), en París, que:

Durante una campaña pacificadora en territorio ranquel, el gran escritor argentino del siglo XIX, improvisado militar para eludir una genealogía inoportuna, observa que muchos soldados y suboficiales satisfacen entre sí sus urgencias sexuales. Comenta el hecho con el médico del regimiento, quien, ignorando o subvalorando la cultura de su interlocutor, aduce como explicación ejemplos de la antigua Grecia. Impaciente, el hombre de letras y ocasional hombre de armas lo interrumpe: “Conozco a mis clásicos. Lo que me intriga es la aceptación del dolor físico”. Ante las explicaciones vagorosas, inconvincentes que recibe, prefiere hacer el experimento bajo la supervisión del médico. Llama a un edecán o a un soldado de guardia, lo conmina a “ponerse en condiciones” e, inclinado sobre una mesa, se somete a la prueba. Con voz indiferente va ordenando: “Entre”, “Muévase”, “Basta ya”, “Retírese”. Momentos más tarde, a solas con el médico, opina: “No le veo la gracia. Es como cagar al revés”. (Cozarinsky2005: 98)

Por supuesto, aún con toda la garantía de legitimidad que tiene como chisme en su circulación oligarca, importa menos la improbable realidad histórica de la anécdota que su verosimilitud y su fuerza persuasiva. Qué duda cabe: Mansilla, no sólo el gran escritor sino también el gran viajero degustador y el gran curioso varón argentino decimonónico, entregándose a una prueba de sodomía para conocer de qué se trata.

Por cierto, encontramos en *Una excursión a los indios ranqueles* una buena cantidad de observaciones, por parte de Mansilla, hacia cuerpos masculinos que, o bien le resultan bellos, o bien los captura en su pose 'viril'. Lo primero se vislumbra nítidamente en la descripción de Camargo; escribe Mansilla:

Examiné su fisonomía.

Es lo que se llama un gaucho lindo.

Tiene una larga melena negra, gruesa como cerda, unos grandes ojos, rasgados, brillantes y vivos, como los de un caballo brioso: unas cejas y unas pestañas largas, sedosas y pobladas, una gran nariz algo aguileña; una boca un tanto deprimida, y el labio inferior bastante grueso.

Es blanco como un hombre de raza fina, tiene algunos hoyos en la cara y poca barba.

Es alto, delgado y musculoso.

Su frente achatada y espaciosa, sus pómulos saltados, su barba aguda, sus anchas espaldas, su pecho en forma de bóveda y sus manos siempre húmedas y descarnadas, revelan la audacia, el vigor, la rigidez susceptible de rayar en la crueldad. (39, 1, 254)<sup>42</sup>

Y en el caso de Mariano Rosas, en una escena en la que lo invita a *loncotear* (el juego de manos para ver quién resiste más), Mansilla observa del ranquel "sus fuerzas atléticas" y "sus membrudos brazos", gracias a los cuales lo abraza y lo atropella y le da pelea en el juego, poniéndole a prueba su resistencia, y es de entrever que, si no lo retiraba Miguelito de la contienda, Mansilla hubiese sido vencido (33, 1, 219). La fuerte tensión masculina en la escena da a leer lo que hoy llamaríamos homoerotismo, y también, por eso

---

<sup>42</sup> Todas las citas de *Una excursión a los indios ranqueles* remiten a la edición del CEAL en dos tomos. Para resumir su referencia, indicaré tres datos en el siguiente orden: número de capítulo, tomo, número de página.

mismo, una puesta a prueba de masculinidades en situación de violencia juguetona.

Sin embargo, saliendo un momento de Tierra Adentro, podemos recordar una *causerie* referida a la guerra del Paraguay, “Amespil”, en la cual el soldado bávaro que le da título al texto, especie de gigante que no le entra la ropa y come por tres –obsérvense de entrada estos rasgos de ‘anormalidad’-, bailaba tirolesas y, haciendo este número, “la tropa lo vestía de mujer”, mientras le daban galleta, “y todos nos divertíamos”: casi el espectáculo de un animal, pero que pudo ser ‘reintegrado’ al demostrar que “manejaba el fusil admirablemente, y que marchaba como un prusiano”. Su historia, no obstante, no termina ahí; cuenta Mansilla que

Este pobre Amespil, no obstante su inocencia, porque era un alma de Dios, fue víctima, ¡vean ustedes lo que es el mundo!, de sospechas y acusaciones contra su pudor, de las que era culpable únicamente un soldado sanjuanino, que tenía por apodo *Culito*, muy ladrón, entre paréntesis. Y no se salvó de un castigo severo, sino porque yo tuve una inspiración salomónica para descubrir al culpable. (Mansilla 1995: 193)

Entre el decir (sospechas y acusaciones) y lo no dicho (¿pudor con respecto a qué?) se inscribe la inocencia, la culpa y el castigo como articulación disciplinaria y moral. Y ese apodo del culpable, “Culito”, subrayado por Mansilla mientras añade “entre paréntesis” que era ladrón. La escena es sugerente pero por supuesto no podemos forzarla a decir que las “sospechas y acusaciones” fueron de sodomía<sup>43</sup>. Quisiera retener de aquí, entonces, el pudor innominado que señala Mansilla (lo cuenta pero no lo dice, lo muestra y a la vez lo esconde) pero a la vez la soltura desinhibida para divertirse, en principio él y su

---

<sup>43</sup> Por cierto, no lo fueron si la anécdota que en esta *causerie* relata Mansilla es una variación de la de “Un hombre comido por las moscas” (Mansilla 2001: 95 – 110), donde vuelven a aparecer Culito y Amespil en un episodio delictivo con una mujer, siendo también el culpable Culito, descubierto por Mansilla y dejando en clara la inocencia de Amespil, precisamente porque “Amespil era incapaz de *gatear* a una mujer”. En efecto, en esta *causerie*, Mansilla no titubea en escribirlo: Amespil era “un maricón atlético”. Explicitada, entonces, la mariconería de Amespil, ésta no sólo no es cuestionada por Mansilla sino que incluso es la que lo salva; en este sentido, es curioso cómo la escena cambia de signo: el “pudor” que queda salvado para su inocencia se asienta en su “imposibilidad” de “gatear” a una mujer. No obstante esta vuelta que tiene lugar en la *causerie* “Un hombre comido...”, me centro en la otra, “Amespil”, por el modo en que Mansilla pone el foco en dicho personaje.

tropa, pero también para divertir a los lectores de la *causerie*, con la imagen de un soldado gigante vestido de mujer que baila tirolesas para que le den galleta.

Y hablando de travestismos, no podemos dejar de recordar su propia escena narrada en *Mis memorias*:

En la adolescencia tanto me parecía a mi madre, que en la tertulia de Manuelita Rozas (...) solían ponerme un pañuelo en la cabeza a guisa de cofia, exclamando todos y todas: ¡Agustinita!, lo cual me daba mucha rabia, aunque las mujeres me comieran a besos (...). (Mansilla 1955: 126 - 127)

Así, la imagen de Mansilla queda bastante adherida a un rodeo de la feminización que, aún con la aclaración de la “rabia que le daba” y del consecuente beneficio erótico de prestarse a ser la muñeca de las niñas rosistas (que ellas “lo comieran a besos”), no deja de resultar llamativa en el plano de la exposición autofigurativa. Precisamente porque esta escena adolescente no es aislada: se puede recomponer haciendo serie, años más tarde, con la imagen más difundida de su persona, a saber: la de un coqueto y extravagante varón que cuida su aspecto, su indumentaria, sus maneras y sus detalles y accesorios hasta el paroxismo: precisamente hasta –de acuerdo a la lógica genérica que presumimos operando aquí- la feminización. Y, en fin, la inolvidable relación de amistad varonil con el conde Robert de Montesquiou (el inspirador, como sabemos, de *A contrapelo* y del Charlus de Proust), como así también con su amante tucumano, Gabriel de Yturri, y a través de ellos, presumiblemente, de los salones parisinos llenos de varones refinados y, cuanto menos, *raritos*.

Mansilla mismo, entonces, un varón bastante *raro*: feminización adolescente, pruebas de sodomía en la Pampa, observador de la fuerza casi erótica del cacique Mariano Rosas y también de la belleza de un gaucho, rodeado en París de amigos cultores del ‘amor que no osaba decir su nombre’. Pero, más acá del hedonismo, no nos apresuremos: como señala Sylvia Molloy, “si Mansilla es un *raro* (...) es en el fondo *un raro de entrecasa*, que se exhibe ante un lector domesticado” (1980: 746; segunda cursiva mía). Quisiera dejar esto en suspenso y recuperar más adelante toda la proyección que puede

tener la afirmación de Molloy. Por lo pronto, es necesario explicitar que no estoy insinuando ni conjeturando un Mansilla homosexual, básicamente por una razón conceptual: como ya sabemos, la homosexualidad, en ese momento, como el término que significó la categoría patológica y legal, recién estaba cristalizando y poniéndose en funcionamiento, si seguimos el modo en que nos hicieron entender esto Foucault (2008) y David Halperin (1990), y que para el contexto argentino y latinoamericano nunca dejaremos de estar en deuda con los estudios de Jorge Salessi (2000) y Sylvia Molloy (2012). Por eso, si bien Mansilla era cronológicamente contemporáneo de este acontecimiento, difícilmente podamos superponerlo a esa identificación, ya que todo parece indicar que en este sentido su temporalidad era otra. Sin embargo, desde ya que la condena a las prácticas sodomitas estaba presente, a la vez que un modelo de masculinidad asociado a la nación y al ejército (Mosse 1996): por eso no dejan de sorprender estas imágenes de Mansilla. Más todavía, la anécdota de la prueba anal relatada por Cozarinsky difícilmente –diría imposible- pueda recolocarse en el cliché machista regulador de cierta economía masculinista: macho es el que probó y no le gustó.

Pero antes de seguir avanzando, quisiera volver ahora a la Pampa, al relato de la *Excursión*, y observar allí una serie de escenas y apreciaciones de Mansilla para confrontarlas con toda la serie que he relevado hasta acá. Esas imágenes son las de los indios en situación de fiesta orgiástica. Sobre una de ellas escribe:

Bajo la enramada del toldo, la chusma viciosa y corrompida saboreaba con irritante desenfreno los restos aguardentosos de una saturnal que había empezado al amanecer.

Hombres y mujeres, jóvenes y viejos, todos estaban mezclados y revueltos unos con otros; desgañados los cerdudos cabellos, rotas las sucias camisas, sueltos los grasientos pilquenes; medio vestidos los unos, desnudos los otros, sin pudor las hembras, sin vergüenza los machos, echando blanca babaza éstos, vomitando aquéllas; sucias y pintadas las caras, chispeantes de lubricidad los ojos de los que aún no habían perdido el conocimiento, lánguida la mirada de los que el mareo iba postrando ya; hediendo, gruñendo, vociferando, maldiciendo, riendo, llorando, acostados unos sobre otros, despachurrados, encogidos, estirados, parecían un grupo de reptiles asquerosos.

Sentí humillación y horror viendo a la humanidad en aquel estado y entré en el toldo. (64, 2, 162)

El límite de Mansilla queda bien claro: ante los cuerpos revueltos en la orgía, los indios vuelven a ocupar el lugar de la otredad absoluta. Si, como sabemos, una de las operaciones más sobresalientes de Mansilla en la *Excursión* es efectuar una torsión y relativizar la hermenéutica sarmientina en torno a la dicotomía civilización y barbarie, el espacio de la orgía lo hace retroceder al lugar común –explorado hasta el hartazgo por los románticos- de “la chusma”, del “horror”, de lo que no sólo es incomprensible e inaceptable como hecho sino incluso inimaginable como posibilidad. Si no fuese por el uso de “humanidad” al final de la escena, o mejor, precisamente por el empleo de ese término, parecería que está describiendo animales y hace un último esfuerzo por recortarlos. Obsérvense, además, el modo en que la sobrecarga de calificativos (cosa rara en la retórica limpia de Mansilla) expresan el dramatismo lujurioso que percibe mediante la postulación de signos negativos: los cabellos “desgreñados y cerdudos”, las camisas “rotas y sucias”, los pilquenques “grasientos y sueltos”.

Además de esta escena, que se encuentra sobre el final (corresponde al capítulo 64), Mansilla presencia otra orgía, bastante más atrás, a poco de llegar a lo de Mariano Rosas, y cuya descripción se inserta en las entregas 26 y 31 (la discontinuidad se debe a que en el medio hubo una típica digresión mansillesca, en este caso la historia de Miguelito). Importa también este otro episodio de orgía ya que, si bien sobre el final del mismo los términos de apreciación son idénticos a los de la otra orgía (“Aquello daba más asco que miedo”, “Yo no quería que me sorprendiera la noche entre aquella chusma hedionda” (31, 1, 201-2)), de todas formas la narración se presenta menos repulsiva y es porque ocurre algo distinto, en principio, con la actitud de Mansilla y su contacto con los indios. En medio de la fiesta,

(...) unos [indios] venían y me abrazaban y me besaban, y otros me amenazaban en su lengua, diciéndome *winca engañando*.

Yo me dejaba manosear y besar, acariciar en la forma que querían, empujaba hasta darlo en tierra al que se sobrepassaba demasiado, y como el vino iba haciendo su efecto, estaba dispuesto a todo. Pero con bastante calma para decirme:



-Es menester aullar con los lobos para que no me coman<sup>44</sup>.  
Mis aires, mis modales, mi disposición franca, mi paciencia, mi constante aceptar  
todo *yapaí* que se me hacía, comenzaron a captarme simpatías.  
Lo conocí y aproveché la coyuntura. (26, 1, 168)

¿Qué ocurre acá con Mansilla? Una estrategia de mimetización simulada para mantenerse a salvo, claro está, y caer simpático, pero también una vacilación, una ambivalencia, ya que el vino “iba haciendo su efecto” y entonces el autocontrol estratega se puede perder para estar “dispuesto a todo”, aunque al mismo tiempo pueda conservar “bastante calma” que no lo hace estar “dispuesto a todo” y puede, por eso, ponerle un límite al que se “sobrepasa demasiado” con el manoseo. La escena, así, está llena de tensión. Más todavía: qué perciben los indios en Mansilla, de acuerdo a su propio relato pero en la voz de Miguelito: “se enojan porque usted no bebe, mi Coronel; dicen que no lo hace *por no descubrir sus secretos* con la chupa (31, 1, 201; cursiva mía)”, motivo por el cual Mansilla “apura” otro *yapaí*.

Hay algo aquí que remite a cierta cuestión con el contagio báquico y la mimetización, aunque sea más o menos calculada, con el desconocido, desde luego, y en este sentido, siguiendo la lectura que de esta misma escena hace Cristina Iglesia, Mansilla, mezclándose en la fiesta y participando en “esa sinrazón para la razón civilizada” (2003: 105), está marcando una inflexión en los relatos de viaje a las tierras del Otro, donde el cronista queda excluido de la fiesta bárbara y se limita a mirarla. En el caso de Mansilla, en cambio, “un hombre civilizado, pero solo, fuera de toda ley estatal se enfrenta a las tentaciones y cae en ellas” (Iglesia 2002: 105). Hasta acá, de acuerdo, pero sigue estando presente el límite que el mismo Mansilla impone. Iglesia sostiene que en el famoso sueño megalómano con *Lucius Victorius Imperator*, que ocurre justamente después de esta fiesta, se restituye la necesidad de subordinar al indio a los intereses del viajero. La lectura es válida y nos da una

---

<sup>44</sup> Es interesante observar cómo reaparece la cuestión de la mimetización con “los lobos”, aunque sea bajo la forma de la sentencia, en una escena de robo. Cuenta Mansilla: “Al tiempo de subir a caballo, le robé al indio de los guantes un naco de tabaco que llevaba atado a los tientos. El que entre lobos anda a aullar aprende”. (50, 2, 69)

pista en la medida en que deja claro que Mansilla ‘llega hasta ahí’, teniendo su ‘entrega’ una evidente limitación que, por algún motivo, la detiene.

Pero también, por otro lado, esta tensión nos envía a los juegos de máscaras de Mansilla que recorren toda su obra. En el caso del episodio que venimos comentando, se ve claramente también –en el sentido inverso- en la entrega de su capa colorada al indio Epumer: “El indio quedó idéntico a mí”, dice (26, 1, 169). Se anuda aquí la complejidad de una imagen que juega al doble y a las identificaciones miméticas (de mí con el otro, del otro conmigo); una imagen desperdigada que, como señala Sylvia Molloy, en su distorsión y dispersión, lo que busca es el contacto, el efectismo, mediante un rostro exagerado, pero sin olvidarse –y esto es importantísimo- de su propia protección, del cuidado de no perderse. Y la consecuencia poética de esta imagen es la de un yo fragmentado pero imprescindible, y a la vez disimulado e indeciso, cuyo fin es la complicidad y la aprobación<sup>45</sup>.

Con todo, la tensión se torna más inquietante aún, ya que reconocido el juego teatral que hace a Mansilla, persiste la interrogación en torno al límite que establece, por cierto evidente. La pregunta, que podría formularse como ‘¿hasta dónde es capaz de llegar?’, sin perder su fuerza a la vez se desvanece cuando pensamos en el modo en que la pose de Mansilla, tentada siempre de impostura, se presentaría ciertamente irreductible cuando consideramos el modo en que remite al tópico sobresaliente y excluyente de fin de siglo XIX: la *simulación*, tanto en Europa como en Argentina. De Oscar Wilde y “la verdad de las máscaras” a la ambigüedad del dandy, de Cambaceres a Francisco De Veyga, pasando por Ramos Mejías y José Ingenieros, de Juan Moreira al teatro y al guapo, de la cristalización hegemónica del positivismo a la policía científica, en fin, la enumeración podría seguir, pero lo que quiero señalar no es

---

<sup>45</sup> Señala Molloy: “Textura del yo de Mansilla: de la abrumadora persona que domina a su interlocutor y a la vez se desarma ante sus ojos. Es tarea inútil intentar recomponer a un yo que por fin no quiere componerse: que prefiere –no como un *dandy* sino como un adolescente- mantenerse en la indecisión. Pero también es difícil leer a Mansilla prescindiendo de esa primera persona que, tanto en sus disimulos como en sus epifanías, opera como perpetua pantalla. El texto de Mansilla, más allá del contexto de la generación del ochenta, llama la atención sobre dos verdades, equivalentes, que perturban todo texto en primera persona. Que el yo no existe: que el yo, sin embargo, *cuenta*, en los dos sentidos del término. Mansilla, perpetuo elusivo, se permitió no elegir, planteó problemas”. (Molloy1980: 757- 758)

una simple estructura ficcional en el modo de plantear la realidad sino una obsesión con la verdad: ‘¿es o parece?’, ‘¿es o se hace?’.

Como se ve, mediante este rodeo, que por cierto tiene conocidas consecuencias sexogenéricas, se ilumina el espacio de indecisión de Mansilla, o su indeterminación, cuyos límites, sin embargo, persisten. Por lo tanto, si por un lado es posible entender ciertos gestos de Mansilla en una matriz epistemológica y estética de la que era parte, por el otro hay una fuerte huella ideológica que lo atrapa. Quisiera ser claro en que estos dominios, precisamente por su heterogeneidad, no suponen una bifurcación sino una imbricación permanente y tensa, sobre la cual, no obstante, es posible entrever una significativa sutileza.

Observemos el modo en que Mansilla describe un toldo ranquel:

Todo toldo está dividido en dos secciones de nichos a derecha e izquierda, como los camarotes de un buque. En cada nicho hay un catre de madera, con colchones y almohadas de pieles de carnero (...).

En cada nicho pernocta una persona.

De las teorías de Balzac sobre los lechos matrimoniales, los indios creen que la mejor para la conservación de la paz doméstica es la que aconseja cama separada.

Como ves, Santiago amigo, el espectáculo que presenta el toldo de un indio, es más consolador que el que presenta el rancho de un gaucho. Y no obstante, el gaucho es un hombre civilizado. ¿O son bárbaros? ¿Cuáles son los verdaderos caracteres de la barbarie?

En el toldo de un indio hay divisiones para evitar la promiscuidad de los sexos: camas cómodas, asientos, ollas, platos, cubiertos, una porción de utensilios que revelan costumbres, necesidades.

En el rancho de un gaucho falta todo. El marido, la mujer, los hijos, los hermanos, los parientes, los allegados, viven todos juntos y duermen revueltos. ¡Qué escena aquélla para la moral! (35, 1, 230)

La descripción es elocuente. Lo que queda claro que le escandaliza a Mansilla es el entrevero, la mezcla, “la promiscuidad de los sexos”. No le preocupa la falta al contrato conyugal que establecería un lecho compartido entre los amantes; más todavía, ‘ennoblece’ la cultura marital de los indios mediante la apelación a las teorías de Balzac, y considera que precisamente por esta forma de habitar sus hogares, son, sino civilizados, por lo menos más “consoladores” en su espectáculo que el gaucho en su rancho, a quien se considera “civilizado”, motivo por el cual pone en cuestión, de inmediato, esta

aseveración. No deja de ser sorprendente, entonces, el modo en que Mansilla da vuelta en su juzgamiento moral la convivencia sexual en el todo de los indios, valorando las “divisiones” que evitarían la “promiscuidad”, cuando en realidad sabemos que estas divisiones se debían precisamente a las formas no monogámicas que practicaban y que eran la base, justamente, de la cultura orgiástica que tanto lo horrorizaba.

De este modo, comienza a vislumbrarse el punto preciso de conflicto en Mansilla. La Pampa, Tierra Adentro, es para él un espacio de placer. Lo es a propósito de la comida (recordemos el famosísimo *incipit* de la tortilla de huevos de avestruz), y también lo es a propósito del dormir y el soñar: “mejor se duerme en la Pampa que en algunos hoteles” (60), escribe, quejándose de las penurias de ciertos hoteles, él, el gran viajero decimonónico, que evidentemente de hoteles conoce mucho<sup>46</sup>, mientras que a su vez el sueño es un fuerte tópico de la *Excursión*, como algo que le ocurre en la Pampa, postulándola así como un espacio que incita al sueño feliz, placentero, con lo cual vuelve a confrontar con Sarmiento y su desierto también de sueños pero “asaltado de temores” y que “preocupan despierto” (Sarmiento 1982: 47). Como señala Cristina Iglesia,

La expedición militar se ha convertido en un viaje de placer. A través de este desplazamiento, Mansilla encuentra una manera (...) fuertemente estetizada de producir el deseo de lo que está del otro lado de la civilización. Al mismo tiempo, permite intuir todo lo que se pierde en el convulsionado espacio de las ciudades. (...) El escándalo de la escritura de Mansilla [es] (...) proponer como héroe un sujeto civilizado que elige narrar la felicidad del estado de naturaleza. (2003: 92)

Sin embargo, ese viaje de placer que es la *Excursión* de Mansilla, en ese deseo y esa felicidad de Tierra Adentro, y en esa intuición de “lo que se pierde” en las ciudades –para retomar las palabras de Iglesia-, encuentra su punto ciego en las formas de relación sexual de sus habitantes. El sueño de una sexualidad fuera de la ley es lo que Mansilla no pudo ver ni traducir, quedándose en el lugar común de la barbarie y la chusma, “viciosa y

---

<sup>46</sup> Y no deja de ser interesante, para confirmarlo como el gran viajero, que contraponga dos espacios en tránsito: de dormir en su casa, ni hablar; o mejor, esos sitios también pueden ser *casa*.



corrompida”. Por eso, si pudo captar la Pampa como espacio del placer, lo cual es un modo de poner en foco el deseo, no pudo en cambio experimentar el placer con los cuerpos: la sodomía no le gustó (entiende que es dolor físico y al probarla “no le vio la gracia”), la orgía lo horrorizó, y ni siquiera de la China Carmen podríamos hablar demasiado, ya que pareciera que todo lo que le preocupa es que ésta no se convierta en una Malinche y por ende haga de él un Hernán Cortés y desacredite su gobierno. Si Mansilla sintió que “mejor se duerme en la Pampa que en hotel”, en cambio sus propias reservas no lo impulsaron a considerar que, tal vez, “mejor se coge en la Pampa que en la ciudad o en casa” (o frase decimonónica equivalente). Ahí sí, el nómada Mansilla encontró el límite de su pudor pero también una confirmación ideológica: divisiones en el orden de los cuerpos, nada de mezclas promiscuas ni revoltijos, paz doméstica, tal vez monogamia, y privacidad puertas adentro<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> “Mejor se coge en la Pampa” fue el primer título dado a este trabajo, aún sin desconocer el posible anacronismo impertinente del término “coger” en el siglo XIX y en la literatura de Mansilla. Sin embargo, además del mérito efectista, tenía una serie de motivaciones específicas. Por un lado, era el modo de poder retomar la magnífica expresión de Mansilla (“mejor se duerme en la Pampa”) para imprimirle una torsión o un desvío en relación con lo que no se interesó en articular, además de ser también una imitación –cual enrarecido homenaje– del inspirador ensayo de Cristina Iglesia que toma esa frase de Mansilla como título. Y por otro lado, este trabajo contemplaba una indagación –finalmente no efectuada– por el texto *Correrías de un infiel*, de Osvaldo Baigorria, donde luego de un siglo la frase sí pudo afirmarse (no necesariamente de modo literal pero sí en su concepto). De allí, entonces, una suerte de arco en torno a la valoración de la sexualidad entre los indios: Mansilla es el reverso negativo, o el silencio elocuente, de esta frase-señuelo que luego Baigorria sí formula mediante su regodeo festivo. Y la ocasión para hablar de esa narración de Baigorria no se haría esperar. Muy poco tiempo después de exponer este trabajo, tuve la grata tarea de comentar, en las Jornadas Internas del Centro de Estudios de Literatura Argentina (UNR), un iluminador ensayo de Sandra Contreras, “Los tiempos de Lucio V. Mansilla” (publicado finalmente en Contreras 2014), el cual se detiene en los diferentes retornos de Mansilla en el siglo XX, y repara en el relato de Baigorria en cuestión. Del estimulante diálogo con Sandra, mi comentario sobre *Correrías de un infiel* fue que, por supuesto, “completa los puntos suspensivos que Mansilla había insinuado”, en relación con los placeres en el desierto, pero además lo lleva más lejos en el gesto indagador: la novela de Baigorria comienza allí donde Mansilla se detiene: en el espacio de la orgía y la poligamia. Claro está que Baigorria escribe su relato con el siglo XX y sus propias vivencias tras de sí, por eso la imaginación del desierto con la que nos encontramos está procesada por las corrientes contraculturales y libertarias (lo que vuelve, entonces, sería menos un desierto con Mansilla a caballo que una *road movie*, o un Mansilla-beatnik, o procesado con Kerouac). A partir de allí se comprende la alusión al “fiff” de Mansilla en la novela: como el reclamo de un libertario hacia un liberal. Por eso, el imaginario que permea la novela de Baigorria se hace presente a partir de lo que él mismo entenderá como *amor libre*, para lo cual “se necesitan dosis parejas de inocencia y experiencia” (que no deben confundirse con ingenuidad y cinismo, respectivamente), y cuyo principio no está dado por la mera posibilidad de tener múltiples relaciones sexuales sino por la de “amar a varias personas al mismo tiempo” (Baigorria 2006: 7 y 11). En este sentido, Baigorria se muestra atento a las

Considerando ahora las primeras anécdotas y escenas que recorrimos en este trabajo, parecería poder conjeturarse que a Mansilla no lo asusta tanto, o casi nada, una práctica sodomita, apenas como vacilación o reserva<sup>48</sup>, ni tampoco parece escandalizarlo una ‘inversión’ genérica en tanto se mantenga en el plano de la diversión o el juego. Más aún, no le hace problema esto en su propia imagen, usándolo incluso en beneficio de su propio “teatralismo” (el término es de Viñas, para distinguirlo de “teatralidad”), ni tampoco –presumiblemente- en sus ‘raros’ amigos parisinos. Es, podría suponerse, un coqueteo, una muestra más de extravagancia, un modo más de hacer proliferar el *yo* y hacerlo divertido, atrevido, una *performance* más. Por eso es, como decíamos antes con Sylvia Molloy, un “raro de entrecasa”. Aunque, a su manera, conoce –y anticipa- una de las grandes lecciones finiseculares: hacer de la vida una obra de arte, y en ese sentido sí es un dandy<sup>49</sup>.

---

complejidades, tensiones y fragilidades de “la conflictiva pareja de Eros y Anarquía”. De lo que se desprende que, en la novela, el salvaje funciona menos como un “ideal” de humanidad libre para poner en crisis la cultura oficial opresiva, que como una auténtica transfiguración imaginaria corporalizada, es decir, provista de cuerpos (deseantes y deseables) en uso y de carne en movimiento. Y al mismo tiempo, sí hay algo de crítica intracultural, que ya no será la torsión civilización-barbarie como Mansilla, sino la crítica a los estilos de vida (monogámicos, conservadores, institucionalizados, etc.). Finalmente, Mansilla vuelve en Baigorria en ciertas operaciones de escritura: no tanto en el tono (claramente autoirónico en Baigorria, que puede deberse a cierta recuperación de la línea libertina), sino en el modo de hacer ficción: de la propia vida al relato (autoficción), al ensayo y a la conversación digresiva con el lector. [Nota de 2014]

<sup>48</sup> También se podría considerar la siguiente escena de un baile entre varones: “Mareaba verlos girar en torno del mogote, agitando la cabeza a derecha e izquierda, de arriba abajo, para atrás, para adelante, se ponían unos a otros las manos en los hombros excepto el que hacía cabeza, que batía los brazos; se soltaban, se volvían a unir formando una cadena, se atropellaban, quedando pegados como una rosca; se dislocaban, pataleaban, sudaban a mares, hedían a potro, hacían mil muecas, se besaban, se mordían, se tiraban manotones obscenos, se hacían colita; en fin, parecían cinco sátiros beodos, ostentando cínicos la resistencia del cuerpo y la lubricidad de sus pasiones”. (59, 2, 136) Las huellas ‘homoeróticas’ de la escena resultan evidentes, sin embargo a Mansilla no parece escandalizarlo el ritual en lo que tiene de posibilidad sexual masculina –comparado con el “asco” de las orgías- sino sólo en cierta reserva moral hacia los “manotones obscenos”, que no casualmente remiten al contacto corporal que como veremos enseguida es lo que sí lo escandaliza, cualquiera sea su índole. Porque la “ostentación” de “la resistencia del cuerpo y la lubricidad de las pasiones” le parece un acto “cínico”, propio de “sátiros beodos”. Por lo demás, la distancia que pone a la escena y el modo en que se convierte ahora él (el gran ‘teatro’) en espectador, quedando excluido del ritual, parecería tensionarse con cierta posibilidad de diversión, en tanto efecto (se “mareaba” de verlos), que registra pero hace que no le concierna.

<sup>49</sup> No me detendré en el desarrollo acerca de la posibilidad de entender a Mansilla como un dandy; sólo me limito a señalar que en este sentido sí se lo puede pensar así. El dandismo es un punto del que varios críticos importantes sobre Mansilla se han ocupado, por eso merecería un análisis detenido de sus argumentos: por ejemplo, Sylvia Molloy y David Viñas –cada uno

Si así entendemos ciertos gestos de Mansilla, el límite, entonces, estaría puesto en el contacto y la mezcla promiscua e informe de cuerpos: forma *salvaje* de la sexualidad, es lo que Mansilla no puede traducir porque allí no puede *mediar*. En este sentido, la orgía es el fantasma al que no se quiere enfrentar. David Viñas ya lo advirtió, y lo atribuyó a los límites de su ideología liberal, de su tolerancia burguesa y su moral victoriana; cuando la orgía aparece, dice Viñas, Mansilla se pone serio y “la sonrisa se crispa”<sup>50</sup>. Pero se podría ir un poco más allá, y entender que el problema se sitúa en la percepción de lo monstruoso, que marca el límite de lo legible e inteligible, de la cual la orgía es uno de sus emergentes-tal vez, en el texto de la *Excursión*, el principal- pero que también se podría advertir en el cuerpo virulento y desnudo del indio Linconao, en el capítulo 2, al confesar Mansilla el “estremecimiento” y el “efecto de lima envenenada” que le produjo en sus manos el contacto con la piel del indio al tener que asistirlo (2, 1, 14). No sólo pudor, entonces, sino asco y horror ante el cuerpo devenido monstruoso, ante la masa de carne devenida informe, ante la mezcla promiscua, es lo que experimenta Mansilla. Por lo demás, casi no hay problema, y anticipa a su modo, y en los límites de su tiempo, la cultura liberal *friendly*.

### Bibliografía

Baigorria, Osvaldo (2004). *Correrías de un infiel*. Buenos Aires. Catálogos.

Baigorria, Osvaldo (2006). *El amor libre. Eros y Anarquía*. Buenos Aires. Anarres-Utopía Libertaria.

---

por razones diferentes- entienden que no se podría pensar a Mansilla desde la figura del dandy; Josefina Ludmer (1999), en cambio, sí, y lo ubica junto con Cambaceres como “los dandis” de “la coalición de 1880”. Por otro lado, también sería interesante examinar hasta qué punto Mansilla podría o no pensarse en comparativa con algunos aspectos preciosistas que hacen a cierta *imagen* modernista rubendariana (por caso, la elegancia cosmopolita, el gusto mundano, las “manos de marqués”).

<sup>50</sup> Específicamente, señala Viñas: “Los límites brotan cuando los indios se embriagan largándose en una especie de cabalgata orgiástica (...). Cuando el sexo indio se desnuda, la condescendencia de Mansilla empieza a atribularse: presiente que “esos” indios se le pueden ir encima. Vuelven a ser *los otros*. Y si la opacidad de sus cuerpos desnudos reaparece es porque se han restablecido los límites de la ideología liberal. Incluso, de la tolerancia burguesa. La orgía es una situación límite: casi como la muerte. Y si la sonrisa marcial y cómplice se crispa, la transparencia irónica o el matizado paródico de *Ranqueles* se licúan”. (Viñas 1986a)

- Clastres, Pierre (2008). *La sociedad contra el Estado*. La Plata. Terramar.
- Contreras, Sandra (2014). "Los tiempos de Lucio V. Mansilla". *Cuadernos LIRICO* 10 / 2014. Disponible en línea: <http://lirico.revues.org/1710>.
- Cozarinsky, Edgardo (2005). *Museo del chisme*. Buenos Aires. Emecé.
- Foucault, Michel (2008). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Halperin, David (1990). *One hundred years of homosexuality and other essays on Greek love*. New York – London. Routledge.
- Iglesia, Cristina (2003). *La violencia del azar*. Buenos Aires. FCE.
- Ludmer, Josefina (1999). *El cuerpo del delito. Un manual*. Buenos Aires. Perfil.
- Mansilla, Lucio V. (1955). *Mis memorias (Infancia – Adolescencia)*. Buenos Aires. Hachette.
- Mansilla, Lucio V. (1980). *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires. CEAL. (2 tomos)
- Mansilla, Lucio V. (1995). *Horror al vacío y otras charlas*. Buenos Aires. Biblos.
- Mansilla, Lucio V. (2001). *Los siete platos de arroz con leche*. Buenos Aires. AGEA-Clarín.
- Molloy, Sylvia (1980). "Imagen de Mansilla", en Gustavo Ferrari y Ezequiel Gallo (Eds.): *La Argentina del 80 al Centenario*. Buenos Aires. Sudamericana.
- Molloy, Sylvia (2012). *Poses de fin de siglo*. Buenos Aires. Eterna Cadencia.
- Mosse, George L. (1996). *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*. New York. Oxford University Press.
- Salessi, Jorge (2000). *Médicos maleantes y maricas*. Rosario. Beatriz Viterbo.
- Sarmiento, Domingo F. (1982). *Facundo*. Madrid. Hyspamérica-EGA.
- Viñas, David (1985). "David Viñas. Las miserias secretas" [Entrevista de Carlos Dámaso Martínez]. *La Razón/Cultura*. 10 de noviembre de 1985: 8 – 10.
- Viñas, David (1986a). "Trece hipótesis". *La Razón*. 16 de febrero de 1986: 9 – 10.
- Viñas, David (1986b). "De duelos, chinas y memorias". *Clarín. Cultura y Nación*. 22 de mayo de 1986: 1 – 3.
- Viñas, David (1987). "Dandys, heterodoxias y traidores". *Crisis*, Nº 53, Abril 1987: 42 – 43.
- Viñas, David (2005). "Mansilla: clase social, público, clientela" [1964], en *Literatura argentina y política*. Buenos Aires. Santiago Arcos.

## Sexo, violencia, identidad y cuerpo en *El lugar sin límites* de José Donoso

Agustina Ibañez  
UNMdP – CONICET  
agustinaibanez@hotmail.com

### Resumen

El siguiente trabajo se propone estudiar y analizar el problema del binomio cuerpo/ sexo atravesado por la violencia, el poder y la dialéctica del deseo sexual en la novela *El lugar sin límites* (1966) de José Donoso.

A partir del estudio del discurso se intentará demostrar cómo, en la escritura donosiana, el cuerpo deja de ser una marca identitaria para pasar a ser la expresión de una experiencia límite. Entendido de este modo, y centrando la reflexión en los personajes de *la Mauela* y *la Japonesita*, el cuerpo se convertirá en el espacio en el que no se cumplan y/o se transgredan las exigencias de satisfacción imaginaria o simbólica provechosa para la sociedad, dejando al descubierto una situación de desequilibrio, derrumbamiento e hipocresía sociales.

### Palabras clave

Sexo – Violencia – Identidad – Cuerpo – José Donoso

Si soy alguien que no puede ser sin hacer  
entonces las condiciones de mi hacer son, en  
parte, las condiciones de mi existencia  
**Butler, Judith.** *Deshacer el género.*

*El lugar sin límites* de José Donoso, novela publicada por primera vez en el año 1966, es un texto que nos introduce en el mundo de un pueblo semi – rural construido alrededor de la olvidada y desolada *Estación El Olivo*. Un pueblo sin luz eléctrica, sin pavimento, sin posibilidad de desarrollo. Lugar estancado y marginado en el que el tren ha dejado de pasar y las personas y los objetos parecen llegar por casualidad, por descarte, por inercia. Pueblo en decadencia, en ruina en el que todo cae en la somnolencia, en el olvido, en la parálisis. Sin embargo, algo parece mantenerse alejado de la corrosión: la sexualidad, erigida y sustentada sobre premisas presentadas como naturales e incuestionables. El pueblo donosiano gritará que sólo existen dos sexos, que a

un cuerpo macho deberá corresponderle una identidad masculina y que a un cuerpo hembra, una femenina. Sin embargo, este sistema dicotómico encontrará sus fisuras en el personaje principal que nos presenta Donoso: la Manuela, figura compleja y de difícil categorización dentro de los parámetros de este pueblo machista, patriarcal y religioso en el que todo se rige por fuertes estructuras binarias.

Ahora bien, desde un primer acercamiento al texto, nos damos cuenta que en la *Estación El Olivo* se identifican claramente dos grupos opuestos: hombres/mujeres y que las relaciones sociales, sexuales y políticas del lugar se sustentan sobre la idea de que todo puede y debe ser categorizado bajo este par dicotómico. La norma heterosexual opera, así, “dentro de las prácticas sociales como el estándar implícito de la normalización” (Butler, 2006:69). Aquello que no se adecua a la norma, aquello que no coincide con los parámetros de las estructuras fijadas, será invisibilizado o bien, reconocido como algo fuera de lugar, un otro extraño, a-normal. Tal como se describe a la Japonesita en el siguiente fragmento: “era pura ambigüedad. (...) con sus dieciocho años bien cumplidos ni la regla le llegaba todavía. Era un fenómeno” (Donoso 1981: 25). Como bien lo deja ver el pasaje anterior, para los habitantes de la Estación el Olivo, la Japonesita es algo extraordinario, algo monstruoso en la medida que no responde a las normas sexuales, fisiológicas ni naturales establecidas. Su cuerpo no cumple con “las reglas”. Su aparato genital revela una anatomía femenina pero nunca ha menstruado. Su sexo femenino se presenta, de este modo, limitado, coartado: no hay posibilidad de procreación. Su anti-naturalidad, su aspecto físico y la escasez de formas voluptuosas cuestionan las dicotomías binarias. Ni hombre ni mujer: un fenómeno. Un fenómeno engendrado a partir de la relación sexual entre la Japonesa Grande y La Manuela, el travesti del pueblo. Por consiguiente, la figura de la Japonesita, en tanto anomalía, cuestiona la naturaleza dada, la normatividad heterosexual, la legalidad de reproducción y procreación, la institución familiar, el deseo y las normas sexuales. Su lugar será: junto a la Manuela, en el prostíbulo. Ese espacio reservado, dentro del pueblo, para “las sexualidades ilegítimas” (Foucault 2006:9), para lo oculto, lo silenciado, lo

innombrable, lo reprimido, para aquellos cuerpos que funcionan – siguiendo a Foucault- como “textos donde se pueden leer las relaciones de poder” (Vartabedian 2007: 2)

Ahora bien, como dijimos anteriormente, la Japonésitano es el único personaje que no encaja dentro de las estructuras binarias del pueblo donosiano puesto que lo mismo ocurre con la Manuela. Desde las primeras líneas, ella se nos presenta como una mujer espermática y desalineada:

La Manuela despegó con dificultad sus ojos lagañosos (...) Las lagañas latigudas volvieron a sellar sus párpados en cuanto puso el reloj sobre el cajón junto a la cama. (...) Frotó la lengua contra su encía despoblada: como aserrín caliente y la respiración de huevo podrido (Donoso, 1981: 9)

Sin embargo, y si bien el narrador no da pistas desde un comienzo que sirvan para sostener lo contrario, al avanzar la lectura descubrimos que su nombre es, en rigor, un nombre falso y que, su verdadero nombre es Manuel González Astica, hombre y padre de la Japonésita. A partir de aquí, su vestimenta y su accionar van delineando, a lo largo de todo el texto donosiano, una figura que se ubicaría en un *entre*, “un lugar que no existe, el lugar de un no – lugar, espacio de intervalo que se opone a toda clasificación regida por oposiciones binarias” (Jara 2003: 188). Pues, partiendo de la idea de que el sexo “es una determinación hecha sobre la base de criterios biológicos socialmente convenidos para clasificar a las personas como hombre o mujer” (West y Zimmerman 1999: 12) podemos sostener que la Manuela es, sexualmente, un hombre. Teniendo en cuenta esto y, dentro de la *heteronormatividad*<sup>51</sup> que caracteriza a la *Estación El Olivo*, deberíamos sostener que por responder anatómicamente a los parámetros sexuales que clasifican a una persona como hombre la Manuela “debería ser” de género masculino. Sin embargo, su genitalidad no implica relación alguna con su género. En última instancia y, en términos de Judith Butler, su género “se halla desalojado del sexo” (Butler, 1973: 1). Esto se acentúa en el siguiente fragmento:

---

<sup>51</sup> Utilizado en el sentido que le atribuyó Michael Warner en el año 1991 en "Introduction: Fear of a Queer Planet".



Cuando por fin le dieron la mano para que ambos subieran a la orilla todos se asombraron ante la anatomía de la Manuela:

- ¡Qué burro...!
- Mira que está bien armado...
- Psstt, si este no parece maricón
- Que no te vean las mujeres, que se van a enamorar... (Donoso, 1981: 80)

Los mismos hombres del pueblo que, segundos antes la estaban ultrajando, se quedan pasmados ante el tamaño exuberante de los genitales de la Manuela. No posee únicamente un sexo masculino sino que y, además, su miembro es como el de un burro y, por su enorme tamaño, es envidiado por el resto de los hombres. A partir de aquí, la violencia normativa comienza a tejer sus engranajes. Su anatomía reconoce un sexo masculino pero, no obstante, su accionar, su percepción del mundo, su vestimenta, su hacer exceden los parámetros de lo “socialmente” aceptado como varonil. El cuerpo travestido de la Manuela, en tanto “elemento portador de significado social” (Vartabedian 2007: 2), cuestiona el orden y la organización sexual y genérica establecida; desafía la feminidad y la masculinidad cuestionando su pertenencia “a un sexo particular, como si el sexo fuera otorgado de manera discrecional, como si la identidad de género pudiera y debiera derivarse inequívocamente de una anatomía que se presume” (Butler 2006: 25). Ella, esa “figura que hace poses y baila” (Donoso 1981: 81), posee un miembro excesivo, un falo que los hombres del pueblo no tienen y del cual no pueden gozar. Sin embargo, frente a los aplausos y el asombro de las voces de la virilidad, la Manuela no hace más que afirmar que “ese aparato no le sirve más que para hacer pipí” (Donoso 1981: 81). De este modo, la reducción de sus genitales a lo exclusivamente urinario hace tambalear los parámetros establecidos. No hay lugar para la Manuela dentro de las dicotomías de la Estación El Olivo. Sus conductas se escapan, una y otra vez, de la norma que fija las actitudes y actividades propias de la categoría sexual y genérica a la que debería pertenecer. A partir de aquí, la necesidad de hacerla encajar dentro de los parámetros establecidos se hace cada vez más poderosa. El pueblo donosiano se encargará de repetir constantemente la premisa: Existen sólo dos sexos. A un cuerpo de macho le

corresponde una identidad masculina; a un cuerpo de hembra, una identidad femenina. De este modo, la máquina binaria se encargará de reubicar este cuerpo fuera de lugar dentro de sus parámetros. Tal como lo señalan Deleuze y Parnet, trabajará para establecer

tantas dicotomías como sean necesarias para que cada uno sea clavado en la pared, metido en un agujero. Hasta los márgenes de desviación serán calculados según el procedimiento de elección binaria: (...) no eres ni hombre, ni mujer, ¿serás travesti? (1980: 27)

Tal como ocurre en el siguiente fragmento, cuando se narra la percepción de las mujeres del pueblo frente a la irrupción y la llegada de la Manuela a la Estación:

Bajaron también dos mujeres más jóvenes, y un hombre, si es que era un hombre. Ellas, las señoras del pueblo, mirando desde cierta distancia, discutían qué podía ser: flaco como palo de escoba, con el pelo largo y los ojos casi tan maquillados como los de las hermanas Fariás (Donoso 1981: 64).

Y aquí reside la cuestión: las mujeres del pueblo, portadoras de la buena moral, intentan definir “eso” que están viendo, hacer entrar dentro del orden establecido aquello que se presenta ante sus ojos. Etiquetar, clasificar y reconocer a ese “otro” que observan. Su tarea, en tanto instrumentos de poder, será reproducir el discurso de la heteronormatividad. Pronunciar una y otra vez “la regla”. A partir de aquí, intentarán establecer analogías entre lo que se presenta ante sus ojos y las características propias del par dicotómico: hombre/mujer construidas para encasillar, fijar. Pero la Manuela no puede ser reconocida dentro de los casilleros de esta estructura social ya que, en términos de Judith Butler, “el reconocimiento implica ver al Otro como alguien separado pero estructurado físicamente en formas que reconocemos” (2006: 190). Por consiguiente, frente a la imposibilidad de delimitar a la Manuela dentro del binarismo sexual y genérico de la Estación El Olivo, no queda otra salida que identificar a ese *otro* como una desviación. Será, pues, el deseo de mantener la estructura binaria lo que provoque que aquello que rompe con las normas quede atrapado, en algún punto, dentro de ella. Dicho de otro modo, el entenderlo como desviación implica encerrarlo por su anomalía dentro de la



estructura binaria de poder. No será un otro sino un extravío, un descarrilamiento de la organización social. Negarle reconocimiento, tal como lo sostiene Butler, es deshacer a la persona convirtiendo el reconocimiento “en una sede de poder mediante la cual se produce lo humano de manera diferencial” (2006: 14). De este modo, La Manuela no es ni hombre, ni mujer: “Lo que es, es maricón, eso sí” (Donoso 1981: 64 – 65), “era un asco, un descrédito” (Donoso 1981: 72). Y aquí, “de ese profundo deseo de mantener el deseo del orden del género binario natural o necesario, de convertirlo en una estructura” (Butler 2006: 59), emerge la violencia. Pues, en definitiva, y tal como lo sostiene Butler siguiendo a Hegel “si no somos reconocibles, entonces no es posible mantener nuestro propio ser y no somos seres posibles; se nos ha anulado esa posibilidad” (2006: 55). Y es esta, precisamente, la violencia con la que debe enfrentarse la Manuela en el pueblo de la novela de Donoso. Será, pues, su no - ser dentro de las normas fijadas lo que la conduzca a la inexistencia, a la invisibilización, al aniquilamiento, a la negación. Los mecanismos de control operarán una y otra vez sobre su cuerpo a - normal inscribiendo el poder a través del disciplinamiento y el orden. Tal como sucede en el siguiente fragmento:

Parada en el barro de la calzada (...) la Manuela despertó. No era la Manuela. Era él Manuel González Astica. Él. Y porque era él iban a hacerle daño y Manuel González Astica sintió terror. (...) quizá fuera Pancho el primero, azotándolo con los puños... tal vez no fueran ellos sino otros hombres que penetraron la mora y le pegaron y lo retorcieron, jadeando sobre él (...) buscando quién es el culpable, castigándolo, castigándola, castigándose deleitados hasta el fondo de la confusión dolorosa (Donoso 1981: 131 – 132)

Para los dualismos sexuales y genéricos del pueblo, encarnados en la voz de Pancho Vega, la Manuela no es ni hombre ni mujer, no es femenino ni masculino. Su cuerpo travestido devuelve una imagen contradictoria producto de la síntesis de los significantes masculinos y femeninos que albergan en él. Su figura cuestiona una y otra vez los géneros gramaticales: ¿es él o ella?, es ¿*castigándolo* o *castigándola*? La confusión es insoportable hasta el punto de tornar inevitable la violencia. El cuerpo extraño, fuera de lugar, debe ser golpeado y aniquilado para volver al orden. Su enorme órgano sexual debe



cumplir las funciones reproductoras asignadas: el maricón debe calentarse y debe hacer de macho, tiene que acostarse y engendrar con la Japonesa, tiene que ajustarse – de algún modo – a la máquina binaria de poder. Pues, “lo esencial es impedir que (...) sobre ella, sobre sus espaldas, sobre su cuerpo, fluyan flujos que (...) no puede codificar y a los cuales no les pueda asignar una territorialidad” (Deleuze 1971). Y la Manuela es, en un principio, eso. El “flujo no codificado, (...) la cosa o lo innombrable” (Deleuze 1971), un eso difícil de definir. De ahí, la urgencia de clavarlo y recodificarlo dentro la máquina de poder. Le dirán: serás la Manuela, “el maricón ese tan divertido” (Donoso 1981: 66) de los números de baile. Serás la Manuela, el homosexual, el desviado. Serás, en rigor, un “fenómeno de tripartición derivado de un desplazamiento de lo dual” (Deleuze y Guattari 1997). Su *Cuerpo sin Órganos* (Deleuze y Guattari 1997) intenta ser organizado, devuelto a los patrones establecidos. Se intenta atraparlo en la máquina dual hombres/ mujeres dentro de la cual, frente a lo molar – mayoritario entendido “como un metro – patrón con relación al cual se evalúa. (...) un estado de poder y de dominación” (Deleuze 1997: 107) la Manuela, en tanto “determinación diferente de la constante será, (...) considerada como minoritaria, un subsistema” (Deleuze 1997: 107 – 108), lo marginal, lo otro. Sin embargo, frente a este intento de organización de su cuerpo, resurge una y otra vez su *Cuerpo sin Órganos* (Deleuze y Guattari 1997: 107) oponiéndose “a todos los estratos de organización del organismo, pero también, a las organizaciones de poder” (Deleuze 1995: 18). Detengámonos en el siguiente fragmento:

los que miran, don Alejo y los otros que se ríen de nosotros no oyen lo que la Japonesa Grande me dice muy despacio al oído, mijito, es rico, no tenga miedo, si no vamos a hacer nada, (...) a ella le gusta hacer lo que está haciendo aquí conmigo en las sábanas. Le gusta que yo no pueda: con nadie, dime que sí, Manuelita linda, dime que nunca con ninguna mujer antes que yo (...) No mijita, Manuela, como si fuéramos dos mujeres, mira, así, ves, las piernas entretajadas, el sexo en el sexo dos sexos iguales, Manuela no tengas miedo del movimiento de las nalgas, de las caderas, la boca en la boca, como dos mujeres (...) no, no, tú eres la mujer Manuela, yo soy la macha, ves (...) cómo te quito el sostén para que tus pechos queden desnudos y yo gozártelos, si tienes, Manuela, no llores, sí tienes pechos (...) Y yo soñaba mis senos acariciados, y algo sucedía mientras ella me decía, sí, mijita, yo te estoy haciendo gozar porque yo soy la macha y tú la hembra (Donoso 1981: 107 – 109)

En una primera instancia, podríamos sostener que la relación sexual entre la Japonesa Grande y la Manuela se concreta por una inversión de los roles sexuales. No obstante, y en una segunda lectura, vemos que dicha inversión no es tal. Veamos cómo funciona esto. Pues bien, la Japonesa buscando concretar el acto sexual con la Manuela reemplaza el dualismo hombre – mujer por macho – hembra instalándonos, de este modo, en el terreno animal. Una vez allí, ella no afirma “soy el macho” sino “soy *la macha*” haciendo posible, a partir de aquí, no sólo la coexistencia de los dos géneros en un mismo término sino que, y además, permite el brote de un entorno que dificulta trazar la frontera entre lo animal y lo humano. Pues, la Japonesa es sexualmente mujer - hembra; sin embargo, y teniendo en cuenta que el género es el conjunto de comportamientos sociales y psicológicos establecidos socialmente, “un acto que ya estuvo ensayado (...) pero que requiere actores individuales para ser actualizado y reproducido una vez más como realidad” (Butler, 1990: 306 – 307), podríamos decir que - en el fragmento citado anteriormente - su comportamiento en el acto sexual nos permite hablar de una emergencia de lo masculino. El resultado de esta combinatoria hace posible la irrupción del nuevo término. La Japonesa no es ni mujer ni hombre, ni femenino ni masculino, ni hembra ni macho: es macha. Un heterogéneo, una articulación de terrenos distintos a partir del cual el acto sexual, que da como fruto el engendramiento de la Japonesita, puede concretarse. A partir de aquí, Manuel González Astica en tanto hombre, patrón mayoritario por excelencia, entra en un devenir – minoritario que lo arranca de su identidad mayor. Su devenir implica, siguiendo el planteo que Deleuze y Guattari proponen en *Mil mesetas*, un doble movimiento. Por un lado, la sustracción de Astica de la mayoría masculina y, por otro, la salida del patrón mujer de su carácter minoritario. Ambos ingresan, por consiguiente, en un devenir – mujer. Pero no únicamente por adquirir una forma femenina, ni por la transformación de su nombre propio en *la Manuela* puesto que, y tal como lo señalan Deleuze y Guattari,



esos aspectos inseparables del devenir – mujer deben entenderse sobre todo en función de otra cosa: ni imitar ni adquirir la forma femenina, sino emitir partículas que entran en la relación de movimiento y reposo, o en la zona de entorno de una microfeminidad, es decir, producir en nosotros mismos una mujer molecular, crear la mujer molecular (1997: 277)

El devenir será, por consiguiente, lo que le permita a Manuel González Astica escapar de las instancias molares de la *Estación el Olivo*. Salir de los dualismos de la *máquina binaria* de poder, trazar una *línea de fuga*, pasar *entre* las instancias molares, “huir en una dirección perpendicular” (Deleuze y Guattari 1997: 293). Pero el devenir, en tanto empresa de desestratificación, ocasiona problemas. Los dispositivos de poder aparecen, tal como lo señala Deleuze en *Deseo y Placer* (1995), para reterritorializar y codificar, taponar la línea de fuga que este devenir traza. La Japonesita, producto de la unión de la relación sexual entre la Japonesa y la Manuela, insiste constantemente en reterritorializarlo, tal como se ve en el siguiente fragmento:

Bueno, bueno, chiquilla de mierda, entonces no me digas papá. Porque cuando la Japonesita le decía papá, su vestido de española tendido encima del lavatorio se ponía más viejo, la percala gastada, el rojo desteñido, los zurcidos a la vista, horrible, ineficaz, (...) No me digái, papá, chiquilla huevona. Dime Manuela como todos. ¡Que te defienda! Lo único que faltaba. ¿Y a una, quién la defiende? (Donoso 1981: 51)

El patrón mayoritario instalado en la voz de la Japonesita dictamina los códigos: serás hombre, serás padre. Los intentos del *plan deorganización* por detener e interrumpir los movimientos de *desterritorialización* no cesan. Pero todo es en vano. El devenir es irresistible. La Manuela rechaza fervientemente una y otra vez el mecanismo de reterritorialización. La presencia constante de expresiones tales como *la* y *una*, que la Manuela utiliza para hacer referencia a su persona, confirman insistentemente su identidad femenina. No obstante, esto no la conduce al terreno de la maternidad lo cual implicaría quedar atrapada, nuevamente, dentro la máquina dual. En rigor, frente al dualismo padre/ madre la Manuela decide *pasar* entre los puntos, trazar una línea perpendicular. Ni padre ni madre “*Dime la Manuela como todos*”. Brota, entonces, el inconsciente en su plenitud. El deseo en estado puro como flujo no

codificado por el poder para cuestionar una y otra vez las estructuras establecidas.

El *Cuerpo sin Órganos* de la Manuela irrumpe cuestionando lo social moldeado y dominado por la subjetividad masculina, disputando las normas, multiplicando los sexos, los géneros, afirmando una y otra vez que “la sexualidad es una producción de mil sexos, que son otros tantos devenires incontrolables” (Deleuze y Guattari, 1997: 280), que

ser hembra es un hecho sin significado alguno, pero ser mujer es haberse vuelto una mujer, inducir al cuerpo a volverse un signo cultural, a materializarse obedeciendo una posibilidad histórica delimitada, y esto, hacerlo como proyecto corporal sostenido y repetido (Butler, s.a. (b): 300)

De este modo, su devenir – mujer rompe los dualismos hombre – mujer, masculino - femenino que estructuran el pueblo de la *Estación El Olivo*, dándole lugar a todo aquello considerado *otro* por el pensamiento cartesiano. Desde esta perspectiva, Manuel González Astica ya no será ni el *marginal* ni el desviado de los patrones establecidos por las organizaciones de poder sino una identidad revolucionaria. Su devenir es “el movimiento gracias al cual la línea se libera del punto” (Deleuze y Guattari 1997: 293) Su cuerpo, la liberación de la arborescencia, la confusión de los puntos, la apertura hacia lo múltiple sin ningún tipo de relación con lo Uno. Pues no se trata de una sustitución de lo mayoritario por lo minoritario ni mucho menos de una inversión de los mismos sino de la afirmación de un nuevo lugar: el devenir, “que no es ni uno ni dos, ni relación de los dos, sino entre – dos, frontera o línea de fuga, de caída” (Deleuze y Guattari 1997: 293).

### **Bibliografía:**

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

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

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

Butler, Judith. *Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista*. En: <http://www.scribd.com/doc/34937143/Butler-Judith-Actos-performativos-y-constitucion-de-genero-un-ensayo-sobre-fenomenologia-y-teoria-feminista> Trad. De Marie Lourties de Sue – Ellen Case (Ed.) (1990). *Performing feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, Johns Hopkins University Press: 270 – 282. Acceso: 2 de junio de 2013.

Butler, Judith. (1973). *Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Witting y Foucault*. Disponible en: <http://www.scribd.com/doc/67017074/Butler-Judith-Variaciones-sobre-sexo-y-genero-Beauvoir-Wittig-Foucault>. Acceso: 3 de junio de 2013.

Butler, Judith. (1990). *Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista*. Disponible en: <http://www.scribd.com/doc/34937143/Butler-Judith-Actos-performativos-y-constitucion-de-genero-un-ensayo-sobre-fenomenologia-y-teoria-feminista>. Acceso: 5 de junio de 2013.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona. Anagrama.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1988). *El Anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia. Pre – textos.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1997). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia. Pretextos.

Deleuze, Gilles y Parnet, Claire (1980). *Diálogos*. Valencia: Editorial Pre – Textos.

Deleuze, Gilles. “Los códigos, el capitalismo, los flujos, descodificación de los flujos, capitalismo y esquizofrenia, el psicoanálisis”, Cours Vincennes 16/11/1971. En: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=117&groupe=Anti+Oedipe+et+Mille+Plateau&langue=3>. Acceso: 15 de junio de 2013.

Deleuze, Gilles (1995). Deseo y placer. *Revista Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. Nº 23, Barcelona.

Deleuze, Gilles (1995). El misterio de Ariadna. *Cuadernos de filosofía nº 41*. Buenos Aires. Marzo de 1995.

Donoso, José (1981). *El lugar sin límites*. Barcelona. Editorial Seix Barral.

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

Navarro, M. y Stimpson, C. (Comp.) (1999). *Sexualidad, género y roles sexuales*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Jara, Sandra. (2003) “Autobiografía: una retórica del pliegue en *En breve cárcel* de Sylvia Molloy” En: Piña, Cristina (Ed). *Mujeres que escriben sobre mujeres (que escriben) Volumen II*. Buenos Aires. Editorial Biblos.

Vertabedian, Julieta (2007). “El cuerpo como espejo de las construcciones de género. Una aproximación a la transexualidad femenina”. *Institut Català d’Antropologia Quaderns – e*. 10/2007b. ISSN: 1696 – 8298. Disponible en: <http://www.antropologia.cat/quaderns-e-64>.

West, C y Zimmerman, D.H. (1999). “Haciendo género” en Navarro, M. y Stimpson, C. (Comp.) *Sexualidad, género y roles sexuales*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

## “Imagine!”: La biografía de todo chico gay (poesía de Frank O’Hara)

Fabián O. Iriarte

UNMdP

iriartefabiano@yahoo.com

### Resumen

El primer poema de Frank O’Hara que llamó mi atención no fue, como es de prever, “Por qué no soy pintor”, tantas veces traducido y reproducido en antologías. Fue, en cambio, “Autobiographia Literaria”. ¿Por qué? Porque me pareció que, en apenas unos pocos versos, resumía el recorrido hecho por muchos hombres gays desde su infancia, pasando por la adolescencia, hasta la madurez. El niño solo y solitario, que se rodea de juguetes imaginarios y busca la amistad en los animales porque se siente desprotegido, feo y diferente, se da cuenta, más tarde en la vida, de que su vida ha tomado un rumbo inesperado (incluso para sí mismo), de desarrollo del potencial que nadie supo ver. Ahora se encuentra en “el centro de la belleza”. Imagino a O’Hara contando esta autobiografía, la propia pero a la vez la de todos, no a un solo amigo íntimo, sino a todo un grupo de personas, una audiencia encantada por el “final feliz de la historia”. Por eso, en mi traducción de “Imagine!”, uso el plural (“¡Imagínense!”) en lugar del singular (“¡Imaginate!”). El uso del título del ensayo de William Wordsworth (modificado, ya que el original era *Biographia Literaria*) indica, a la vez sería e irónicamente, esta visión romántica, a propósito un poco ingenua, de la existencia.

### Palabras clave

Frank O’Hara – Poesía – Autobiografía – Gay

¿Podemos imaginarnos viviendo en “el centro de la belleza”? ¿Cómo será esa experiencia? ¿Cómo se sentirá? Frank O’Hara lo supo, o pensó que lo supo, y dejó constancia de su estadía en la belleza en un poema, el primero que me llamó la atención al comenzar a leer su obra. No fue, como es de prever, “Por qué no soy pintor” (“Why I’m Not a Painter”), tantas veces traducido y reproducido en antologías, sino “Autobiographia Literaria” (O’Hara

1995:11). Como parte de mi trabajo en el grupo de investigación Problemas de la Literatura Comparada, dirigido por la Dra. Bradford y radicado en el CE.LE.HIS. de la UNMdP, traduzco la obra de O'Hara al español. He aquí mi versión del poema:

### **Autobiographia Literaria**

Cuando era chico  
solía jugar solo en un  
rincón del patio de la escuela  
sin amigos.

Odiaba las muñecas y  
odiaba los juegos, los animales me  
rechazaban y los pájaros  
me esquivaban.

Si alguien estaba  
buscándome, yo me escondía detrás  
de un árbol y gritaba "Soy  
huérfano."

Y ahora estoy aquí, ¡el  
centro de la belleza!  
¡Escribiendo poemas!  
¡Imagínense!

¿Por qué me llamó la atención este texto? Porque me pareció que, en apenas unos pocos versos, resumía el recorrido hecho por muchos hombres desde su infancia, pasando por la adolescencia, hasta la madurez. El niño gay, solo y solitario, que se siente desprotegido, feo y diferente, y "huérfano", se da cuenta, años más tarde, de que su vida ha tomado un rumbo inesperado (incluso para sí mismo), de desarrollo de un potencial que nadie supo ver. Ahora se encuentra en "el centro mismo de la belleza". O, en otra lectura que la ambigüedad sintáctica del poema permite efectuar, tomando la palabra "center" como aposición, ya no de "here" sino del sujeto en primera persona ("And here I am, the / center of all beauty!"), es *él mismo* el foco de belleza.

Imagino a O'Hara contando esta autobiografía, la propia pero a la vez la de todos, no a un solo amigo íntimo, sino a todo un grupo de personas, una audiencia encantada por el "final feliz de la historia". Por eso, en mi traducción de "Imagine!", uso el plural ("¡Imagínense!") en lugar del singular

(“¡Imaginate!”). El uso del título del ensayo de William Wordsworth (modificado, ya que el original era *Biographia Literaria*) indica, a la vez seria e irónicamente, esta visión romántica, a propósito un poco ingenua, de la existencia.

Kenneth Koch cree que este poema fue escrito en 1949 o 1950, cuando el autor tenía 23 o 24 años.<sup>52</sup>

¿A qué se refería O’Hara al escribir estos versos? ¿Cuál era el “centro de la belleza”? ¿Literalmente, a estar rodeado de bellísimas pinturas y obras de arte? (En 1949, todavía no trabajaba en el MoMA, pero había viajado a Nueva York). ¿O metafóricamente, a su estado de ánimo, a su posición en la vida, a su futura residencia en la ciudad de Nueva York? Parece una evaluación de su vida hasta esos años de la postguerra, y parece invitarnos a evaluar nuestra propia vida y definir qué pueda ser “la belleza” para cada uno de nosotros.

El poema me “da permiso” para leer los que seguirán como un recorrido autobiográfico. No es mi intención reconstruir la vida de O’Hara para redactar una biografía. Ya lo hizo, felizmente, Brad Gooch en su libro *City Poet: The Life and Times of Frank O’Hara* (New York: Alfred A. Knopf, 1993).

Escribo estas palabras casi a contrapelo de lo que recomienda la teoría: no confundir “autor empírico” con “sujeto lírico”. Yo mismo, en mis clases de literatura inglesa, enseñando los sonetos de Shakespeare o los poemas de John Donne, recomiendo a mis estudiantes no caer en la “falacia autoral”. *Do as I say, not as I do*. No me importa: estoy narrando y describiendo mi lectura de O’Hara previa a cualquier estrategia de lectura, es decir, a una estrategia de la interpretación. Es una lectura “ingenua”, que se deleita en hallar similitudes o paralelismos entre la vida del poeta y la de su lector. A veces ni siquiera eso: al lector, a veces un solo verso, una sola expresión feliz le bastará. Se trata, como O’Hara mismo invita a hacerlo, de un ejercicio de la imaginación: “¡Imagínense!”

---

<sup>52</sup> Fue publicado por primera vez mucho más tarde, en *Harper’s Bazaar*, en octubre de 1967, y reimpresso dos años después en la antología de John Bernard Myers, *The Poets of the New York School* (Philadelphia: Falcon Press, 1969).

En mi ayuda, acudiré a las palabras que su amigo, el poeta John Ashbery, dejó como introducción al volumen en que Donald Allen recogió la poesía de O'Hara. Ashbery, cuya obra forma parte, según la crítica, del grupo de escritores llamado "The New York School of Poetry", asegura que tal denominación es errónea, ya que junta un número de poetas vastamente disímiles cuya obra tenía poco que ver con la ciudad de Nueva York. O'Hara, en cambio, era ciertamente un "poeta neoyorkino". No sólo eso: también se diferenciaba de los otros por otra razón.

Otro modo en el que su obra se diferencia de la de otros poetas de Nueva York es que es casi exclusivamente autobiográfica. Inclusive en sus momentos más abstractos, o cuando parece estar contando la historia de otra persona [...], emerge de su propia vida. Sin embargo, hay poco de confesional en ella; no se detiene en aspectos de su persona esperando que su ensimismamiento los vuelva ejemplares. Más bien, habla de sí porque sucede que es él quien está escribiendo el poema, y finalmente es el poema lo que se materializa como una especie de cortina de fondo monumental a los pensamientos azarosos [*randomruminations*] de un poeta atrapado en medio de un agitado día laboral de Nueva York o en una nueva relación amorosa. (O'Hara 1995: x-xi, mi traducción)

O'Hara no se propone, al menos de manera explícita, narrar su vida en su poesía. No hay plan ni cronología. Lo que encuentro allí es una especie de "microbiografía": series de biografías en miniatura, fragmentos de biografía que hay que juntar, escenas, frases, palabras sueltas, a veces ni siquiera eso: alusiones. Esta lectura no es tarea fácil. Se trata de una labor "chusma" de lector que raspa, que hurga en los poemas en busca de claves. ¿Qué se espera hallar en esta especie de "biografía poética"? Momentos típicos de la infancia, la adolescencia y la joven adultez; breves narraciones líricas e imágenes que evocan su relación con su familia, con sus amigos y amigas, con sus parejas amorosas; exclamaciones sobre sus éxitos, lamentaciones acerca de sus fracasos profesionales; confesiones que no lo parecen, declaraciones objetivas en las que subyace, sin quererlo, lo personal. Pero todo esto elaborado, refinado, traspasado por el trabajo con el lenguaje, que hace de los poemas de O'Hara tan reconocibles y originales. También Marguerite Yourcenar cree que es posible esta alquimia que transforma la anécdota de vida, ese "opus nigrum", en el oro del poema: "cette utilisation du poème en



terme de détailbiographique va à l'encontre du butpoétique lui-même". (Cavafy 1958: 10).

En toda autobiografía hay fechas y lugares. Comenzamos, entonces, con los primeros años de O'Hara, desde 1926, su nacimiento, hasta 1956, cuando cumplió 30 años. Aunque el poema central de este ensayo fue escrito en 1949, extendiendo algunos años más el período de análisis, ya que este recorte (lo admito, arbitrario) permitirá examinar los "círculos excéntricos" a ese centro de belleza al que aludió O'Hara en su poema.<sup>53</sup>

El análisis y repaso de varios poemas que van desde 1948 hasta alrededor de 1956 permite ver esos apuntes de "microbiografía". ¿Cómo comenzar a ordenarlos? Propongo varios grupos de poemas: los que llamo "fechados" y "localizados", que sirven para ejemplificar esta compulsión de O'Hara por dejar testimonio de cada momento de su vida; los poemas sobre su familia, otros sobre la amistad y el amor, poemas sobre la identidad y la

---

<sup>53</sup> Francis Russell O'Hara nació en Baltimore, Maryland, el 27 de junio de 1926, el mayor de los tres hijos de Katherine Broderick y Russell O'Hara. De 1933 a 1940 (7 a 14 años), Frank estudió en St. Paul's School, y de 1940 a 1944 (14 a 18 años), en St. John's High School, en Worcester, Massachusetts. Al mismo tiempo, tomaba lecciones de piano y armonía con profesores privados. Durante la guerra, entre 1944 y 1946, sirvió como "sonarman" en el destructor USS *Nicholas*, y fue estacionado en Norfolk, Virginia, California, y navegó en el Océano Pacífico y Japón. Al terminar la guerra, fue a Harvard College, entre 1946 y 1950 (20 a 24 años), donde se graduó en música, pero luego cambió a Literatura Inglesa y recibió su diploma de B.A. en 1950. Aquí conoció a John Ashbery, Violet "Bunny" Lang y George Montgomery, y publicó poemas en la revista *Harvard Advocate*. Fue uno de los miembros fundadores de Poets' Theatre, en Cambridge, y en sus primeras visitas a Nueva York conoció a Jane Freilicher, Kenneth Koch, Fairfield Porter y Larry Rivers. Entre 1950 y 1951 (24-25 años), estudió en la Universidad de Michigan, en Ann Arbor, se graduó con un M.A. Su manuscrito de poemas, "A Byzantine Place", y una obra de teatro, *Try! Try!*, fueron premiados con el Hopwood Award in Creative Writing. En este período se mudó a Nueva York, a un departamento en 326, East 49<sup>th</sup> Street. Trabajó brevemente como secretario de Cecil Beaton, hasta que encontró empleo en el Museo de Arte Moderno de Nueva York (MoMA), y conoció a Joseph LeSueur y James Schuyler. En 1952, la galería de arte Tibor de Nagy publicó su primer libro de poemas, *A City Winter and Other Poems*, y conoció a varios otros amigos escritores y pintores, como Grace Hartigan, Joan Mitchell, Edwin Denby, Michael Goldberg (el artista amigo del poema "Por Qué No Soy Pintor"), Franz Kline, Philip Guston y Jackson Pollock. Al año siguiente, 1953, su serie de poemas *Oranges: 12 Pastorals* (a la que se refiere en el poema citado) fue publicada como libro por la misma galería, en ocasión de la exhibición de pinturas de G. Hartigan, *Oranges*. Dejó el MoMA para ser editor asociado de la revista *Art News* hasta 1955, pero ese año regresó al museo como asistente en el programa internacional, hasta que en 1960 fue nombrado curador. Como tal, organizó numerosas muestras de arte. En 1957, se mudó a un departamento en 90 University Place con Joe Le Sueur, y su libro *Meditations in an Emergency* fue publicado por Grove Press. Ese año conoció a Gregory Corso, Allen Ginsberg y Jack Kerouac.

homosexualidad, y los poemas sobre la escritura. Me detendré en algunos poemas sobre el amor para dar cuenta de esta estrategia de “biografización”.

Los dos primeros poemas de *Collected Poems* son escenas amorosas, pero de signo contrario: “How Roses Get Black” parece narrar una pelea entre amantes. Fue escrito en 1948, cuando O’Hara tenía 22 años, estaba en Harvard College y sin duda ya había tenido sus experiencias de amor y sexo. De todos modos, más que una pelea violenta, da ocasión al poeta de ejercer su ingenio y demostrar su capacidad de evitar lo desagradable con una declaración “camp”: “Know now that I am the roses / and it is of them I choose to speak” (“Sabé que ahora yo soy las rosas / y es de ellas que elijo hablar”) (1995: 3).

En cambio, “Gamin” (escrito en Cambridge en junio de 1949), que ya desde el título se remonta a una época más remota, quizás la adolescencia, es un recuerdo de felicidad. Los dos jóvenes, recostados uno contra el otro “como matas de violetas”, practican el “beso francés” (French kissing): “tongues are / on top of each other / mulling over the night” (“las lenguas están / una encima de la otra / y considerando la noche”), y a pesar de que la vecina que los espía odia a los gatos, los aeroplanos y al hablante del poema, él no se hace problemas: “Bah! when you / are close I thumb my / nose at her and laugh” (“¡Bah! Cuando vos / estás cerca le hago pito / catalán y me río”) (1995: 3-4). Se trata de un gesto inicial de rechazo de la homofobia, el gesto que hace cuando el placer de la compañía de su pareja es más fuerte que el odio. Como “Morning” (fechado en Ann Arbor, en octubre de 1950), estamos aquí frente a una declaración de amor: “I’ve got to tell you / how I love you always” (“Tengo que contarte / cómo te quiero siempre”), que suena como el soneto de Elizabeth Barrett Browning: “How do I love thee? Let me count the ways”. La declaración se repite, pero en términos siempre nuevos: “I miss you always / when I go to the beach / the sand is wet with / tears that seem mine // although I never weep / and hold you in my / heart”; “it // is difficult to think / of you without me in / the sentence” y finalmente, “when you are the only / passenger if there is a / place further from me / I beg you do not go” (1995: 30-32). Aunque el poeta le envió el texto a Ashbery, quien estaba en Nueva York y respondió: “Me



hace pensar en qué maravilloso debe de ser el medio oeste y querer ir allí” (Gooch 1994: 172), es probable que se trate de Kenneth Jay Lane, un joven de 17 años con quien O’Hara, entonces de 24 años, mantenía una relación.

Así como Federico García Lorca escribió su propia biografía en “Canción del marigueta” y en la secuencia de “Sonetos del amor oscuro”, O’Hara hizo lo propio, no sólo con “Autobiographia Literaria” sino también en el poema que tituló “Homosexualidad” (1995: 181). Escrito en marzo de 1954, cuando el autor tenía 28 años, pero publicado casi dos décadas después en la revista *Poetry*, en mayo de 1970, marca un momento de definición y de auto-definición identitaria. En los dos manuscritos que se conocen, hay dos numeraciones que sugieren que O’Hara iba a escribir una serie de al menos cinco poemas sobre el tema. También dudó, como era su costumbre, respecto del título: las opciones eran “The Homosexuals” y “Ensor Self Portrait with Masks”, lo que indicaría que fue inspirado por ese cuadro del pintor belga James Ensor (Ostende, 1860-1949). El poema comienza, precisamente, con una pregunta irónica sobre las máscaras: “So we are taking off our masks, are we, and keeping / our mouths shut? as if we’d been pierced by a glance!” (“¿Así que nos sacamos las máscaras, no, pero seguimos / con las bocas cerradas? ¡Como si nos hubieran atravesado con una mirada!”) Parece estar criticando una doble estrategia paradójica: desvelarse y callar al mismo tiempo. El poeta declara no tener miedo a los juicios y prejuicios, empuja las sombras que hay alrededor de sí, y sale al exterior con una meta: “It is the law of my own voice I shall investigate” (“Es la ley de mi propia voz lo que voy a investigar”). Halla que esa libertad es exhilarante: “It’s wonderful to admire one self / with complete candor” (“Es maravilloso admirarse / con absoluta franqueza”), procede, con franqueza, a evaluar los distintos baños de Nueva York como lugar de encuentro sexual y comunitario de los gays de la década de 1950. Lo que parece sórdido se vuelve mágicamente un modo de búsqueda de amor; todos terminan gritando: “It’s a summerday / and I want to be wanted more than anything else in the world.” (“Es un día de verano / y más que cualquier otra cosa en el mundo, quiero ser querido”). El contraste con los poemas “Night Thoughts in Greenwich Village” (escrito ca. 1950-1951, a los 24 años), dirigido a sus coetáneos (“O my

covals!”), en el cual se lamenta de “qué pronto nuestra risa se vuelve defensiva”(1995: 38), “Poem” (“All the mirrors in the world”), en el cual el poeta apenas puede mirarse en el espejo, se pregunta qué hará cuando cumpla 50 años, y termina pidiéndole a la lluvia que lo disuelva y al espejo que lo mate (1995: 39), no podría ser más grande. El “miedo pánico” que el poeta exorcizó en “Panic Fear” (1995: 58-59), escrito en Ann Arbor en marzo de 1951, parece haberse disuelto en el aire, para dar paso a una “alegría pánica” más en consonancia con el espíritu del dios griego.

Varios otros poemas de O’Hara examinan su relación con la escritura y la poesía, pero no de manera abstracta, sino siempre en conexión con su propia vida. Woods arguye que, en su uso sin compromisos de la lengua cotidiana y coloquial (“camp”) del ambiente homosexual neoyorquino, con sus experimentaciones de mezcla de esta lengua con la de la “alta cultura”, O’Hara estaba indicando claramente, en una época en que todo sugería ocultarla, la existencia de una comunidad (2001: 311).

O’Hara escribió, medio en broma, medio en serio, su propio manifiesto (fechado el 3 de septiembre de 1959 y publicado en *Yugen* 1961), en el cual fundaba el movimiento del “Personismo” (O’Hara 1995: 498-499). Tenía entonces 33 años. Todavía no había publicado sus *Lunch Poems* (1964) ni sus *Love Poems (Tentative Title)* (1965), pero ya era ampliamente conocido como poeta y crítico de arte. Lo escribió, según dice, porque un compañero poeta se quejaba de que los poemas de O’Hara eran tan confusos que no podían entenderse en la primera lectura, acaso porque O’Hara mismo era confuso. De modo que se trata de su propia “defensa de la poesía”, en clave personal. “La abstracción en poesía”, explica allí, “es intrigante”, y significa que el poeta se ausenta personalmente [*personal removal*] del poema.

El personismo, un movimiento que fundé recientemente y del que nadie sabe nada, me interesa mucho, ya que es tan totalmente opuesto a esa clase de ausencia abstracta que se acerca a una verdadera abstracción, por primera vez, en la historia de la poesía. [...] El personismo no tiene nada que ver con la filosofía, es todo arte. No tiene nada que ver con la personalidad o la intimidad, ¡lejos de eso! Para darles una vaga idea, uno de sus aspectos mínimos es dirigirse a una persona (diferente al poeta mismo), evocando así matices tonales del amor [*overtones of love*] sin destruir la vulgaridad vitalizante del amor [*love’s life-giving*]



*vulgarity*], y manteniendo vivos los sentimientos del poeta por el poema a la vez que evitando que el amor lo distraiga con sentimientos acerca de la persona. Eso es el personismo. Lo fundé yo mismo, después de un almuerzo con LeRoi Jones, el 27 de agosto de 1959, un día en que me enamoré de una persona [...]. Volví al trabajo y escribí un poema para esa persona. Mientras estaba escribiéndolo, me di cuenta de que, si quería, podía usar el teléfono en vez de escribir el poema, y así nació el personismo. (Mi traducción)

Si usar el teléfono define la actitud y el gesto del “personismo”, podríamos decir que la mayoría de los poemas de O’Hara es una llamada telefónica. En vez de la personalidad, elige la persona.

Gregory Woods afirma que Frank O’Hara, “al hacer que sus propios versos no fuesen *sino ironía*, pudo resistir el imperativo heterosexista de camuflar o suavizar las voces del afeminamiento y de la ambigüedad” (2001: 311). Cada uno de nosotros debería tener su propia autobiografía literaria, que no camufle ni suavice, sino que resista cualquier impulso contrario a su ocultamiento o su aniquilación, escrita desde “el centro mismo” de aquello que se parezca, según nuestra propia definición, a lo que Frank O’Hara llamó “la belleza”.

### Bibliografía

Cavafy, Constantin (1958). *Présentation critique de Constantin Cavafy*. Trans. Marguerite Yourcenar et Constantin Dimaras. Paris. Gallimard.

Drake, Robert (1998). *The Gay Canon*. New York. Anchor Books.

O’Hara, Frank (1995). *The Collected Poems of Frank O’Hara*. Ed. Donald Allen. Berkeley and Los Angeles. University of California Press.

----- (1996). *Poems Retrieved*. Ed. Donald Allen. San Francisco. Grey Fox Press.

Elledge, Jim, (Ed.) (1990). *Frank O’Hara: To Be True to a City*. Ann Arbor. University of Michigan Press.

Gooch, Brad (1994) [1993]. *City Poet: The Life and Times of Frank O’Hara*. New York. Harper Perennial.

Labonté, Richard y Schimel, Lawrence, eds. (2007). *First Person Queer: Who we are (so far)*. Vancouver. Arsenal Pulp Press.

Myers, John Bernard, ed. (1969) *The Poets of the New York School*. Philadelphia. Falcon Press.



PROGRAMA UNIVERSITARIO  
DE DIVERSIDAD SEXUAL



UNR Centro de  
Estudios Interdisciplinarios

## II Coloquio Internacional

Saberes contemporáneos desde la  
diversidad sexual: *teoría, crítica, praxis*  
Rosario, 27 y 28 de junio de 2013

Woods, Gregory (2001) [1998]. *Historia de la literatura gay*. Trad. Julio Rodríguez Puértolas. Madrid. Akal.

### **Género literario y género sexual: la escritura anárquica de *El baile de las locas* de Copi**

**Sandra Jara**  
**CELEHIS - UNMdP**  
**sjara@mdp.edu.ar**

#### **Resumen**

El objetivo de esta ponencia se centra en recorrer la escritura anárquica de Copi en *El baile de las locas*, novela publicada en español en 1977, un año después de su publicación original en francés. Ahora bien, hablar de una escritura anárquica supone abordar su estudio desde perspectivas diferentes pero que, al mismo tiempo, se autoimplican. Una de ellas se dirige a señalar, por un lado, la deconstrucción del género literario en tanto la novela impugna cualquier tipo de taxonomía o clasificación de formas tradicionales, transgrediendo las categorías de autor y de personaje, fundamentalmente. Pero además, en este marco, la escritura de Copi pone en escena un entramado de *sexualidades atópicas* que se resisten a ocupar lugares pre-establecidos por la convención social dominante, apareciendo configuradas en las visibilizaciones del homosexual, del travesti y de las lesbianas. Dicho de otro modo, se trata de sexualidades que no se dejan apresar en las representaciones de estereotipos establecidos por un orden de identidad social y cultural de poderes dominantes desafiando, así, discursos e ideologías que reclaman un concepto de identidad sexual unívoco. En este sentido, se puede afirmar que Copi propone una política estética que consiste en poner voz a experiencias de vida cotidiana silenciadas.

#### **Palabras clave**

Género Sexual – Género Literario – Escritura - Política

El objetivo de esta ponencia se centra en recorrer la escritura anárquica de Copi en *El baile de las locas*, novela publicada en español en 1977, un año después de su publicación original en francés. Hago esta aclaración por algunos motivos. El primero de ellos tiene que ver con que este trabajo lo he realizado sobre la traducción española y no sobre la publicación francesa. La elección no sólo responde a una insuficiencia respecto mis propios alcances del idioma francés, sino también, a mi familiaridad con el léxico español, dado que he vivido algunos años en España. Pero más allá de esto que parece una justificación (y, en cierto sentido, lo es) me interesa recordar algunas palabras de Copi a propósito de un texto denominado "Río de la Plata" que estaba destinado a ser el prólogo de una novela. "La novela no se concretó, pero el prólogo tiene un valor autónomo. Un Copi auténtico. Empieza así: "Me expreso a veces en mi lengua materna, la argentina, a menudo en mi lengua amante, la francesa. Para escribir este libro, mi imaginación vacila entre mi madre y mi

amante”(Copi 1984). Esto me lleva a pensar que toda escritura de Copide despliega en la experiencia *entre* de dos lenguas amadas, en la ambigüedad anárquica que destruye las dicotomías y que transita no sólo su letra, sino también, las temáticas abordadas.

Ahora bien, hablar de una escritura anárquica supone abordar su estudio desde perspectivas diferentes pero que, al mismo tiempo, se autoimplican. Una de ellas se dirige a señalar la deconstrucción del género literario en tanto la novela impugna cualquier tipo de taxonomía o clasificación de formas tradicionales, utilizando el recurso de la metaficción o autorreferencialidad desde los primeros capítulos. En efecto, el narrador comienza diciendo: “Es la tercera vez en un año que comienzo a escribir esta novela” (7); además, hace referencia a que su editor había sido el primero que le pidió su primer libro de dibujos, el que le adelantó los derechos de sus primeras piezas de teatro antes de que fueran publicadas, y quien le sugirió que escriba una novela sobre homosexuales, ya que es un tema que él conoce “a fondo” (13). Estos indicios preliminares nos sumergen en lo que, por ahora, denomino la trampa de la autobiografía: los datos del narrador que se describe a sí mismo como dibujante, autor de piezas de teatro, novelista y homosexual, no dejan lugar a dudas; nos hablan de la figura de Copi. Asimismo, con el recurso a la metaficción, el narrador apela al lector para declarar “de antemano que lo que van a leer es una novela policíaca, que hay varios crímenes y dos culpables, pero nada de policías (...) y por lo tanto, tampoco castigo”, en la que él mismo sería el asesino, más precisamente, un asesino serial (19).

Así, Copi, al mismo tiempo, nos introduce y nos expulsa de las certezas que ofrece la categoría de género literario. Por un lado, impidiéndonos reconocer los límites entre la ficción y la realidad que garantizaría el género autobiográfico en su sentido tradicional; y, por otro, deconstruyendo las reglas del policial a través del desarrollo de la acción, a partir del cual el lector va descubriendo que *El baile de las locas* no es más que una parodia del género policial clásico, de la novela negra y del *thriller*, en la que aparecen escenas absurdas, cómicas e inverosímiles de crímenes que, en rigor, nunca se cometieron, en las que no hay asesinos y por lo tanto, no hay culpables, tal como se descubre en el último capítulo de la novela.

En este contexto, el nombre de Copi es el del autor de *El Baile de las locas*, pero también, alude al narrador/personaje/asesino serial de la novela, que dice que su “verdadero nombre” es “Raúl Damonte, pero firmo Copi porque así me ha llamado

siempre mi madre, no sé por qué” (40). El nombre propio pierde, así, su referencia; es decir, en el entramado textual, el nombre sólo parece marcar su desaparición<sup>54</sup>. Lo mismo sucede con otro nombre, el de Pierre, que pasa de ser su amor, su amigo “en la vida real” cuyo “verdadero nombre era Pietro Gentiluomo”, y se convierte en el personaje amado por el narrador en la novela.

La indecibilidad se impone, pero esta referencia al nombre de Pierre o de Pietro y su relación con el autor/personaje, me parece importante debido a que, si bien hasta el momento he hablado de la deconstrucción del género autobiográfico y del policial, *El baile de las locas* juega, también, con clasificaciones regidas por principios establecidos por un pensamiento binario pues se puede afirmar que, al mismo tiempo, es una novela de amor y de odio, de memoria y de olvido, de vida y de muerte.

Ahora bien, más allá de la metaficción, la parodia de géneros, la indecibilidad que nos propone el itinerario de los nombres propios, rasgos que nos permitirían afirmar que estamos ante una novela posmoderna, es indudable que *El baile de las locas* incorpora características de la denominada literatura *camp*. Literatura que, para resumir, apunta a lo popular a través de lo humorístico, la frivolidad, la exageración de situaciones, la artificialidad, lo ostentoso y la vulgaridad, entre otras características; todo ello, como producto de lo que José Amícola (1996: 227-236) sintetizó muy bien, al decir que se trata “de una subcultura conocida con el eufemismo de “gay” [que] indica, hoy en día, que ella ha tenido especialmente la función de disparadora de impulsos venidos de un territorio marginal”.

En este contexto, puede decirse que Copi pone en escena un entramado de *sexualidades atópicas* que, en otro lugar definí como sexualidades perturbadoras, transgresoras de la normativa del sistema sexo/género, que se resisten a ocupar lugares pre-establecidos por la convención socio-cultural dominante, desafiando, así, discursos e ideologías que reclaman un concepto de identidad genérica y sexual unívoco que solo admite la heterosexualidad (Jara, 2000: 11-19). En este sentido, se puede afirmar que Copi propone una política estética que consiste en poner voz y en hacer visibles experiencias diferentes que permanecen ocultas en la vida cotidiana.

---

<sup>54</sup> Respecto del nombre propio, cabe recordar que: “Un texto está hecho para prescindir de referencias. De referencias a la cosa misma, como veremos; de referencias al autor, que sólo consigna en él su desaparición. Esta desaparición está activamente inscrita en el texto: no constituye un accidente del mismo sino, más bien su naturaleza; marca la firma con una incesante omisión. El libro se describe a menudo como una tumba” (Derrida, Mallarme, Revista *Anthropos*: 31).

En efecto, *El baile de las locas* nos introduce en el sub-mundo de los homosexuales, de los travestis y de las lesbianas. Mundo caracterizado por la degradación, la perversión y la prostitución que aparece en varios pasajes de la novela en un tono de valoración negativa o crítica condenatoria; pero también, en otros momentos, surge con una modulación discursiva que apela al humor, a lo absurdo, a lo inverosímil y a la parodia, sumergiéndonos en la banalidad de lo cotidiano de un mundo de sexo, orgías, drogas y de alcohol, donde la carnavalización de los personajes se percibe con absoluta naturalidad.

Dicho esto, me interesa referirme a tres personajes centrales de la novela: el narrador, Pierre y Marilyn. Respecto del narrador que, como habíamos señalado anteriormente es Copi, Raul Damonte y el asesino de la novela en la que no hay ningún crimen, representa la figura de la homosexual y, a partir de él, ingresamos en la dinámica de la necesidad sexual que no sólo encuentra su objeto de satisfacción en el personaje de Pierre, “el amor de su vida”, sino también en ocasionales encuentros en la calles, en lugares nocturnos o baños específicos para el baile de las locas. Si bien es cierto que para el homosexual no hay conflicto respecto de su orientación hacia los hombres, Copi exhibe y, al mismo tiempo, deconstruye la alternativa conflictiva pasivo/activo que se les suele atribuir. Un fragmento de la novela en la que se produce un encuentro con un taxista marroquí, puede ilustrar claramente esta deconstrucción:

Es una forma de ligue que me molesta. Desde que vivo rodeado de travestidas me toman por una pasiva o por una ninfómana, o por ambas cosas a la vez. Y lo peor son mis amigos de izquierda, que me toman por una víctima de la sociedad (de la sociedad de locas, por supuesto), aunque ésta es a veces también mi opinión (37).

Ahora bien, más allá de la “molestia” que le produce que lo consideren “pasivo” en la relación homosexual, el narrador continúa con la descripción del encuentro sexual espasmódico y violento con el taxista:

El taxista redobla sus ímpetus, me desgarrar la costura que continúa la cremallera, ruje, intenta hundirme la polla en el ano que yo aprieto. Cuanto más daño se hace en el glande más se excita, empuja sin dar nunca marcha atrás, hasta que lo dejo entrar de golpe. Jadea, y ya se ha corrido. Siempre la misma historia con los árabes (39).

Como vemos, Copi desmitifica, en la figura del homosexual, una identidad que pueda considerarse pasiva o activa. En otras palabras, el modelo binario del homosexual considerado en estos términos no encaja en las redes de la necesidad sexual. Cabe aclarar que hablo de necesidad y no de deseo, en el sentido lacaniano

de la palabra. La necesidad es una tensión que aparece por motivos puramente orgánicos. Esta necesidad se desvanece una vez que el objeto necesitado es satisfecho; sin embargo, se caracteriza por una movilidad intermitentemente, dado que la necesidad vuelve a surgir y vuelve a ser satisfecha. Desde esta perspectiva, puede entenderse que la puesta en escena de las prácticas homosexuales que plantea *El baile de las locas* escapan a la rigidez de la oposición binaria activo o pasivo. Nada está legislado respecto de la necesidad sexual en el mundo de Copi.

Ahora bien, me interesa detenerme en la figura de Pierre, el “guapísimo Italiano del sur de mirada lánguida” (10) con sólo 18 años, del que se enamoró el narrador. Este es un personaje singular debido a que, en principio, su homosexualidad va alcanzando ribetes diferentes hasta llegar a representar la figura del travesti. Sus primeras transformaciones son enunciadas en un soliloquio del narrador:

(...) te has hecho ya parisino, el solo recuerdo de Roma te resulta desagradable, y evitas frecuentar a los latinos que ya encuentras demasiado vulgares. Has abandonado tus pantalones vaqueros y tus camisas de Lacoste por pantalones de satén y camisas indias, y yo te he regalado un collar de ámbar que te pones para ir a bailar a Leslie, tú solo te compras tu primer vestido en el rastro, y yo te regalé tus primeras plataformas de St. Laurent, tú te depilas las piernas, el pecho pronto la barba, adoptas un peinado afro y tomas hormonas femeninas. Tu voz se hace más suave, y empiezan a aflorarte pequeños senos que no dejo de lamer, de mamar con adoración, te la meto cuatro veces por día (22).

Una primera lectura de la cita textual nos permite observar que la vestimenta y el cuerpo de Pierre se convierten en dispositivos estratégicos con los que de la escritura anárquica de Copi transgrede, subvierte y cuestiona la categoría de género masculino y femenino vinculado a la identidad sexual. En efecto, su propuesta a partir de la figura de Pierre como travesti indica que no se puede hablar de una identidad de género que se corresponda con la identidad de sexo. En todo caso, como afirma Butler, para entender el travestismo las identidades sexuales deben considerarse como efectos de la performance de género y de sus apariencias. (Butler, 1999: 2000).

Sin descartar esta teorización, al contrario, creo que esos “efectos” de los que habla Butler también pueden entenderse como *simulacros* en el sentido deleuzeano; es decir, como la repetición en la diferencia que marca otro espacio donde no hay original ni copia. El travesti habla de un fuera-de-lugar; por un lado, respecto de las representaciones esencialistas de la metafísica de la presencia occidental en la que se ha basado el sistema de poder patriarcal para determinar categorías fijas de identidad

de género; pero, consecuentemente, esta figura transgrede, a mi entender, la categoría de identidad misma.

Dicho esto: ¿se puede afirmar que el travesti es una figura de la que simplemente se puede decir que es un homosexual disfrazado de mujer? En caso de Pierre, no. La relación que mantiene con “la reina del mundo de los travestis”, Marilyn, (que es una mujer de la que me ocuparé más adelante) revela su bisexualidad; otra forma de resistencia a identidades sexuales pre-establecidas, pues a lo largo del desarrollo de la novela su deseo se debate, zigzaguea, entre el amor de Marilyn y el del narrador. Muestra, quizás, que su deseo (nuevamente, en términos lacanianos), permanece siempre insatisfecho, conduciéndolo, finalmente, a la locura de creerse un monje budista para declarar, al estilo nietzscheano, la consigna de que “Dios ha muerto” con la que se impugna la moral judeo-cristiana que ha atravesado al pensamiento occidental.

Por último, Marilyn, cuyo era nombre verdadero Delphine Audieu, “la mujer maldita” según el narrador nos introduce en otro aspecto de los derroteros del cuerpo, relacionados con el amor y la sexualidad. Se podría pensar, a partir de esta figura del transformismo, en el sentido de una práctica artística en tanto “se peina, se maquilla, de viste como Marilyn Monroe e imita todos sus gestos (...) tiene copias de los vestidos de Marilyn en sus films y sólo usa estos vestidos, desafiando todas las modas (...) durante una época ha sido el ídolo de las travestis” (25). La imitación de Marilyn, sin duda, exagera las cualidades y atributos femeninos. No obstante, la *atopicidad* de este personaje respecto de su sexualidad, pasa por su elección por Pierre, el travesti. Cito:

[Marilyn] Adoraba a las locas y se hacía aceptar por ellas jugando al travesti. Pero no lo era en absoluto. . Se enamoró de Pietro con una extraordinaria violencia, erigiéndose en el más astuto adversario que nunca tuviera frente a mí. Y ganó el primer round con el matrimonio. Ella y Pierre se casaron en 1967 en Amsterdam, vestida ella de Marilyn Monroe y Pierre de Jane Russell en ‘Los caballeros las prefieren rubias’. Para celebrarlo organiza una fiesta en una barcaza, en la que yo pago el alcohol y la droga, y ella pasa la bandeja después de haber imitado a Marilyn en ‘Tubie-dubie-du’ (26).

Al respecto, si se considera que Pierre, biológicamente es un hombre, la identidad sexual de Marilyn se corresponde con la idea de una mujer heterosexual. Sin embargo, su preferencia por el Pierre, el travesti, nos introduce en la problemática del género. En efecto, simbólica y socialmente, el género de Pierre es el femenino. Por lo tanto, la figura de Marilyn, tampoco encaja con las reglas o expectativas de su propio género. Ella aparece como una línea de fuga respecto las correspondencias de

identidad de género y de sexo, establecidas por políticas de la identidad conservadoras.

Para concluir este breve acercamiento a *El baile de las locas*, me interesa señalar que he estado muy lejos de agotar las problemáticas genéricas y sexuales que ofrece el texto. No he planteado la cuestión del masoquismo, el sadismo y el sadomasoquismo que está presente en la novela ni, consecuentemente, la relación entre la muerte y el sexo que nos conduciría a interesantes debates. Tampoco me he referido al texto en lo que concierne al nivel léxico, al cruce de registros, de idiomas, a la relación de la escritura como asesinato y como olvido, que serían importantes abordar, en un estudio más detallado. Por el momento, solo me interesa hacer una breve reflexión sobre la escritura de Copi, relacionada con el texto literario y con el sistema sexo/género. La trayectoria de lectura que he realizado me permite afirmar que estas tres problemáticas, hablan de un escritor que proclama la libertad más absoluta del texto, del género y del sexo; de un escritor que rechaza ferozmente cualquier tipo de clasificación. Pluralidad y heterogeneidad sin límites: una apuesta política y estética.

### Bibliografía

Amícola, José (1996). "La política y la poética del CAMP", *Orbis Tertius*, I 2-3, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria, La Plata.

Butler Judith (2000) [1990]. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona. Paidós.

Copi, (1984). "Prólogo de la novela *El río de La Plata*", inédito, publicada en la Revista Radar, Página 12, Buenos Aires. <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-1645-2004-09-09.html>

Derrida, Jacques (1989). "Mallarme", *Revista Anthropos, Suplementos 13*, Barcelona. Editorial Anthropos.

Jara, Sandra (2000). "Sexualidad atópica en la narrativa argentina contemporánea", *Confluencia: Revista hispánica de cultura y literatura*, Vol. 16, Nº 1, Estados Unidos. Editores University for Northern Colorado: Department of Hispanic Studies.

## Una lectura sobre la reincorporación de las políticas públicas sobre VIH en la población travesti de Rosario

Violeta Jardon  
PUDS UNR  
violetajardon@hotmail.com

### Resumen

En esta ponencia analizaré la situación de la población travesti frente al VIH y su relación con las políticas públicas. Este trabajo está basado en un análisis de entrevistas realizado

### Palabras clave

Travestis – VIH–Políticas Públicas

Esta ponencia surge del análisis de una serie de entrevistas en profundidad realizadas a travestis de la ciudad de Rosario para “conocer su situación frente al VIH” dentro de un proyecto que presentara la ONG Vox Asociación Civil al Programa Municipal de Sida (PROMUSIDA) en el año 2011.

Los números epidemiológicos de Argentina indican que en la población travesti-transexual el VIH tiene una prevalencia del 34%, datos que son relativamente nuevos porque esta población era incluida dentro de la muy polémica y discutida categoría HSH (Sívori 2008). También es reciente el interés por llevar adelante políticas públicas sobre VIH e ITS focalizadas en la población travesti-transexual.

La ciudad de Rosario tiene la particularidad de contar con el llamado “Consultorio trans”, un espacio pensado para la atención específica de las necesidades clínicas de la población trans. Además se lleva adelante una política de trato de respeto por la identidad de género en todos los efectores públicos Municipales que las entrevistadas plantean que en términos generales se cumple

Las informantes fueron 7 (siete) de las cuales 5 (cinco) están infectadas con VIH y todas realizan o han realizado trabajo sexual con distintos grados de

regularidad y/o profesionalización. Si bien ese trabajo, y por lo tanto dichas entrevistas, abarcaban las historias de vida de las entrevistadas, me focalizaré en los ejes que me parecieron más reveladores y esquemáticamente dividiré esta ponencia en los siguientes temas: test de VIH, uso del preservativo e información sobre VIH

### Test de VIH

En relación al testeo de VIH la totalidad de las entrevistadas se habían sometido al mismo numerosas veces, en algunos casos casi compulsivamente: una vez por mes. Frente a la pregunta de cómo sabían de los controles, las respuestas remiten a un deber y no pueden explicar de dónde sacaron esa información.

**Nina:** Haciéndome los controles.

**Violeta:** ¿Vos siempre te hacías los controles? ¿Por qué te hacías siempre los controles? ¿Cómo fue que sabías que tenías que hacerte los controles?

**Nina:** No, sabía que siempre...y a veces no me cuidaba.

**Paula:** Que tengo VIH no lo se. Me enteré en septiembre del año pasado, me cayó de entrada mal y pensé que no podía ser. Porque yo me hacía los análisis cada seis meses y siempre me daban negativo.

**Maira:** No, fueron varios. Cuando yo trabajaba me los hacía cada un mes.

Pareciera que de alguna manera, el test de VIH en sí mismo protegiera contra el virus. Otra cuestión que se desprende de esto es la desestimación del período de ventana.

Las políticas públicas hacen fuerte hincapié en la importancia de testearse y conocer el diagnóstico; de hecho las principales tareas por las que son subvencionadas las ONGs es la realización del test con su correspondiente consejería y el reparto de preservativos en diferentes zonas.

Es considerado un eje central de las políticas de prevención porque existe la idea de que quien se testea accede a información y de ser necesario al tratamiento. De alguna manera para estas políticas el testeo también funciona como mecanismo de "prevención" Pero lo que encontramos es que

este circuito –necesario para que funcione la lógica preventiva- no se cumple y queda sólo en su primera fase.

### Preservativo

Respecto a la utilización del preservativo lo primero que surge es que el uso de este queda a consideración de sus compañeros sexuales, en las charlas aparecen comentarios como:

**Violeta** ¿Vos usabas preservativo con tus clientes?

**Cintia:** Poneme risitas. (...) pero hay clientes que se cuidan ellos mismo, porque ellos mismos te dicen me pongo un forrito y lo hacemos. Sino no.

**Nina:** Si, hay gente que se cuida y hay gente que no.

No necesariamente esta situación se da por una negociación económica con los clientes en donde las chicas cobrarían más por tener sexo sin protección:

**Violeta** ¿Hacías más plata si no usabas preservativo o era lo mismo?

**Cintia:** Era lo mismo. Siempre lloran con el precio, con forro sin forro, calle, telo, baldío, vías. Siempre te están llorando, con tal de pagar poco y tener más lloran, lloran, lloran.

Por otro lado, consideran que sin preservativo “se goza mejor”, entonces se dan situaciones como la siguiente:

...cuando me gustaba mucho el pibe o el cliente, como me gustaban con buen físico, por ahí como que me hacía la boluda, y no quería usar forro, porque te pones el forro y no es lo mismo que al natural. Vamos a hablar claro.

Josefina Fernández plantea que la prostitución no es sólo casi el único medio laboral de las travestis como consecuencia de la discriminación sufrida, también es uno de los pocos espacios en que se les permite “actuar el género” sentido y es donde se encuentran con sus pares. “En este sentido, el escenario prostibular tendrá una participación importante en la construcción de la identidad travesti” (2004: 91). En este sentido, la mayoría de las entrevistadas

no parecen tener claramente delimitado cuáles son las relaciones sexuales por placer y cuáles las que están dentro de un contexto laboral. Esta situación hace que les cueste mucho negociar el uso del preservativo.

Como investigó Rosío Córdoba Plaza en México “La percepción de los peligros para la salud está directamente relacionada con la manera en que los involucrados se autoidentifican y conciben su propia práctica, pues en la medida en que se definen como trabajadores sexuales parecen observar una mayor constancia en el uso del condón y un mayor rechazo a aceptar relaciones de alto riesgo...” (2004: 16)

**Violeta:** Pasemos a la cuestión de la protección del VIH. Antes de hacerte el test y ahora,...digo antes que diera positivo, vos me dijiste que no te cuidabas. ¿Por qué no te cuidabas?

**Nina:** Qué sé yo...porque recién empezaba, no sé si era una estúpida. Creía en la persona.

**Violeta:** Aparte de los clientes ¿tenías pareja?

**Nina:** No.

**Violeta:** ¿Fue trabajando digamos?

**Nina:** Sí, digamos que no trabajando porque en ese tiempo no trabaja. Era cualquier cosa, cualquier cosa que se me cruzaba.

**Violeta:** Era de diversión digamos. ¿Ellos no querían cuidarse? ¿O vos no se los proponías o era algo que no estaba presente?

**Nina:** No estaba presente.

En contraposición, a los ejemplos anteriores encontramos a Marina que realiza trabajo sexual en un departamento de su propiedad y expresa:

¡ojalá alguien me dé una alegría para que no sea tan monótono! Nadie te obliga. Lo hago porque me reditúa económicamente, nada más. Porque me reditúa económicamente y es la única fuente de trabajo que muchas veces tenemos. Porque yo estudio, (...), voy a la facultad, sé hablar idiomas,(...) pero (...) Laboralmente estamos excluidas del mercado laboral y las personas que están trabajando en peluquería, en enfermeras...conozco una amiga mía que trabaja en una peluquería gana 200 pesos. Ganar 200 pesos por semana prefiero hacer lo que hago.

Y respecto al sexo con protección:

**Violeta:** *En relaciona eso, ¿cómo te cuidas a vos?*

**Marina:** *En realidad, uso profiláctico.*

**Violeta:** *¿Usas siempre?*

**Marina:** *Siempre, siempre.*

**Violeta:** *¿Y los clientes lo aceptan?*

**Marina:** *Sí, hoy por hoy sí. Antes eran reticentes. Hoy por hoy hasta en el sexo oral cuando se los coloco no dicen nada.*

Además con los varones que son considerados sus parejas estables no utilizan preservativo, por lo menos regularmente, entendemos que esto está claramente asociado a los discursos conservadores que posicionan a la pareja estable como método preventivo, sin siquiera tener en cuenta qué es lo que cada unx entiende por “pareja estable”. En este sentido, la no utilización del preservativo está asociada a la intimidad, a vínculos más profundos y duraderos; se invierte la situación planteada en las campañas de prevención: si la pareja estable implica sexo sin protección, el sexo sin protección lleva a una pareja estable. En esto creo que también hay una apuesta a futuro

Sí, sí, yo tuve en método malo. En el árbol de la vida, siempre tuve pareja, parejas de tres meses, de doce años...Pero yo a esas parejas de entrada me hacía los análisis, si me daba negativo dale que va sin preservativo. Ahora si yo me mandaba un macaneo por fuera ahí me ponía preservativo. Pero cada seis meses yo me los hacía y él se los hacía. Así fue que la pareja se fue.

Estos modos de actuar no parecen cambiar frente a al diagnóstico positivo, desconociendo la posibilidad de la re-infección.

**Violeta:** ¿Y ahora como es el tema con el preservativo? ¿Lo usas no lo usas?

**Nina:** De vez en cuando.

### Información sobre VIH

Es notable el grado de desconocimiento que tienen sobre el funcionamiento y los modos de transmisión del virus de VIH/Sida, de cuáles son las formas de prevención efectivas, del nivel de riesgo comparativo de cada práctica sexual. Tampoco saben de qué se trata realmente el tratamiento, que es crónico y que no existe una cura definitiva. Y dentro de esta desinformación aparece la asociación directa con la muerte de los primeros años de la pandemia:

**Violeta:** ¿Vos de VIH, del SIDA, que sabías antes (del diagnóstico positivo), qué sabes ahora?

**Nina:** No, no sabía nada.



**Violeta:** ¿Sabías que existía por eso te hacías los test?

**Nina:** Sí.

**Violeta:** ¿Y cuando te enteraste que tenías VIH, qué pensaste?

**Nina:** Pensaba que me iba a morir.

**Violeta:** Pensabas que te ibas a morir. ¿Y cómo fue que vos a partir de ese momento consultaste con un médico?

**Nina:** Por mi familia, porque me lo pidió ella. Me dijeron que me iba a apoyar.

**Violeta:** ¿Cómo fue que empezaste...porque vos ahora debes saber más cosas del VIH que antes?

**Nina:** Más o menos.

**Violeta:** ¿Y ahora qué pensás que te va a pasar? ¿Qué pensás que cambia?

**Nina:** Nada. No sé si voy a vivir mucho tiempo, si me curo. Tengo tanta mala suerte que no sé si voy a llegar a vivir.

**Violeta:** ¿A vos te gustaría curarte?

**Nina:** Sí.

De alguna manera la sensación que mesurge es que la población travesti que realiza trabajo sexual en contextos de pobreza, está posicionada frente al virus en iguales condiciones de vulnerabilidad que los llamados “grupos de riesgo” de los ‘80. De ahí que sea el grupo social con más alto grado de prevalencia de la infección. Como plantea Jeffrey Weeks:

Desde principios de los años ochenta, el sida, la enfermedad del VIH, ha acechado el imaginario sexual, encarnando el peligro y el temor que lleva consigo el despertar del cuerpo y sus placeres. Aun cuando la pandemia se `normaliza´ en grandes partes del mundo, se vuelve endémica en otras, y proyecta una sombra sobre los cambios que transforman el mundo sexual. (1995: 157-158)

En un intento de contrarrestar la primaria focalización discriminatoria de “grupos de riesgo”, las políticas públicas cambiaron su discurso a un “todos corremos riesgo” pero en un contexto de desconocimiento como este es contraproducente porque si todo es riesgoso: ¿para qué “cuidarse”?

Para finalizar considero que en el discurso de las travestis aparecen mezclados los distintos relatos generados por las políticas públicas a través de los años, no es que los nuevos reemplazan a los anteriores, quizás porque no hay políticas destinadas a ellas, entonces la información llega confusa y no aparece una voz con mayor autoridad que otra, todos los discursos parecieran ser igualmente válidos más allá de quién los pronuncie, de hecho nunca pueden responder claramente por el origen de sus saberes.



### Bibliografía

Córdova Plaza, Rosío (2004) "Factores de riesgo en la adquisición de VIH/SIDA entre varones participantes del circuito homoerótico en Xalapa, Veracruz". *Salud Problema*, no. 14, año 8 nueva época, UAM, México.

Fernández, Josefina (2004). *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*. Edhasa, Buenos Aires

Sívori, Horacio (2008). "GLTTB y otros HSH. Ciencia y política de la identidad sexual en la prevención del sida" En: Pecheny, M; Fígari, C; Jones, D. (comps.), *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina*. Libros del Zorzal, Buenos Aires.

Weeks, Jeffrey (1995). "Valores sexuales en la era del sida" en *Debate Feminista* vol N°6, abril, disponible en [www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/valore905.pdf](http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/valore905.pdf)

## Osos y gays. Etnografiando fiestas ursinas en Córdoba

Agustín Liarte Tiloca  
CIFFyH, UNC  
agustinliarte@hotmail.com

### Resumen

El presente trabajo forma parte de un estudio etnográfico llevado a cabo en un bar de la ciudad de Córdoba que, mensualmente, ofrece fiestas de y para osos. Sumado a una participación observante en calidad de asistente en las celebraciones, se efectuaron entrevistas con varones que autoadscriben tanto a la categoría de “oso” como de “homosexual”. Uno de los puntos centrales de la osunidad es su demarcación como un atributo portador y performativizador de “masculinidad”, produciendo ciertos quiebres o rechazos hacia otras formas de vivenciar la experiencia homosexual: aquellas relacionadas o demarcadas como “femeninas”. Las figuras del *gay* o del *puto común* (tomados como sinónimos) estarían ubicándose en contraposición con el ideal del oso, en tanto “homosexual masculino”, llegando a presentarlo inclusive como “*el más heterosexual de los homosexuales*”. Propongo analizar, en primer lugar, la conformación de una homosexualidad ursina dentro de las fiestas y, en segundo lugar, indagar acerca de los espacios de (re)producción de homosexualidades otras. Cabría preguntarse ¿podemos hablar de un oso “afeminado”? ¿Qué ocurre en determinados encuentros donde los “paradigmas” de la homosexualidad masculina y femenina se entrecruzan?

### Palabras Clave

Osos – Homosexualidad Masculina – Performatividad – Masculino/Femenino.

### Introducción: una (muy) breve historia osuna

El “oso” no apareció de entre los árboles de la jungla urbana de un momento al otro, ni tampoco fue fácil rastrear su recorrido histórico hasta llegar a la conformación de una identidad específica dentro del universo tipológico homosexual. Antes, fue necesario elaborar un recorrido a través de otros grupos de varones homosexuales que no se sentían identificados con la producción capitalista de cuerpos estéticamente aceptados y bellos, principalmente oponiéndose a aquellos discursos enmarcados en una órbita médico-moralista que determinaban un estereotipo de homosexualidad basado en la esbeltez y el “amaneramiento”. Según varios entrevistados, este tipo de



elaboraciones (i)locucionarias<sup>55</sup> (Austin 1990) se destinaban a subsanar la necesidad de la sociedad de “identificar a los gays”, equiparándolos con varones preocupados por la moda y el cuidado gimnástico de sus cuerpos.

En este sentido es que hablo de un primer momento donde se desarrolla una identidad difusa, enmarcada principalmente en tres grupos, cuyos aportes son fundamentales a la hora de pensar en la conformación de una identidad homosexual masculina propiamente ursina. El primero de ellos, tomado a modo de epítome paradigmático, es el *Satyrs Motorcycle Club* fundado en 1954, primera agrupación en congregar “motoqueros” homosexuales alrededor de un imaginario de masculinidad entre fierros y cervezas.<sup>56</sup> En segundo lugar, las agrupaciones *leather* surgidas entre los 60's y 70's, atravesadas por prácticas y tecnologías destinadas a la (re)producción de cuerpos ubicados por fuera de los patrones estilísticos imperantes de la época, subvirtiendo al mismo tiempo los mecanismos de la sexualidad considerados como “normales”. Y en tercer lugar, a mediados de los 70's emergieron comunidades *girth & mirth*, agrupadas en torno a una atracción hacia aquellos cuerpos que exponen curvaturas pronunciadas, tomando lo circular (y, en cierta forma, la gordura) como signo altamente erótico.

En sumatoria, pensando en un contexto de posguerra y auge de la producción industrial protésica (Sáez 2005), se plantea una doble noción de ruptura frente a lo que se “esperaba” de un homosexual: el consumo de productos considerados como “masculinos”, como ser la motocicleta, la ropa de cuero, las botas militares, etc.; y la aceptación de cuerpos voluminosos, acompañados por la erotización de los mismos.

Llegando a finales de la década de 1980 es cuando se marca una suerte de “nacimiento” de la osunidad, señalado por la organización de fiestas privadas (principalmente) en Miami y San Francisco, la aparición de tableros de anuncios electrónicos o foros,<sup>57</sup> y la publicación en 1987 de *Bear Magazine*, revista apuntada a

---

<sup>55</sup> La idea proviene de la unión de aquellos actos que emiten palabras en un sentido hablado (locucionario) y lo que esas mismas palabras hacen, el efecto performático que poseen (ilocucionario), en tanto el hecho de nominar alguien como “homosexual” conlleva una categorización vista como estigmativa y despreciativa para muchos de los entrevistados.

<sup>56</sup> Esta descripción se basa en la lectura del artículo de Mazzei (1979), donde se aclara que mientras el oso prefiere beber cerveza en sus reuniones sociales, otros tipos de homosexuales, más identificados con una presentación de sí “femenina”, prefieren las destilaciones espirituosas. Esos “tipos” de homosexuales son tomados a modo de “animales” dentro de lo que el autor denomina el “zoológico gay”, en un sentido de relación entre los animales (y sus características) y las personas que entran dentro de dicha rúbrica.

<sup>57</sup> Resulta necesario señalar la importancia que presentan los foros virtuales a la hora de encarar la tesis en la ciudad de Córdoba, puesto que las raíces de lo que fuera el Club de Osos Cordobeses se dio por medio de uno de estos espacios de socialización. Los primeros

“varones peludos” y a aquellos que gustaran de esos varones, en una clara contraposición con la imagen de “lolito”,<sup>58</sup> imperante en la producción pornográfica de la época. Esta etapa de identidad específica es la que luego conformará al “oso” como categoría exportable, haciendo su arribo a nuestro país, más específicamente a Buenos Aires, en la década de los 90’s, y posteriormente a Córdoba ya iniciado el siglo XXI.

En este contexto es donde se ubican las fiestas de “osos”, organizadas desde finales del año 2010 en un bar de la ciudad, en las cuales se enmarca mi trabajo etnográfico. El mismo se desarrolla a partir de entrevistas no directivas y participaciones observativas durante las fiestas, espacios que concibo como (re)creadores de la una masculinidad propiamente ursina. Y en este sentido, el presente escrito busca analizar las contraposiciones que se hacen entre lo que un “oso” es (o debería ser) y las posiciones ocupadas por otros sujetos homosexuales, ubicados como portadores de un cierto afeminamiento.

### Osos y gays

La primera “fiesta de osos” a la que asistí, en calidad de estudiante de la licenciatura en antropología y habiéndome presentado con el dueño del bar,<sup>59</sup> fue precedida por una conversación “virtual” con Ariel,<sup>60</sup> un chico de 21 años, que no es parte de la comunidad de “osos” y, por lo que conozco, tampoco es simpatizante, tratándose más bien de una persona que hace culto al gimnasio, las dietas y las cirugías plásticas. En la conversa, me pregunta qué hacía esa noche, a lo que se desarrolla el siguiente diálogo:

Arú-I'm addicted:

salis hoy?

**A G U S:**

**quiero, pero no tengo con quien vos?**

Arú-I'm addicted:

tmb tengo ganas  
a donde quieres ir?

**A G U S:**

**a woof**

---

encuentros en persona emergieron a partir del querer averiguar quién se encontraba detrás de esos “avatares”.

<sup>58</sup> La figura del “lolito” hace referencia a un muchacho joven, no tanto por su edad, sino más bien por su apariencia física: delgado, sin músculos marcados, afeitado y lampiño.

<sup>59</sup> Las dos primeras fiestas que asistí fueron en calidad de tanteo del terreno. Posteriormente, y luego de conversar con el dueño del bar y pedir su permiso, comencé a asistir como etnógrafo.

<sup>60</sup> En esta investigación no utilizaremos los nombres reales de las personas entrevistadas.



Arú-I'm addicted:

ah

es el boliche de los gordos?

**A G U S:**

**osos**

Arú-I'm addicted:

es looo meeesmoo

En estos primeros contactos, con personas que no participaban de las fiestas en el bar, era constante el solapamiento entre la idea de “oso” y un posicionamiento que los ubicaba estigmativamente en el casillero de “gordos”. Este mismo hecho es recuperado por los entrevistados, puesto que esa demarcación provoca que no se sientan bien recibidos en otros “boliches gays”, sino que más bien se sienten observados y desencajados, no haciéndose presente una atmósfera relajada en la cual pasar una noche agradable.<sup>61</sup> Como cuenta Daniel, uno de los asistentes más asiduos a las fiestas del bar:

(...) uno busca... un lugar dónde sentirse cómodo, digamos con tus pares, porque yo si por ejemplo voy a un boliche gay convencional y soy gordo, eh no, me parece que no soy bienvenido o por lo menos yo no me siento cómodo (...).

Expresiones como ésta se traducen en la necesidad de un espacio en el cual poder sentirse cómodos con uno mismo y con las demás personas que se encuentran alrededor. Las fiestas del bar son presentadas como la respuesta frente a esa carencia de divertimento nocturno, no como si de una ausencia total se tratase, sino como una existencia apuntada solamente a un público catalogado como joven, de cuerpo magro y seguidor de los patrones de moda. En este punto, el bar es discursivamente evocado como un espacio al cual se asiste para encontrarse con amigos, como entrar a un “segundo hogar” donde se conoce a todas las personas por nombre y son constantes las muestras de afecto. Por contrapartida, el boliche se describe como ajeno a ese ámbito de la amistad, donde prevalecen relaciones que se ubican, en su mayoría, dentro de una órbita del “levante” y la búsqueda de parejas sexuales.<sup>62</sup> En otras

---

<sup>61</sup> Rescato una situación acontecida en una de las fiestas del bar. Me encontraba charlando con un amigo en el patio del establecimiento, cuando en un momento sale Alexis (uno de los “osos” que trabaja como RRPP en el bar) con otro hombre. Esta persona, que no conozco, le dice a Alexis que le agradece el haberlo “empujado” a ir a la fiesta, puesto que le daba vergüenza ir ya que no conocía a nadie. Mientras hablaba, lo que me llamó la atención fue que se tapaba la panza con los brazos, en lo que interpreté como una alusión al sentimiento que le provoca el portar un cuerpo “gordo”.

<sup>62</sup> Esto no quiere decir que en el bar no se desarrollen situaciones vistas como eróticas, ya que circulan historias entre los entrevistados acerca de encuentros sexuales en los baños o en el patio, pero la predominancia discursiva se refiere a las relaciones sostenidas por vínculos de amistad entre personas (en su mayoría) conocidas, y no se emplearía el “levante” como *leitmotiv* de una salida nocturna.



palabras, planteados como polos antagónicos, el bar y sus fiestas ocuparían un espacio bacante en la “noche gay” cordobesa, un sitio propicio para que aquellos cuerpos que son negados a la noche, ya sea por su porte físico o su edad biológica, se distiendan sin el temor a ser vistos como simples “viejos gordos”.<sup>63</sup> Retomando a Domingos (2010), resulta interesante ver cómo estos eventos se enmarcan dentro de una lógica capitalista que permite la visibilización pública de grupos pertenecientes a “minorías”, siendo básica la expansión de la urbanidad como modo de vida. Según el autor, la explotación de un “mercado rosa” fue lo que posibilitó estos procesos, así como la demarcación de los “osos” como categoría identitaria, sustentando toda la parafernalia osuna y el ritual asociado a las fiestas.

Entonces, ¿qué sería lo que diferencia al “oso” de otras expresiones del devenir homosexual? Las definiciones teóricas que se brindan acerca de la categoría giran en torno a los postulados de la “masculinidad”, tratándose por ejemplo como una “masculinidad relajada”, en el caso de la etnografía de Gutiérrez Marmolejo (2004) en el Club de Osos Mexicanos. Y en nuestro caso analítico ¿cómo podríamos definir la masculinidad a los efectos de la etnografía abordada? Para Tomás, un “cachorro”<sup>64</sup> de 20 años, la misma se define de la siguiente manera:

Eh, ser masculino creo que va con la forma de hablar, la forma de gesticular, el histrionismo, pero... bueno yo, yo creo que va por ese lado, el tema de la actitud, pero... lo que me gusta precisamente del oso es que no es una actitud ni forzada ni impostada, o sea me gusta que sea natural, y creo que es eso lo que me llama la atención.

La masculinidad osuna es presentada como naturalizada a partir de determinados rasgos que hacen a la persona que los porta, primando para algunos los aspectos que denotan una fisicalidad específica, como ser la barba, la panza, la vellosoidad corporal, la vestimenta, etc.; o bien, lo referente a la personalidad y el desenvolvimiento social, como por ejemplo la rudeza, el disfrute de las actividades al

---

<sup>63</sup> Esta categoría fue recuperada durante una conversación casual con Javier, un chico de alrededor de 20 años, que asiste a fiestas en boliches, e interpreta que muchos “viejos” usan la excusa de la gordura para hacerse llamar “osos”, siendo que los “auténticos” deberían ser aquellos que portan músculos en lugar de panza.

<sup>64</sup> El “cachorro” es una categoría que se desprende del “oso”. Se trata de un varón que porta un cuerpo osuno, pero de menor volumen y más joven de edad. Idealmente, se lo ubica por debajo de la línea divisora de los 25 años, siendo que por encima de esa edad ya no debería uno seguir llamándose “cachorro”.

aire libre, el nivel mayor o menor de “depravación” en las relaciones sexuales, etc.<sup>65</sup> La combinación de estos factores va a depender de los gustos personales de cada individuo y de aquello que considere como erótico, posicionándolo como una potencial pareja afectivo-sexual. Así, nuevamente en palabras de Tomás:

“Para mí un oso es... una divertidísima mezcla entre una forma de ser, una forma de pensar, eh... y un look. O sea son... un porcentaje de forma de ser, tiene que ver con las cosas, en la forma en que te movés, el lugar dónde te movés y las cosas que te gustan. Forma de pensar es a qué es a lo que apuntás. Y... el look que usás, el cuerpo que te tocó, el físico que te gustó y a lo que apuntás también”.

La conformación de esta masculinidad propiamente osuna se contrapone a otros devenires de la homosexualidad, catalogados discursivamente como propios del “afeminamiento” del hombre y alejados de todo lo que el “oso” representa. Aparece aquí la figura del “puto común”, tomada a modo de sinónimo de “gay” y presentada en todas las entrevistas como un homosexual amanerado, joven y preocupado por su cuerpo, cultor de una estética cuasi forzada en comparación con la “naturalidad” del ser osuno. Las diferencias que los separan serían prácticamente totales, desde la (re)producción de tipos específicos de cuerpos hasta otros gustos más relacionados a lo lúdico ya que, como me fue dicho por Daniel, “*el puto común no escucha la misma música que el oso*”. Pensando en Sívori (2005), la construcción del “oso” como exponente varonil de la homosexualidad masculina, estaría representando una cuasi vuelta a la figura del “chongo”, pero sin el eslabonamiento erótico-social de la “loca”,<sup>66</sup> devenida y degradada como aquello no deseable e incluso repudiable.

### **Masculinidad(es) festiva(s): la cara del oso**

Pero, a pesar de la tan proclamada relajación de la masculinidad, resulta útil pensar en términos de Erving Goffman y ver a las fiestas como espacios en los cuales la osunidad se (re)produce constantemente, diferenciándose así de otros eventos o

---

<sup>65</sup> Rescato aquí al sistema Donahue-Stoner, acuñado en 1989, que reproduce el sistema clasificatorio de las contestaciones, donde a cada atributo se le asigna una letra y mediante signos positivos y negativos se denota el juego de presencia/ausencia de dicho atributo. El producto final es un código que podría emplearse como identificación de la persona, pasible de ser leído por otros para figurarse una imagen del cuerpo de la persona junto a sus características comportamentales. La información es tomada de la etnografía de Gutiérrez Marmolejo (2004).

<sup>66</sup> La díada loca-chongo puede verse en el trabajo de Sívori con respecto a las formas de sociabilidad homoerótica en la Rosario de los años 90's, consignada en la bibliografía.

establecimientos nocturnos. En otras palabras, durante las celebraciones festivas podemos ubicar el trazado de una “línea” que va a definir aquello entendido convencionalmente por masculinidad, y del tal forma va a construir una “cara” (Goffman 1970) empleable en las interacciones. Para plantear este punto, voy a tomar dos situaciones a modo de ejemplo, extraídas de mis observaciones.

En el transcurso de la fiesta, se proyectaba en las pantallas ubicadas en la pista de baile la película *Bear City*, basada en la vida de un grupo de amigos que se definen como “osos” y un bar, llamado como la película, que es manejado por una pareja del grupo. Más allá del sugestivo nombre de la película y las escenas de situaciones erótico-sexuales, en uno de los momentos del film se muestra la visita de dos amigos a una tienda de ropa: uno de ellos, “afeminado” y no interesado en los “osos”, le enseña a su amigo, un joven que se muda a la ciudad y descubre que le gustan los “osos”, cómo vestirse de tal manera. Podemos ver aquellos elementos estéticos que se adjudican a la conformación de una masculinidad osuna, como ser las camisas a cuadros de tipo leñador, las botas, las camperas de cuero, las gorras de tipo camionero, etc. Esta misma imagen se repetía en las escenas de fiestas durante la película, lo que me hace pensar en que la tan proclamada “naturalidad” de la masculinidad osuna debe ser cuidada y pensada, constantemente siendo puesta a prueba y debiendo reafirmarse frente a otros.

Si bien la conformación del “oso” angloestadounidense se diferencia de lo que acontece en Córdoba, discursivamente separado durante las entrevistas,<sup>67</sup> aquellos elementos estéticos funcionan como cohesionadores de la identidad osuna. “Oso”, así como cualquier otra categoría identitaria, se aprehende, se performativiza a modo de un “acto” (Butler 2007) cuidadosamente escenificado para así mantener la cara goffmaniana. Entonces, ¿qué sucede cuando el camino se desvía y algunos “pierden la cara”?

La cotidianeidad de la expresión sexo-identitaria se anuló en un momento particular de la fiesta: mientras estábamos con Martín (un amigo que me acompañó) en la pista de baile, miramos a tres hombres bailar en tipo “trencito”, tomados de sus cinturas, e insinuando movimientos pélvicos casi como una práctica de penetración con ropa. Mi amigo me dice que parecen “putos de Zen”, en alusión a la construcción de las personas que van a ese boliche como “pendejos” que asisten sólo en busca de sexo y no de relaciones de amistad, fuertemente estigmatizados (pensando también en Goffman) y tratados como “amanerados”.

Esta situación hizo que aquellos varones que bailaban de tal forma se salieran de la “línea”, perdiendo así la “cara”, puesto que las reacciones que produjeron fueron

---

<sup>67</sup> Mientras el primero es referido como aquel “oso” cuya voluminosidad corporal se debe a los músculos, en las entrevistas predomina para Córdoba el imaginario del “oso” de cuerpo mayoritariamente grasa.

desaprobatorias en relación a la forma en que un “oso” debería bailar e interactuar con otros. Es por ello que me propongo pensar a la masculinidad osuna como relajadamente evocada, pero simbólica y materialmente construida en las constantes interacciones entre aquellos varones que entran dentro de la categoría “oso” y aquellos que son excluidos de la misma.

### Consideraciones finales ¿Osos otros?

Retomando esta puesta en escena etnográfica respecto a la constitución de la categoría “oso” y su relación con otras formas del devenir homosexual, en relación a la organización de las fiestas como espacios en los cuales encontrar esa sensación de comodidad proclamada como ausente, cabe preguntarse por osunidades otras. En tal sentido ¿podemos hablar de un “oso” afeminado o que no responda a los avatares de la masculinidad? ¿Puede darse cabida a expresiones de “loca” entre tanto “chongo” renovado?

Lo que me interesa proponer es la existencia de una masculinidad discursiva cuasi ontológica, donde priman atributos primigenios del “ser hombre”, tanto físicos como actitudinales, pero conviviendo con una amplitud de criterios que se basan en “permisos” que conceden al “oso” la capacidad de no salirse de la “línea” y “perder su cara” (Goffman 1970). A modo de anécdota, durante la entrevista que mantuve con Daniel, en el trascurso de la misma unos amigos del él se encontraban en la cocina, charlando y tomando mates. De a ratos se escuchaba cómo se reían y hacían ruido con unos platos, situación que ponía incómodo a Daniel puesto que pensaba que aquello iba a arruinar la grabación. Entonces, mientras conversábamos sobre masculinidad y la “forma de ser” de los “osos”, de repente da un golpe en la mesa y le dice a sus amigos “¡cállense mariconas!”, para acto seguido continuar con la charla. Esa forma de referirse a sus amigos fue la ejemplificación de un permiso discursivo, a partir del cual no se puso en duda la osunidad de ninguna de las personas allí presentes, a pesar de recurrir a un habla en femenino.

Por otro lado, a pesar que pareciera que la división que acontece entre varones osunos y el “puto común” es infranqueable, tan vasta que resultaría imposible subsanar, el trabajo de campo demuestra que la situación no se da de manera tan estricta. En las invitaciones de las fiestas se detalla que se trata de eventos

organizados para el disfrute tanto de “osos” como de “admiradores”, categoría esta última que engloba a todos a aquellos varones que no autoadscriben a la osunidad (ya sea por motivos propios o por designio de otros), pero que se sienten atraídos o interesados en los “osos”. Estos “admiradores” no se encuentran sometidos a la “línea” osuna, pudiendo adoptar una variabilidad mayor en cuanto a sus presentaciones de sí.

Recapitulando, estamos frente a una categoría que en su afán por sentirse parte de una identidad proclamada como discriminada, finalmente plantea otro tipo de discriminación frente a aquellos sujetos que no sean “masculinos”. Pero, la centralidad de este trabajo está en borrar explicaciones simplistas e indagar en profundidad sobre las relaciones entre personas que no comparten una imagen genéricamente construida similar. La diversidad también se encuentra entre varones masculinos, ya que:

Me parece que el ser grandote, peludo, gordo, no afeminado o que de repente sea un poco vulgar, con decirte que eructe, que se tire pedos, que coma como ordinariamente, una cosa así, es como que lo hace más masculino. No obstante, eso, eso es una imagen, un estereotipo. Hay de todo ¿me entendés? Hay osos maricones que son re señoras y re finos y... y todo lo contrario (entrevista con Daniel).

Quedará como asunto pendiente de futuros escritos continuar indagando acerca de la conformación de osunidades otras. Pienso, ¿qué sucede cuando a un “oso” se lo llama “afeminado”? ¿Pesa más su osunidad o su presentación de sí alejada del estereotipo masculino?

### Bibliografía

Austin, John L. (1990) [1962]. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona. Paidós.

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

Domingos, J. J. (2010). *O discurso dos ursos. Outros modos de ser la homoafectividad*. Brasil. Marca de Fantasia.

Goffman, Erving (1970). “El trabajo de la cara”, en: *Ritual de interacción*. Buenos Aires. Tiempo Contemporáneo: 339-372.



..... (2006) [1963]. *El estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires. Amorrortu.

Gutiérrez Marmolejo, Javier (2004). *Masculinidad, cuerpo e identidad entre varones gay del Club de Osos Mexicanos*. Tesis de grado. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Mazzei, Georges (1979). Who's who in the zoo? A glossary of gay animals. *The Advocate*. N° 42, julio 1979: 42-43

Sáez, Javier (2005). "Excesos de la masculinidad: la cultura leather y la cultura de los osos", en: Grupo de Trabajo Queer (comp.): *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*. Madrid. Traficante de Sueños: 137-147.

Sívori, Horacio (2005). *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires. Antropofagia.

Urresti, Marcelo (1994). "La discoteca como sistema de exclusión", en Margulis, Mario (comp.): *La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*. Buenos Aires. Espasa Calpe: 129-169.

### **Mecanismos para garantizar la exclusión de la disidencia sexual: factor asco y basurización en dos textos dramáticos de mitad de siglo XX**

**Ezequiel Lozano**  
**UBA-CONICET**  
**lozanezequiel@gmail.com**

#### **Resumen**

Desde el inicio del siglo XX se reitera el tópico del asco manifestándose en diversas discursividades sociales: una expresión de la otredad ajena a lo *propio*. Si en los albores del siglo opera el *titeo* en el interior de la "teatralidad social decimonónica", algunos ejemplos previos a la década del sesenta evidencian la presencia discursiva de otro mecanismo semejante de una exclusión que se repite. El asco hacia la disidencia sexual puede rastrearse en dos ejemplos de la dramaturgia local: *La lombriz* (1950) de Julio Imbert y *Ser un hombre como tú* (1957) de Juan Arias. El trabajo intenta presentar algunas conceptualizaciones de estos mecanismos discursivos de construcción de otredades ajenas a lo propio que reafirman los valores heterosexista en la Argentina de mitad de siglo XX.

#### **Palabras Clave**

Teatro - Dramaturgia - Asco - Disidencia sexual

Desde el inicio del siglo XX se reitera el tópico del asco manifestándose en diversas discursividades sociales: una expresión de la otredad ajena a lo *propio*. El asco que experimentan los personajes de Tennessee Williams también puede rastrearse en dos ejemplos de la dramaturgia local, *La lombriz* (1950) de Julio Imbert y *Ser un hombre como tú* (1957) de Juan Arias. Previo a adentrarnos en el análisis de éstos, haremos algunas consideraciones conceptuales.

La clase media es representada de modo reiterado como depositaria del asco que las sexualidades disidentes generan en sus miembros. Se trata de una clase en formación que algunos dramaturgos de comienzo de siglo XX como Gregorio de Laferrère, Florencio Sánchez o Federico Mertens empiezan a representar, aunque el término todavía no alcance un uso extendido hasta la década del 30 (ADAMOVSKY, 2009: 219-226). Goza de privilegios frente a otras clases y se autoproclama portadora del discurso moral de la sociedad toda.

El *factor asco*, tal como lo denomina Rocío Silva Santisteban (2009), utiliza el recurso de la *basurización*<sup>68</sup> *simbólica* del otro/ de la otra para lograr el objetivo de *evacuarlo/a*. No deja de ser curioso que los miembros de una comunidad se rechacen entre sí adjudicando enorme peso a una emoción culturalmente construida, denominada *asco*, la cual permite calificar a los *otros* como *subalternos* con la finalidad de construir un *nosotros* apartado de aquellos a quienes se considera *sucios* y *contaminados*. (17) Al mismo tiempo, el *asco* opera como medida política para juzgar el accionar propio y ajeno.

En el repaso de los diversos pensadores que reflexionan sobre el tópico reseñados por Silva Santisteban (23-52) se argumenta que el *asco* no es una sensación que aparece *pura* puesto que siempre se la percibe matizada o exacerbada por otras (53). A su vez, se da cuenta de que la constitución del *asco* es compleja y, al mismo tiempo, paradójica, dado que puede repeler tanto como atraer (55); se trata de una *emoción ambigua*, de allí su *atractiva perversidad*. El *asco* pone límite a lo peligroso, a lo abyecto; emerge como una *sensación aversiva* “producto del contacto personal y sorprendente con un objeto o sujeto que provoca rechazo y atracción a su vez, debido a un extraño temor a que este pueda contaminarnos” (155). Su aparición facilita la construcción de *alteridades basurizadas*.

### La lombriz

Definida por su autor, Julio Imbert, como una *comedia dramática en tres partes y seis tiempos*, *La lombriz* (1950) narra las cavilaciones de un hombre a quien lo angustia un momento de su pasado donde manifestó inclinaciones sexuales por otros hombres. El conflicto sólo queda expuesto discursivamente para tratar de explicar un fenómeno cuyos personajes (y autor) no parecen

---

<sup>68</sup> “El término *basurización* es un neologismo al que se echa mano para calificar una acción, la de *basurizar*, que siempre está relacionada con la idea de *echarle basura* o *convertir en basura* a una persona u objeto. Proviene del intento por convertir en verbo el sustantivo *basura* (*basurizar*) y de hecho en la construcción de su significación dicta alguna importancia la cercanía de otro término: contaminación. La *basurización*, por lo tanto, es un proceso, un accionar en relación con algún objeto o sujeto, e implica un grado de pasividad del objeto o sujeto que se negaría, si pudiera, a convertirse en desecho por efecto de sentido (Silva Santisteban, 2009:61).

comprender del todo. Estrenado en la ciudad de Rosario en 1951, aunque su escritura está fechada un año antes, el texto llega, más tarde, al Teatro del Pueblo en Buenos Aires.

La obra se estructura a partir de la crisis que atraviesa un matrimonio de intelectuales, la cual se basa, fundamentalmente, en aquello que atormenta al esposo, Don. El texto ilustra esos conflictos interiores de Don consigo mismo a través de distintas *máscaras*, aspectos suyos que aparecen por el espejo donde se mira: así conocemos a Don de la Muerte, Don Sodomita<sup>69</sup>, Don Bueno y Don de los Males Menores. La ambigüedad de estas conversaciones a través del espejo sugiere inclusive, que su esposa, Doña Casta, también sea una construcción mental. El único personaje ajeno a este sistema es un muchacho que aparece brevemente en la obra.

El autor acota que Don va vestido con ropas divididas en dos colores verticalmente, blanco y negro, buscando construir una alegoría de su dualidad; asimismo, la aparición en escena de otras facetas de Don multiplicadas en *máscaras* refuerzan esta idea que intenta exteriorizar de modo tosco su psicología.

Por estos caracteres alegóricos es que el texto se acerca bastante al género teatral conocido como *moralidad*, con el cual se describe a las obras dramáticas medievales de inspiración religiosa y de intención didáctica y moralizadora cuyos personajes son abstracciones y personificaciones. Las mismas resultan alegóricas del vicio y la virtud. Su intriga resulta insignificante y pendular, entre lo patético y lo enternecedor. La acción es una alegoría que muestra la condición humana comparándola a un combate incesante. (PAVIS, 1998:300) Y, si bien Imbert no trabaja inspirado en un tópico religioso, sí trasluce una intención moralizadora.

Por si la alegoría no fuese suficiente para ilustrar al conflicto que atraviesa al protagonista, Doña Casta expresa de modo llano y directo, en su valoración despreciativa del marido, una serie de argumentaciones para poner en palabras ese conflicto que lo atraviesa. Esto se hace manifiesto cuando

---

<sup>69</sup> Sobre esta máscara Imbert acota “Don Sodomita es, en realidad, una mujer joven, y viste las mismas ropas que Don.” (1950:33)

habla con su esposo, momento en el que podemos decodificar el paradigma desde el cual juzga: “Te tolero. Eso es ya reconocerte mucho (...) no aguantaría a mi lado a un hombre que no lo fuese íntegramente (...) te despreciaría si no fueses enteramente varonil” (IMBERT, 1950:7). Su discurso marca un movimiento pendular entre tolerancia e intolerancia marcando, de modo claro, la posición de privilegio del personaje de Doña Casta ya que, quien tolera, siempre se ubica en un lugar superior para juzgar aquello que es *tolerado*.

Del mismo modo que Casta desprecia a los hombres poco varoniles, Imbert construye a su protagonista con rasgos indiscutidamente misóginos (reforzando un estereotipo difundido de los varones homosexuales que eligen esa *condición* por su misoginia congénita). De igual forma, la obra testimonia una serie de discursos que circulan en esos años sobre los disidentes sexuales para la mirada heterosexista que Casta porta:

Doña Casta: (...) Hombres que no lo son íntegramente, porque desperdician la semilla de la siembra sagrada... ¿son mujeres? ¡Ni siquiera tampoco lo son! Y esa es la mayor vergüenza... Porque están incapacitados para la maternidad que nos sublimiza (sic). No contribuyen en nada a la vida. (...) Sus semillas son gérmenes muertos, y la especie no les debe nada. Se burlan de sí mismos, porque burlan la naturaleza... (29)

El hombre que ha caído una vez de esa manera ha cambiado su esencia, ha perdido su sexo para siempre (...) ¿Has caído tú de ese modo alguna vez? (...) Porque si has caído tú de ese modo (...) húndete bajo tus propios pies, pídele a la tierra que te trague (31)

Hacia el final del texto dramático, Casta incorpora una teoría con tintes de psicoanálisis de vulgata que entiende que:

Los asesinos, los grandes ambiciosos, los homosexuales, son hombres en estado de latente niñez. Y lo malo es eso: no ahogar el niño a tiempo, no saber ser hombre a la hora debida. Sí, lo malo es eso: arrastrar dentro de uno (...) todas aquellas terribles manifestaciones de la infancia. Pero en el niño es perdonable, porque el niño no razona. (...) Pero el hombre, no. El hombre tiene la obligación de pensar (61)

Los discursos de la esposa evidencian este procedimiento de *basurización* del otro que habilita el *factor asco*. En la degradación de lo que

resulta ajeno, en remarcar lo *bajo* de los demás aparece la clave para sentirse superior. Se trata en este caso de una mujer culta cuya inteligencia racionaliza el deseo; está dando a entender que, cualquier persona, más allá de su identidad y de todo lo que sienta o desee “tiene la obligación de pensar” (61) ubicando, así, al raciocinio por encima de cualquier otro plano de la humanidad.

El título de la obra se justifica en el interior de la misma. Don Sodomita explica “La conciencia es terrible, dolorosa, cuando queda viboreando con vida, como el pedazo, el extremo cortado de una lombriz” (44), texto al que continúa una acotación del autor sumamente literaria (y poco practicable) que sugiere que a Don “se lo ve como ‘una especie de gordo gusano humano, amontonado y recogido sobre sí mismo, que se siente presa de una lenta catástrofe, en la que no comprende y no puede nada.’” (44) Y, más avanzado el texto, en un extenso soliloquio, el protagonista se vuelve a identificar con esa imagen

¿qué soy? ¿qué soy yo? Acaso sea despreciable como... un lombrigón. Eso: una lombriz. Pero... ¿qué es una lombriz? Una lombriz es algo sucio, que repugna..., algo que vive, que late enterrado... ¡No! ¡No! (...) Aún las lombrices tenemos algo puro... Es cuestión de saber mirarnos (50)

Vemos nuevamente la figura del asco experimentada por el protagonista animalizado en la imagen de una lombriz.

Ahora bien, para su época este texto presenta un grado de novedad importante al desplazarse del estereotipo del homosexual afeminado y mostrarlo como un hombre casado, culto cuya vida interior puede ser una tormenta. Lejos también de una imagen de patetismo, que veremos en otras propuestas, Imbert puede habilitar una reflexión en torno a las personas atravesadas por la disidencia sexual y el conflicto al enfrentarse a un sistema heterosexista, aunque no logra escapar del tono trágico y victimizador propio de la matriz que su texto empieza a agrietar.

### Ser un hombre como tú

La publicación de *Ser un hombre como tú* (1957) de Juan Arias reitera el tópico del asco que venimos analizando.

Para comprender estos caracteres homofóbicos de la propuesta y las vetas homofílicas de su discurso, debemos analizar en detalle el texto dramático. Comencemos por señalar que, en una didascalia introductoria, Juan Arias especifica, acerca de la representación escénica del protagonista, que

La apariencia de Jorge Amezaga en ningún modo deberá ser exagerada. Por el contrario, su figura tendrá que ser tratada con el mismo criterio y mesura con que se realicen los restantes personajes. Jorge deberá dar en escena, la sensación de “ser un hombre como los demás”. Con respecto a Ignacio Benavídez, podrán acentuarse los signos exteriores de la anormalidad que padece –voz, gestos, ropas—, sin incurrir en la exageración (1957: 12)

Este lineamiento entorno de las características representacionales, que el autor pretende para estos personajes, da cuenta de esa matriz de representación hegemónica que tiende a escenificar a los disidentes sexuales desde estereotipos injuriosos o *maquias* rígidas. De no ser así, la aclaración del autor sobre uno de los protagonistas de su texto sería fútil. Por cierto, nada aclara sobre la representación de los demás personajes. Arias cuestiona la manera estereotípica para llevar a un escenario la disidencia sexual (que él describe como *anormalidad*), pero no observa un problema en la mostración de la *normalidad* de los demás personajes que su texto dramático construye.

*Ser un hombre como tú* se enfoca en la intimidad de una familia *provinciana no exenta de señorío* compuesta por la madre, Rosa, sus hijos Jorge (30 años) y Mario (26 años) y su hija Leonor (23 años). En el primer acto, de los tres que componen el texto, la familia espera el regreso triunfante de Mario, que acaba de doctorarse en filosofía; lo llaman, por ello, *doctor sin medicinas ni recetas*, pero “con buenas palabras y sanos principios” (16). Mario llega con sospechas y conclusiones sobre las acciones de su hermano en el último tiempo, que corrobora al leer una carta; mientras lee, el autor describe que “*un profundo asco le va ganando el rostro*” (25). Según relatan los demás, Jorge se distanció de su familia y de su novia, Susana. De hecho, la presencia de su hermano en la casa, luego de un año de ausencia, no genera en él

ninguna reacción particular; sólo quiere garantizar que su amigo Ignacio pueda viajar con la familia a la finca en San Javier, donde irán próximamente. La hermana, quien por pedido de su hermano, Mario, también lee el escrito reacciona diciendo: “(...) ¡Era cierto, Mario..., era cierto...! ¡qué pena y qué asco...! ¡Jorge..., eso...!” (31); califica a Ignacio y a su hermano mayor como *puercos*. Vemos así que, en esta propuesta, tanto la reacción de Mario en su lectura de la carta como la animalización porcina de Jorge e Ignacio que construye la hermana, operan como *basurización simbólica* de un persistente asco extendido al interior del seno familiar.

En el segundo acto, con imágenes vinculadas con la salud y la enfermedad, el autor muestra como Mario desayuna una manzana, mientras Jorge lo hace bebiendo whisky. Esto transcurre al día siguiente de lo sucedido en el primer acto. Mario lo arrincona para hablar del informe *sumario* sobre su conducta que, según dice, debería estar contemplado en la justicia penal, pero que

Mario— (...) a ti y a los tuyos no se los puede confinar en una prisión o... en un leproso.

Jorge— ¿Tanto asco te causo?

Mario— Asco, sí, y una vergüenza insufrible: la de saber que eres mi hermano, que perteneces a una familia cuyo mayor bien fue el honor, la conducta (36)

En esta discusión, Jorge describirá sus propios deseos con la siguiente metáfora: “Es como el terror del toro en celo que tras una noche de horrenda pesadilla, se despierta con el alba y siente que lo recorre el temblor tibio de la gacela (...) El toro se tornó gacela, tras infinitas noches de repugnantes torturas y deseos” (39). Mario le replica “Te admito que no hayas llegado a lo que eres por perversión; pero no puedo admitir que allí te quedes, revolviendo la inmundicia con tu propia mano, sin que tu voluntad te impulse a buscar una salida” (40). Esa escapatoria que le sugiere el doctor en filosofía es el suicidio (rememorando, en los años cincuenta, al personaje de Clara construido por González Castillo)

Mario— (...) (*Lo toma por el cuello de la robe de chambre*) ¡Sí...!! ¡mátate!! (*Lo abofetea*) ¡Mátate con la certeza de que así vas a brindar el único gesto noble que en ti puede hallarse...!! (43)

Este mismo personaje explica su conducta argumentando a favor de una *eugenesia social* y es por eso que Jorge le grita “¡Ahora tú me das asco! ¡Tus principios te obligan a reclamar mi muerte (...)!” (43). Mario no escucha los consejos de su amigo, Eusebio, que le indican que *Jorge está enfermo*, por lo que su muerte no es una *sanción para su conducta* y que, ante el *estado en el que ha caído*, sólo resta ser *tolerantes*. Es notorio aquí cómo la homofobia radical del personaje de Mario es matizada por la tolerancia que le propone Eusebio o la reversión del concepto de asco que hace Jorge, al señalar que la criminalidad subyacente en la argumentación de su hermano para sugerirle que se suicide, demuestra la intolerancia de su modo de pensar.

La novia de Jorge, Susana, le reclama a éste su desamor en una escena en la cual el autor subraya las contradicciones internas del protagonista entre el deseo y el deber, mediante su accionar:

Jorge— (*Como si recurriera a la única posibilidad de salvarse, de superar su propia índole*) ¡Susana...!, ¡no me dejes solo...! (...) ¡déjame que te bese...! (*lo hace de espaldas al público*) ¡No...! ¡no...! ¡vete...! ¡es inútil...! (*sin moverse, gira* ...) y *grita como poseído*) ¡Ignacio...! (53)

El último acto se desarrolla doce días después, en la casa de campo de los Amezaga en San Javier. Nos enteramos de que Jorge fue despedido del Ministerio hace tiempo (es probable que sea lo que motivó el sumario leído<sup>70</sup>). Ignacio, que no viajó finalmente con Jorge y la familia a la finca, llega ese día para partir al día siguiente. El tópico de la tragedia deseada por el hermano *moral* de la casa se manifiesta cuando se entera de que hay una creciente en el río llamado *El Torrentoso* y es probable que destruya un rancho en las propiedades de la familia, donde se está alojando Jorge en esos días y al que ahora se dirige con Ignacio. Por eso, su maquiavélico hermano maquina “si no le aviso a Jorge, logra su liberación... y, nosotros...” (62), pero cuando se arrepiente y telefona para avisarle del peligro, Mario escucha, en boca de Jorge, que él desea abrazar esa muerte que el *destino* le promete, arrastrando

---

<sup>70</sup> Inferimos que se trata de un reglamento interno, como los hubo en la policía o el ejército, que habilitaba despidos de personal sospechados de homosexualidad ya que no se halla, en las fuentes consultadas, ninguna ley que justifique este procedimiento.

consigo a su amante, Ignacio. Jorge, a través de su voz al teléfono, hace que su hermano le repita a Leonor y Susana, que lo escuchan, estas palabras: “Perdón – el río lavará – mi alma oscura – mi carne sucia – Mario: qué bueno hubiera sido – ser un hombre como tú... - ¡Adiós!” (73). Así, mientras el bramido del río se acrecienta y los tres personajes en escena se lamentan por la tragedia que se avecina, cae el telón.

Este final trágico pone en escena dos cuestiones centrales: el arrepentimiento del hermano con ideas criminales (que aunque llegue a último momento, aparece) y la introyección de la culpa en el personaje de Jorge (que desea abrazar, ahora, ese destino trágico que la matriz heterosexista dominante le impuso). De modo que en este texto de Arias que, a primera vista podríamos leer como una joya brillante de la homofobia nacional, se da noticia de los mecanismos perversos que esa matriz habilita. Vedadamente, *Ser un hombre como tú* habla del sinsentido al que esa matriz hegemónica empuja a quienes la hacen carne. Claro que esto aparece en segundo plano y requiere de receptores activos para poder visualizarlo, ya que, en principio, la lectura permite agruparla mucho más bajo la hipótesis de Giorgi (2004) acerca de las figuraciones del *exterminio* que se reiteran en las representaciones que la literatura hace de las sexualidades disidentes. Es en este sentido que el texto es reproductor del paradigma higienista y heterosexista, pero cuestionando su funcionamiento interno (por lo menos, de un modo sutil).

La dramaturgia de *Ser un hombre como tú* es llana, directa y sin concesiones. El *factor asco* y la *basurización* quedan muy evidenciados en la obra de Arias, mostrando su vigencia en las lógicas internas de la clase media argentina.

Lo más significativo del caso de Juan Arias es el vínculo con su hermano, quien fue uno de los difusores de la literatura homoerótica en el Buenos Aires de mitad de siglo; el mismo que prologa el libro donde se puede leer el texto dramático. En ese prólogo, Abelardo Arias habla de *unisexualidad* para referirse a la temática de *Ser un hombre como tú* que, curiosamente, escenifica el problema de una fraternidad sanguínea atravesada por la ruptura de la norma heterosexual con consecuencias trágicas.

En los archivos consultados, ninguna fuente da cuenta de que se representa la obra como el libro promete. Este dato también puede leerse como un atisbo de un cambio social, que ya no observa con ojos favorables el sino trágico que pone en primer plano el texto como para proyectar una puesta en escena que atraiga a los espectadores de finales de la década de 1950. De hecho, apenas iniciada los sesenta, hallamos ejemplos de obras que resquebrajan el paradigma dentro del cual la obra de Arias se embandera.

### Conclusión

El *factor asco* se reitera en *La lombriz* y *Ser un hombre como tú*, donde son *basurizados* los personajes que se identifican con alguna sexualidad disidente. De algún modo, los textos de Arias e Imbert ponen en evidencia el vínculo entre la tolerancia y el asco, en tanto es un factor construido por un grupo para diferenciarse de aquello que le resulta *ajeno*, aquello que le *atrae*, pero que *repele* profundamente. Parecen preguntar: ¿hasta dónde se tolera aquello que nos da asco?, dejando así graficada la enorme distancia que existe entre tolerancia y aceptación.

Por otro lado, la aclaración de Juan Arias, en la macrodidascalia de *Ser un hombre como tú*, acerca de la apariencia del protagonista, Jorge Amezaga, si bien reproduce este paradigma heterosexista y patologizante, da cuenta de un encuadre socio cultural donde la representación estereotipada de las y los disidentes sexuales empieza a incomodar al público. De modo que habilita — con dicha observación— una sugestiva tendencia hacia cierta transformación que es la que se verá con los casos que siguen en este capítulo y en los próximos.

Consideramos significativo que durante la década del cincuenta dos textos del ámbito teatral sigan dándole voz a una matriz heterosexista de corte moralizante. Si bien aparecen algunos rasgos de diferencia en los textos dramaturgicos analizados —a saber, el tratamiento que hace *La lombriz* al mostrar el conflicto del personaje consigo mismo y el vedado cuestionamiento que *Ser un hombre como tú* realiza sobre la matriz heterosexista— ambos evidencian un apego muy vigente en la cultura nacional a la matriz imperante.

Todavía no hallamos casos de dramaturgia argentina del cincuenta que habiliten una mirada renovada sobre la disidencia sexual.

### Bibliografía

Adamovsky, Ezequiel. (2009). *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión 1919-2003*. Buenos Aires. Planeta.

Arias, Juan. (1957). *Teatro*. Buenos Aires. Tirso.

Imbert, Julio. (1950). *La lombriz*, Rosario. Manuscrito no publicado, Biblioteca de Argentores en Buenos Aires. Argentina.

Pavis, Patrice. (1998). *Diccionario del teatro. Dramaturgia, estética, semiología*, Barcelona. Paidós.

Silva Santisteban, Rocío. (2009). *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*, Lima. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

### **“Educación para el Amor”. La Iglesia Católica ante la Educación Sexual Integral**

**María Rita Marsili**  
UNR- FHyA- Escuela de Antropología  
ritamarsili@hotmail.com

#### **Resumen**

En Argentina, durante las dos últimas décadas del siglo XX, tanto a nivel nacional, como en las jurisdicciones provinciales, se han producido diversos intentos por introducir la problemática de la educación sexual en las escuelas..

La creación del Programa Nacional de Educación Sexual Integral en el año 2006 a través de la ley 26.150 y la elaboración de los lineamientos curriculares básicos en el año 2008, fueron objeto de numerosos debates y negociaciones entre diversos sectores políticos, sociales y religiosos.

El objetivo de esta presentación es analizar la construcción discursiva sobre la sexualidad subyacente en los lineamientos para educación sexual de niños y adolescentes, propuestos por organismos de la Iglesia Católica. Específicamente, intentaremos dar cuenta de una puesta en discurso sobre la sexualidad primordialmente heteronormativa.

Para realizar este análisis, tomaremos como referencia a documentos que sintetizan el posicionamiento de la Iglesia Católica en el debate sobre el Programa Nacional de Educación Sexual Integral, así como materiales de lectura para docentes y padres.

Esta presentación es producto de algunos avances realizados en la elaboración de la tesis de Licenciatura en Antropología en la Facultad de Humanidades y Artes (UNR), acerca de la implementación de educación sexual en colegios católicos.

#### **Palabras clave**

ESI- Sexualidad- Iglesia Católica

#### **Introducción**

A partir de las últimas décadas del siglo XX la introducción formal de educación sexual en establecimientos educativos públicos y privados se ha convertido en una problemática intensamente debatida, en particular en relación a la sanción e implementación de la ley de Educación Sexual Integral.

En dicho debate, según Weinerman, Chami y Di Virgilio (2008), confluyen temáticas muy significativas, correlacionadas con cambios notorios que se han producido en los últimos tiempos: la redefinición de los valores asociados a la sexualidad, la definición de los agentes responsables de llevar

adelante la educación sexual de niños y adolescentes y los debates referidos a la ciudadanía y los derechos individuales (Weinerman, Di Virgilio y Chami, 2008:18).

El objetivo de esta presentación es analizar la construcción discursiva sobre la sexualidad subyacente en los lineamientos para educación sexual de niños y adolescentes, propuestos por organismos de la Iglesia Católica. Específicamente, intentaremos dar cuenta de una puesta en discurso sobre la sexualidad primordialmente heteronormativa.

Para realizar este análisis, tomaremos como referencia a documentos que sintetizan el posicionamiento de la Iglesia Católica en el debate sobre el Programa Nacional de Educación Sexual Integral, así como materiales de lectura para docentes y padres.

Esta presentación es producto de algunos avances realizados en la elaboración de la tesis de Licenciatura en Antropología en la Facultad de Humanidades y Artes (UNR), acerca de la implementación de educación sexual en colegios católicos.

### **“Hombre y mujer los creó...”**

En los debates sobre la sanción de la ley, la Iglesia Católica se declaraba en defensa de ciertos principios fundamentales acerca de lo que se entendía por sexualidad en general y la sexualidad adolescente en particular

Una primera referencia necesaria es el “Catecismo de la Iglesia Católica” (1993) el cual plantea que la sexualidad humana tiene como punto de partida la diferencia y complementariedad entre el hombre y la mujer dada desde el momento mismo de la creación.

Dios creó el hombre a imagen suya... hombre y mujer los creó (Génesis 1, 8. en CIC, 1993: 578).

Desde esta perspectiva, la sexualidad comprende tanto aspectos biológicos como morales y espirituales de la personalidad del hombre y la mujer. Dos dimensiones especialmente involucradas son la afectividad y la

procreación. Tiene como fundamento heteronormativo la diferencia física entre varones y mujeres, la cual presupone un desarrollo psíquico y social esperable y “normal”.

La sexualidad abraza todos los aspectos de la personalidad humana, en la unidad de su cuerpo y de su alma. Conciernen particularmente a la afectividad, la capacidad de amar y de procrear y, de manera más general, a la aptitud para establecer vínculos de comunión con otro.

Corresponde a cada uno, hombre y mujer, reconocer su identidad sexual. La diferencia y complementariedad físicas, morales y espirituales, están orientadas a los bienes del matrimonio y al desarrollo de la vida familiar (CIC 1993:578).

Del reconocimiento y aceptación de la diferencia y complementariedad entre sexos y de la orientación natural de la sexualidad al matrimonio, depende la armonía no solo de los grupos familiares, sino también de toda la sociedad.

La armonía de la pareja humana y de la sociedad depende en parte de la manera en que son vividas entre los sexos la complementariedad, la necesidad y el apoyo mutuos (CIC 1993: 578).

En este mismo sentido la encíclica “*Humanae Vitae*” (1968) dada a conocer durante el papado de Pablo VI da cuenta de la importancia social atribuida al matrimonio.

El matrimonio no es, por tanto, efecto de la casualidad o producto de la evolución de fuerzas naturales inconscientes; es una sabia institución del creador para realizar en la humanidad su designio de amor. Los esposos, mediante su recíproca donación personal, propia y exclusiva de ellos, tienden a la comunión de sus seres en orden a un mutuo perfeccionamiento personal, para colaborar con Dios en la generación de nuevas vidas (*Humanae Vitae* 1968).

En función de este principio, la encíclica asocia necesariamente a la sexualidad con el matrimonio y la procreación. Esto significa que las prácticas sexuales tienen como finalidad primordial la procreación en el marco de la institución matrimonial.

Ahora bien, a partir de estos postulados la Encíclica discute sobre los modos lícitos de regular la natalidad, teniendo en cuenta el crecimiento demográfico experimentado, las exigencias en el campo económico y

educativo, las condiciones de trabajo y vivienda, etcétera. Así pues se plantea la siguiente pregunta:

¿no se podría admitir que la intención de una fecundidad menos exuberante, pero más racional, transformase la intervención materialmente esterilizadora en un control lícito y prudente de los nacimientos? (Humanae Vitae 1968).

De acuerdo con lo dicho anteriormente, la doctrina sobre el matrimonio que propone el Magisterio de la Iglesia declara inseparables dos aspectos del acto conyugal: la unión y la procreación. Esto significa que únicamente es lícita la regulación de la natalidad siguiendo las “leyes y ritmos naturales de fecundidad que por sí mismos separan los nacimientos” (Humanae Vitae, 1968). Tales leyes responden a un “orden establecido por Dios” al cual el hombre debe ajustarse.

(...) al igual que el hombre no tiene un dominio limitado sobre su cuerpo en general, del mismo modo tampoco lo tiene, con más razón, sobre las facultades generadoras en cuanto tales, en virtud de su ordenación intrínseca a originar la vida, de la que Dios es un principio generador (Humanae Vitae 1968).

De ahí que la encíclica considere como único medio lícito para el control de la natalidad el seguimiento de los ciclos periódicos de fecundidad.

(...) la iglesia es la primera en elogiar y en recomendar la intervención de la inteligencia en una obra que tan de cerca asocia la (criatura) racional a su Creador, pero afirma que esto debe hacerse respetando el orden establecido por Dios.

Por consiguiente, si para espaciar los nacimientos existen serios motivos, derivados de las condiciones físicas o psicológicas de los cónyuges, o de circunstancias exteriores, la Iglesia enseña que entonces es lícito tener en cuenta los ritmos naturales inmanentes a las funciones generadoras para usar del matrimonio solo en períodos infecundos y así regular la natalidad sin ofender los principios morales que acabamos de recordar (Humanae Vitae 1968).

Cualquier método que evite la concepción en forma “artificial” es considerado malo y contrario a la moral natural, independientemente de las causas que se esgriman para hacer uso de ellos. Todo acto humano que lo contravenga es antinatural, desordenado y deshonesto. El hombre por tanto

debe desarrollar su voluntad de acuerdo con esos principios que se consideran trascendentes.

En verdad, si es lícito alguna vez tolerar un mal moral menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande (17), no es lícito, ni aún por razones gravísimas hacer el mal para conseguir el bien (18), es decir, hacer objeto de un acto positivo de voluntad lo que es intrínsecamente desordenado y por lo mismo indigno de la persona humana, aunque con ello se quisiese salvaguardar o promover el bien individual familiar o social. Es por tanto un error pensar que un acto conyugal, hecho voluntariamente infecundo, y por eso intrínsecamente deshonesto, pueda ser coonestado por el conjunto de una vida conyugal fecunda (*Humanae Vitae* 1968).

La Encíclica apela a argumentaciones de diversa índole en contra de los métodos artificiales para el control de la natalidad. Primero, plantea que facilitarían las transgresiones a ese orden moral natural, en particular de parte de los jóvenes.

No se necesita mucha experiencia para conocer la debilidad humana y para comprender que los hombres, especialmente los jóvenes, tan vulnerables en este punto tienen necesidad de aliento para ser fieles a la ley moral”(*Humanae Vitae*, 1968).

A su vez se estima que los métodos artificiales pueden llevar al hombre a perder el “respeto a la mujer”.

Podría también temerse que el hombre, habituándose al uso de las prácticas anticonceptivas, acabase por perder el respeto a la mujer y, sin preocuparse más de su equilibrio físico y psicológico, llegase a considerarla como un simple instrumento de goce egoístico y no como a compañera respetada y amada (*Humanae Vitae* 1968).

Estos dos últimos pasajes dan cuenta de la forma en que en el texto de la encíclica se iguala a “jóvenes” y “mujeres” a partir de la caracterizarlos a ambos como seres “vulnerables” y “débiles moralmente”.

Por último, rechaza los métodos anticonceptivos artificiales argumentando que su uso permitiría las autoridades públicas inmiscuirse en la intimidad conyugal, ámbito privado e inviolable de según las leyes divinas. De ahí que se determine que el funcionamiento natural del organismo humano es el límite infranqueable para la intervención del hombre.

(...) se deben reconocer necesariamente unos límites infranqueables a la posibilidad de dominio del hombre sobre su propio cuerpo y sus funciones; límites que ningún hombre, privado o revestido de autoridad, es lícito quebrantar. Y tales límites no pueden ser determinados sino por el respeto a la integridad del organismo humano y de sus funciones (...) (Humanæ Vitæ 1968).

Estos principios se consideran como la expresión de una “ley moral, natural y evangélica” de la cual la iglesia es depositaria e intérprete. De este modo, es posible la realización de los “auténticos valores humanos” y la “instauración de una civilización verdaderamente humana”. Es decir, una determinada forma de sexualidad es considerada expresión de una ley natural que posibilita el “verdadero bien de toda la humanidad”.

De acuerdo con lo dicho con anterioridad, los jóvenes son considerados “vulnerables” y necesitados de “aliento” para el cumplimiento de la ley moral, en particular en relación a la sexualidad. Se plantea entonces como una preocupación brindar a jóvenes y niños una educación sexual acorde con una formación cristiana integral.

Así, la Sagrada Congregación para la Educación Católica dependiente del Vaticano elabora en 1988 las “Orientaciones Educativas para el Amor Humano” (OEAH). En este documento se presentan orientaciones básicas, según principios doctrinales y normas morales básicas, para ser adaptadas a las necesidades de cada iglesia local.

El punto de partida es la concepción cristiana de sexualidad y de la corporeidad. En el mismo sentido que lo expresado por el “Catecismo de la Iglesia Católica”, en el documento se afirma que el cuerpo sexuado supone distinción, y esa distinción supone reciprocidad y complementariedad ente el hombre y la mujer. Su fin último o “vocación ética” es la unión entre los pares opuestos, orientada a la fecundidad, en el marco de la institución matrimonial.

A su vez, se considera que esa diferencia es producto de un acto de creación y que participa de un orden trascendente.

(...) La persona humana, por su íntima naturaleza, exige una relación de alteridad que implica una reciprocidad de amor. (24) Los sexos son complementarios: iguales y distintos al mismo tiempo; no idénticos, pero sí iguales en dignidad



personal; son semejantes para entenderse, diferentes para completarse recíprocamente.

26. El hombre y la mujer constituyen dos modos de realizar, por parte de la criatura humana, una determinada participación del ser divino: han sido creados «a imagen y semejanza de Dios» y llenan esa vocación no sólo como personas individuales sino asociados en pareja, como comunidad de amor. (25) Orientados a la unión y a la fecundidad, el marido y la esposa participan del amor creador de Dios, viviendo a través del otro la comunión con Él. (26) (OEAH 1988).

De acuerdo con este documento, la educación sexual cristiana debe proponerse favorecer el desarrollo psicológico y la plenitud espiritual de los jóvenes y adolescentes, integrando aspectos “biológicos, psico-afectivos, sociales y espirituales de su personalidad” (OEAH, 1988). Esto exige “formar” a los creyentes para que logren “dominarse a sí mismos” y así alcanzar una completa madurez. En el transcurso de ese proceso se supera el “instinto primitivo” mediante una progresiva “educación de los sentimientos”.

Una verdadera «formación», no se limita a informar la inteligencia, sino que presta particular atención a la educación de la voluntad, de los sentimientos y de las emociones. En efecto, para tender a la madurez de la vida afectivo sexual, es necesario el dominio de sí, el cual presupone virtudes como el pudor, la templanza, el respeto propio y ajeno y la apertura al prójimo (OEAH 1988).

De acuerdo con lo dicho en este documento, las dificultades para alcanzar la madurez anhelada radican en el peso ejercido por el pecado en la vida de los individuos. Fuente de desorden, los impulsa a desarrollar una sexualidad contraria a la “ley de Cristo”. A esto se le suma la influencia negativa ejercida por los medios de comunicación, las leyes estatales, las estructuras estatales o la vida en las grandes ciudades.

A partir de esto, una de las nociones principales asociadas a la sexualidad es “pudor”. Se lo define como una forma de alcanzar el “verdadero amor” y la “dignidad humana”, en tanto que al inculcarlo se puede refrenar los instintos y desarrollar una correcta madurez afectivo-sexual en los jóvenes y niños.

El pudor, elemento fundamental de la personalidad se puede considerar -en el plano educativo- como la conciencia vigilante en defensa de la dignidad del hombre y del amor auténtico. Tiende a reaccionar ante ciertas actitudes y a frenar comportamientos que ensombrecen la dignidad de la persona. Es un medio necesario eficaz para dominar los instintos, hace florecer el amor verdadero e

integrar la vida afectivo sexual- en el marco armonioso de la persona (OEAH 1988).

A su vez la virginidad y la castidad son consideradas formas para alcanzar el “amor a los otros y a Dios” a partir de la renuncia al “amor conyugal”.

La virginidad es vocación al amor: hace que el corazón esté más libre para amar a Dios. (31) Exento de los deberes propios del amor conyugal, el corazón virgen puede sentirse, por tanto, más disponible para el amor gratuito a hacia los hermanos (OEAH 1988).

Existen dos “problemas” o “desviaciones” que se le presentan a la educación sexual cristiana que obstaculizan el proceso de maduración, en particular la homosexualidad. Se considera que debe ser especialmente atendida por los responsables de la educación.

(...) La homosexualidad que impide a la persona el llegar a su madurez sexual, tanto desde el punto de vista individual como interpersonal, es un problema que debe ser asumido por el sujeto y el educador, cuando se presente el caso, con toda objetividad (OEAH 1988).

Para resolver esta desviación de la heteronormatividad se proponen diferentes alternativas a partir de la identificación de las causas. Aparece identificada como una patología que requiere una atención médica y psicológica normalizadora.

Individuadas y comprendidas las causas, la familia y el educador ofrecerán una ayuda eficaz al proceso de crecimiento integral: acogiendo con comprensión; creando un clima de confianza; animando a la liberación y progreso en el dominio de sí; promoviendo un auténtico esfuerzo moral de conversión hacia el amor de Dios y del prójimo; sugiriendo –si fuera necesario- la asistencia médico-psicológica de una persona atenta y respetuosa las enseñanzas de la Iglesia (OEAH 1988).

Otro de los tópicos trabajados en este documento es el de los agentes responsables de la educación sexual. En primer término, se afirma que la educación de la sexualidad de los niños y jóvenes debe tener lugar principalmente en el ámbito privado. Efectivamente, se define a la familia aparece como el principal agente responsable y la declara como la principal

instancia para la interiorización por los jóvenes y niños de los comportamientos y valores esperados.

50. Para brindar a los hijos orientaciones eficaces necesarias para resolver los problemas del momento, antes de dar conocimientos teóricos, sean los adultos ejemplo con el propio comportamiento. Los padres cristianos deben tener conciencia de que ese ejemplo constituye la aportación más válida a la educación de sus hijos. Éstos, a su vez, podrán adquirir la certeza de que el ideal cristiano es una realidad vivida en el seno de su propia familia (OEAH 1988).

La escuela, de acuerdo con estos principios doctrinarios, cumple la función secundaria “asistir y completar” la educación sexual impartida por los padres. Como tal una de sus metas primordiales es generar condiciones que favorezcan la “maduración afectiva del alumno”.

La educación sexual no se reduce a simple materia de enseñanza o a sólo conocimientos teóricos; no consiste en un programa a desarrollar progresivamente, sino que tiene un objetivo específico: la maduración afectiva del alumno, el hacerlo llegar a ser dueño de sí y el formarlo para el recto comportamiento en las relaciones sociales (OEAH 1988).

Se exige así que los docentes encargados estén especialmente capacitados en distintos aspectos de su personalidad, y no solo en cuanto a la posesión “conocimientos científicos” específicos. En particular se trata de integrar una visión de la sexualidad acorde a los principios doctrinarios expuestos.

Una exacta y completa visión del significado y del valor de la sexualidad y una serena integración de la misma en su personalidad son indispensables a los educadores para una constructiva acción educativa. Su capacitación no es tanto fruto de conocimientos teóricos como resultado de su madurez afectiva, lo cual no dispensa de la adquisición de conocimientos científicos adaptados a su tarea educativa, particularmente ardua en nuestros días (OEAH 1988).

La educación sexual impartida debe contar con un “material didáctico apropiado”, diseñado fundamentalmente según los principios doctrinarios ya expuestos y el grado de desarrollo afectivo psíquico de los niños y jóvenes. La inquietud es evitar generar “efectos nocivos” en los alumnos (como sí lo hacen otro tipo de materiales).



Ciertos textos escolares sobre la sexualidad, por su carácter naturalista, resultan nocivos al niño y al adolescente. Aún más nocivo es el material gráfico y audiovisual, cuando presenta crudamente realidades sexuales para las que el alumno no está preparado y así le proporcionan impresiones traumáticas o suscita en él malsanas curiosidades que lo inducen al mal (OEAH 1988).

Quedan otros dos sectores que pueden involucrarse en educación sexual: la comunidad eclesial y la sociedad civil. A la primera se le atribuye un rol específico por intermedio de la catequesis...

50. La catequesis está llamada a ser terreno fecundo para la renovación de toda la comunidad eclesial. Por tanto, para llevar a los fieles a la madurez de la fe, aquélla debe ilustrar los valores positivos de la sexualidad integrándolos con los de la virginidad y el matrimonio, a la luz del misterio de Cristo y de la Iglesia" (OEAH 1988).

Por su parte, a la sociedad civil corresponde una labor de vigilancia para asegurar la formación de jóvenes y niños de acuerdo con determinados principios y valores. Su ámbito de acción primordial es la escuela. Pero, en tanto que los padres son los principales agentes responsables de la educación, toda acción debe realizarse con la adhesión de estos.

Será, por tanto, deber de la sociedad civil, en cuanto se trata del bien común,(46) vigilar con el fin de que se asegure un sano ambiente físico y moral en las escuelas y se promuevan las condiciones que respondan a la positiva petición de los padres o cuenten con su libre adhesión (OEAH, 1988).

En síntesis, según la educación de la sexualidad de los niños y jóvenes es responsabilidad primordial de los padres y en forma subsidiaria de las escuelas, siempre y cuando se adecue a determinados lineamientos. Así pues, se orienta básicamente a lograr una "maduración afectivo- sexual normal".

La sexualidad "normal" queda asociada con el "amor" y opuesta a la "satisfacción individual de los instintos". De acuerdo con esto la unión sexual solamente resulta lícita si se da dentro del matrimonio y si está orientada a la reproducción. A su vez, presupone una noción de cuerpo sexuado (hombre o mujer) que conlleva roles fijos en un orden considerado natural, lo cual se opone a cualquier concepción de género.

### **La Conferencia Episcopal Argentina y la educación de la sexualidad**

En el “Programa Nacional de Educación Sexual Integral” creado en 2006 se estableció que todos los alumnos de establecimientos educativos del país, de gestión pública o privada, laicos o confesionales, tenían el derecho a recibir educación sexual integral. En el proceso de discusión previo, obispos, organizaciones laicas católicas y legisladores opositores, cuestionaron diversos aspectos del proyecto.

En el documento “La Educación de la Sexualidad en las Escuelas”, emitido por la Comisión para la Educación Católica de la Conferencia Episcopal Argentina (asamblea de obispos de la República Argentina) en enero de 2006, se definían los lineamientos básicos considerados necesarios para un proyecto de ley en esta materia. Mediante esta declaración se sintetizaba su posicionamiento en relación a la temática.

El punto de partida era una definición de sexualidad en consonancia con los principios antes expuestos. Entendida como un “componente básico de la personalidad”, se la consideraba un elemento clave en el proceso de socialización que tenía como punto de partida la diferencia y complementariedad entre hombre y mujer.

En la sexualidad radican las notas características que constituyen a las personas como varones y mujeres, tanto en el plano biológico, como en el psicológico, cultural y moral. Es el eje de su evolución individual y de su inserción en la sociedad. ‘Los sexos son complementarios: iguales y distintos al mismo tiempo; no idénticos, pero sí iguales en dignidad personal; son semejantes para entenderse, diferentes para complementarse recíprocamente (CEA 2006).

En coincidencia con las líneas pastorales expuestas con anterioridad, la sexualidad aparece asociada al amor y la fecundidad como sus dos significados básicos. Desde esta perspectiva, según dice Luchtenberg (2009), el cuerpo tiene como “función sexual”, procrear, “comunicar el amor” y “donarse a otros” (en tanto don de Dios). Nunca se lo asocia al “deseo” o al “placer”, marcando así una oposición entre “cuerpo” y “placer”.

En este contexto, antes que hablar de “educación sexual” se habla de “educación de la sexualidad”. A su vez, la “educación de la sexualidad” es

entendida como una “Educación para el Amor”. Y en consecuencia, todo marco legal que la reglamente debe guiarse por algunos “principios éticos fundamentales” que se creen consecuencia necesaria de la “ley natural”.

(...) consideramos indispensable un marco legal que promueva una verdadera cultura del discernimiento y la responsabilidad en el ejercicio de la sexualidad y la comunicación de la vida; que la respete desde su concepción y que excluya en absoluto el crimen del aborto; que de ninguna manera favorezca o consolide situaciones de injusticia social con la promoción de actitudes antinatalistas; que promueva en nuestro país la cultura de la vida y que reconozca el insustituible e inalienable derecho y el deber de los padres a la educación moral de sus hijos (CEA 2006).

Una cuestión central en este documento es a quien se considera principal responsable de la educación sexual de niños y adolescentes. Así se expresa claramente que a familia es la principal responsable, en tanto que la función del estado es subsidiaria.

La educación corresponde, especialmente a la familia, que es la escuela del más rico humanismo. Este derecho indelegable e irremplazable de la familia encuentra ayuda en el Estado que, cumpliendo su función subsidiaria (3), ofrece el servicio educativo a todos los ciudadanos. Aun reconociendo las dificultades que hoy puedan atravesar, los padres y quienes cumplen esa función, nunca pierden el derecho de educar a los hijos de un vínculo afectivo y cercano (CEA 2006).

Ratificando la idea de “subsidiariedad”, cuestionaban a la nueva normativa porque entendían que atentaba contra los “derechos naturales de los padres” de educar a sus hijos de acuerdo a sus convicciones en establecimientos educativos de su elección y de intervenir en los contenidos dados.

Por ejemplo, una solicitada de la Pontificia Universidad Católica Argentina de noviembre de 2005 denunciaba el proyecto de ley para la creación de un Programa Nacional de Educación Sexual aduciendo que era una violación a los derechos naturales de los padres.

La “educación sexual” es un derecho y deber de los padres. Ellos son los primeros educadores de sus hijos. El ámbito privilegiado de la educación es el ámbito íntimo del hogar. Los padres tienen derecho a delegar la educación en los establecimientos educativos que sean depositarios de su confianza. Las escuelas

sólo subsidiariamente pueden educar en la sexualidad a los niños y bajo el control de los padres (Documentos AICA 2005a).

En el mismo sentido, la Asociación Argentina de Abogados Católicos se expidió de la siguiente forma:

Tampoco este proyecto contempla siquiera el derecho de los padres de que no se de en absoluto ninguna forma de educación sexual, inmiscuyéndose indebidamente en el orden natural familiar, que abiertamente es substituido por el Estado, del cual se dice en el informe de la comisión que “tiene una función irrenunciable e indelegable de fijar políticas educativas y dentro de ellas, consideramos que los alumnos tienen derecho a recibir educación sexual vinculado a una salud reproductiva y procreación responsable en el marco del respeto por los derechos humanos en las relaciones privadas” (Documentos AICA 2005b).

Es posible suponer que parte de la controversia acerca de la ley radicaba en que, mientras la doctrina católica establecía que portadores de derechos en materia de educación sexual eran los padres, la normativa contemplaba el derecho de los niños y adolescentes independientemente de la voluntad de los padres.

Por otra parte, el cuestionamiento a la aprobación de la ley de Educación Sexual Integral implicaba una preocupación por el avance del estado en el ámbito privado de la familia, por un lado, y en el ámbito de la educación confesional. No obstante el texto final de la ley daba cuenta de cierto margen de negociación. Así, en el artículo 5, se contemplaba que cada establecimiento educativo podía adaptar los contenidos comunes a su realidad institucional. Esquivel (2010) dice que este apartado coincide con reivindicaciones de la jerarquía eclesiástica y de legisladores afines. Al no precisar cómo se monitorearía la adaptación, permitía que las autoridades de los colegios confesionales pudieran confeccionar contenidos según sus propios valores, generando así un acceso diferencial a los contenidos comunes en los distintos tipos de establecimientos educativos.

En relación a esto, podemos dar cuenta de otro punto de conflicto respecto de la ley: los contenidos mínimos obligatorios y en consecuencia el modo de entender la sexualidad (independientemente que se tratara de

colegios laicos o confesionales). Refiriéndose a esta cuestión, Monseñor Jorge Luís Lona, obispo de San Luís expresaba lo siguiente:

El carácter obligatorio de la ley, ¿significa que obligatoriamente se enseñará aquello como única alternativa? Se acepta que cada comunidad educativa pueda adaptar las propuestas a su realidad sociocultural, en el marco del respeto a su ideario institucional y a las convicciones de sus miembros. Pero esto tiene aplicación solamente a colegios de gestión privada. ¿Y qué sucederá en la gran mayoría de colegios de gestión estatal? Esos padres deberían tener derecho, también, a elegir que educación prefieren en un tema tan decisivo para la vida y el futuro de sus hijos (Documentos AICA 2006).

En enero de 2007, pocos meses después de la sanción de la ley 26.150 que creaba el “Programa Nacional de Educación Sexual Integral” y antes de darse a conocer los lineamientos curriculares, la Conferencia Episcopal Argentina publicó el libro “Educación para el Amor. Plan General y Cartillas”.

Destinado a docentes, directivos, padres y madres, contiene pautas para la implementación de un plan de enseñanza en educación sexual desde los seis hasta los diecisiete años de edad, y cartillas con los contenidos básicos para docentes, directivos y padres. El libro pretendía dar las pautas comunes para la adaptación curricular y la capacitación docente en el marco de la nueva normativa, en sintonía con principios que se entienden esenciales y verdaderos acerca de la sexualidad.

Pretendemos que los adultos, (padres, directivos y docentes) puedan contar con orientaciones comunes, cuya coherencia evite confusiones al momento de transmitir mensajes a los niños, niñas y adolescentes y a la vez procure acercar a todos al Magisterio de la Iglesia que “ha considerado siempre al hombre como uno en cuerpo y alma, en el cual espíritu y materia se compenetran, adquiriendo ambos, precisamente así, una nueva nobleza” (CEA 2007:5-6).

Para la concreción del plan presentado, el libro propone crear de “espacios curriculares específicos”, anuales o cuatrimestrales con actividades de cierre (talleres, exposiciones, redacción de informes). El proyecto de enseñanza, a su vez, se concibe desde una “lógica espiralada”, presentando los núcleos según una complejidad creciente y considerando los “grados de madurez” de los alumnos.

Una de las premisas principales, en concordancia con documentos emitidos con anterioridad, es la subsidiariedad de la escuela frente a los padres en materia educativa.

Son los padres quienes tienen el derecho y el deber de la educación de los hijos, por tanto, también de orientarlos sexualmente, conforme a su concepción de vida, ajustada a la ley de Dios y al orden de la misma naturaleza humana. La escuela deberá colaborar con la obra de los padres, perfeccionándola en lo que sea necesario (CEA 2007: 9-10).

A pesar de considerarse que la educación de niños y adolescentes se realiza preferentemente en el ámbito privado familiar, se recomienda la creación de espacios no obligatorios de capacitación para padres (o quienes estén a cargo) respecto de los lineamientos fundamentales del plan propuesto. En forma complementaria, los docentes deben ser capacitados en forma permanente y obligatoria. Con este fin se sugiere que las instituciones educativas organicen equipos coordinadores integrados por docentes capacitados, padres y responsables de la enseñanza religiosa para elaborar un plan institucional particular.

Hay una verdad por transmitir y muchas personas por capacitar (CEA 2007: 17).

En ocasión de la aprobación de los “Lineamientos Curriculares para la Educación Sexual Integral”, la Comisión Episcopal de Educación Católica de la Conferencia Episcopal Argentina emitió una declaración en la que expresaba una serie de objeciones a los contenidos mínimos aprobados. Criticaban varios aspectos: el carácter obligatorio porque llevaba a minimizar el papel de la familia y el margen de decisión de los establecimientos educativos católicos; la noción de sexualidad subyacente por no centrarse en virtudes y valores morales; los métodos propuestos para evitar el contagio de enfermedades de transmisión sexual; y el derecho atribuido a los niños y adolescentes a acceder

a métodos anticonceptivos en detrimento del derecho de patria potestad de los padres<sup>71</sup>.

Además, otro de los contenidos más controversiales contemplados por la ley fue la introducción de la perspectiva de género. En los lineamientos curriculares para la ley 26.150 (2008) se plantea el objetivo de "asegurar condiciones de igualdad, respetando las diferencias entre las personas, sin admitir discriminación de género ni de ningún otro tipo". En varios documentos se manifiesta el rechazo de la Iglesia Católica hacia el enfoque de género.

En este sentido resulta muy clara la posición de Monseñor Héctor Aguer quien expresaba lo siguiente respecto de los contenidos propuestos para educación sexual y de la concepción de sexualidad que subyace.

Pensemos en otra materia, como Educación Sexual. Sobre este tema ha habido y sigue habiendo mucha discusión, pero me pregunto si los padres de familia saben qué es lo que se trasmite a sus chicos en la escuela; tendrían que informarse e interesarse seriamente sobre todo porque en esta área se ha impuesto, casi de un modo indiscutible, la ideología de género.

Según esta perspectiva, la sexualidad no se inscribe en la naturaleza de la persona, no es una realidad biológica, psicológica, afectiva y espiritual, sino una construcción histórica y socio-cultural. Se es varón o mujer no porque uno haya nacido varón o mujer, sino porque lo hace tal la cultura, que modela el género de las personas. Se propone una escisión entre sexo y género, de modo que se pueda hablar de diversas opciones sexuales; todas serían igualmente válidas".

Es curioso cómo, en nombre de la promoción de la mujer, se denigra la figura femenina; sobre todo no se quiere aceptar su vocación materna, porque la maternidad es vista como una carga, ya que la sexualidad está totalmente separada del matrimonio, la constitución de la familia, el amor permanente, la transmisión de la vida... ¿Qué clase de educación puede fundarse en estos principios? (Documentos AICA, 2009).

### **A modo de cierre**

En todos los documentos que analizamos, la sexualidad adolescente es considerada un problema. Diversos factores contribuyen a "desviarla" del modelo heteronormativo. Por tanto, debe ser cuidadosamente encausada por los padres, en primera instancia, y por la escuela, en forma subsidiaria.

Ahora bien, consideramos que esta preocupación por la sexualidad infantil y adolescente viene como contrapartida de la regulación, y a su vez, de

---

<sup>71</sup> "Ante la Aprobación de los Lineamientos Curriculares para la Educación Sexual Integral". En Documentos AICA. Junio de 2008.

una puesta en discurso sobre la sexualidad propia de la modernidad. Michael Foucault (1995) propone que desde los últimos siglos se ha producido una intensa regulación de la actividad sexual en pos de un beneficio colectivo. Esto presupone una “puesta en discurso” sobre la sexualidad humana en diversos ámbitos institucionales.

Foucault (1995) afirma que la sexualidad es algo sobre lo que:

(...) se debe hablar como de algo que no se tiene, simplemente, que condenar o tolerar, sino que dirigir, que insertar en sistemas de utilidad, regular para el mayor bien de todos, hacer funcionar según un óptimo (Foucault, 1995: 34).

De acuerdo con este planteo el objeto de esta puesta en discurso son las “sexualidades periféricas” que escapan a la monogamia heterosexual. Por ejemplo, la sexualidad infantil y adolescente. Es así que se crean dispositivos institucionales referidos a ellas como parte de los primeros planes de educación sexual.

A partir de esto, consideramos que la “Educación para el Amor” es una forma particular de esa puesta en discurso sobre la sexualidad infantil y adolescente. De acuerdo con lo que hemos visto en los distintos documentos que analizamos, la normativa heterosexual se justifica a partir del relato bíblico de la creación. La heteronormatividad aparece así como un producto natural de la voluntad divina que inscribe en la corporalidad dos únicos modos de ser posibles: los géneros masculino y femenino.

Como plantea Pierre Bourdieu (2000), los géneros como hábitos sexuales son una construcción social que, sin embargo, se naturaliza. Así pues se los consideran como el fundamento de una división arbitraria en la realidad y en el modo en que es representada.

A partir de esto podemos comprender el rechazo a la introducción del enfoque de género en educación sexual, por ejemplo en los dichos antes citados de Monseñor Aguer. Esta disconformidad presupone un rechazo a cualquier enfoque que difiera de un orden que se considera eterna y natural. Respecto a este punto, Luchtenberg (2009) señala que:

Dado que la utilización de la categoría género supone romper con lo que es considerado por el sentido común como natural, la misma resulta amenazante para el pensamiento religioso fundamentalista que tiende a equiparar el orden natural con el divino y el social (Luchtenberg, 2009).

A su vez, de acuerdo con la concepción de sexualidad heteronormativa, todo lo que no se ajusta a ella es una desviación que debe ser corregido y encausado. Judith Butler (2005) dice que el imperativo heterosexual corresponde a una “matriz” que define dos dimensiones mutuamente excluyentes: los sujetos que se identifican con las normas reguladoras y los “seres abyectos” como exterior constitutivo.

De este modo, si bien en los lineamientos de “Educación para el Amor” se considera que la masculinidad y la femineidad están naturalmente inscritas en los cuerpos, la asunción de una identidad sexual exige una actuación repetida y continuada de la normativa, así como del repudio frente a ese exterior amenazante. De ahí que se insista en la necesaria existencia de distintas instancias de control y encauzamiento, en particular para niños y adolescentes. Contribuir a su completa “maduración afectivo-sexual” aparece como el objetivo a cumplir mediante la completa interiorización de la normativa heterosexual. Como dice Butler (2005):

(...) el “sexo” es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo. No es una realidad simple o una condición estática del cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el “sexo” y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas normas (Butler 2005:18).

Los lineamientos de “Educación para el Amor” resultan una modalidad de “puesta en discurso” heteronormativa que apunta legitimar la asimetría entre géneros como parte de un orden divino. En este sentido Bourdieu (2000) afirma que:

La Iglesia, por su parte, habita da por el profundo antifeminismo (...) inculca (o inculcaba) explícitamente una moral profamiliar, enteramente dominada por los valores patriarcales, especialmente por el dogma de la inferioridad natural de las mujeres” (Bourdieu 2000:107).

Para concluir, la Iglesia Católica en Argentina constituye tanto una institución religiosa como un actor político y social que intenta mantener un predominio social que se ha visto erosionado en las últimas décadas (Esquivel,

2010). En este marco, apelando a un secularismo estratégico (Vaggione, 2009), apela a narrativas y argumentaciones legales, médicas y científicas para expresar su rechazo a una normativa que contradice lo establecido por la doctrina en materia de educación y sexualidad.

### Bibliografía

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona. Anagrama.

Butler, Judith (2005). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires. Paidós.

Esquivel, Juan Cruz (2000). "Iglesia Católica, política y sociedad: un estudio de las relaciones entre la elite eclesiástica argentina, el Estado y la sociedad en perspectiva histórica". En Informe final del concurso: Democracia, derechos sociales y equidad. Estado, política y conflictos sociales. Programa Regional de Becas CLACSO Programa Regional de Becas CLACSO, Buenos Aires,

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid. Siglo XXI Editores.

Luchtemberg, Erwin Pablo. "La sexualidad adolescente en debate". En: *Aportes Andinos* No.24. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Programa Andino de Derechos Humanos, abril 2009:11. Disponible en línea: <http://hdl.handle.net/10644/1042>

Vaggione, Juan Marcos (2009). "Sexualidad, religión y política en América Latina". *Diálogos Regionales*. Rio de Janeiro. En: CORREA, Sonia y PARKER, Richard (orgs.) *Sexualidade e Política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*. Rio de Janeiro. Observatório de Sexualidade e Política: 286- 337. Disponible en línea: <http://www.sxpolitics.or/es>

Weinerman, Catalina- DI VIRGILIO, Mercedes y CHAMI, Natalia (2008). *La Educación Sexual y la Escuela*. Buenos Aires. Manantial.

### Documentos

Aguer, Héctor (2009). "En nuestras escuelas no hay religión pero sí ideología". En *Documentos AICA*. Junio de 2009. Disponible en línea: <http://www.aica.org/index2.php?pag=aguer090620>

Conferencia Episcopal Argentina (1993). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Conferencia Episcopal Argentina. España. Edidea Editores.

Conferencia Episcopal Argentina (2007). *Educación para el Amor. Plan General y Cartillas*. Buenos Aires. Conferencia Episcopal Argentina.



Conferencia Episcopal Argentina (2008). "Ante la Aprobación de los Lineamientos Curriculares para la Educación Sexual Integral". En Documentos AICA. Junio de 2008. Disponible en línea: <http://aica.org/index2.php?pag=CEEC080617>

Comisión para la Educación Católica de la Conferencia Episcopal Argentina (2006). "La Educación de la Sexualidad en las Escuelas". Disponible en línea: [http://www.cea.org.ar/07-prensa/la\\_educacion\\_de\\_la\\_sexualidad.htm](http://www.cea.org.ar/07-prensa/la_educacion_de_la_sexualidad.htm)

Corporación de Abogados Católicos (2005). "Comentarios sobre el denominado 'Programa Nacional para la Educación Sexual'". En Documentos AICA. 2005. Disponible en línea: [http://www.aica.org/aica/documentos\\_files/Otros\\_Documentos/Varios/2005\\_11\\_Comentario\\_programa\\_salud\\_sexual.htm](http://www.aica.org/aica/documentos_files/Otros_Documentos/Varios/2005_11_Comentario_programa_salud_sexual.htm)

Ley Nacional Nº 26.150. 2006. Programa Nacional de Educación Sexual Integral. Disponible en línea: <http://portal.educacion.gov.ar/files/2009/12/ley26150.pdf>

Lineamientos Curriculares para la Educación Sexual Integral (2008). Disponible en línea: <http://portal.educacion.gov.ar/files/2009/12/lineamientos-curriculares-ESI.pdf>

Lona, Jorge Luís (2006). "Educación sexual: El proyecto viola el derecho natural de los padres". En Documentos AICA. 26 de Julio de 2006. Disponible en línea: <http://www.aica.org/index2.php?pag=lona060721>

Pontificia Universidad Católica Argentina (2005). "El derecho de los padres ante una posible ley de 'educación sexual'". En Documentos AICA. 2005. Disponible en línea: [http://aica.org/aica/documentos\\_files/Otros\\_Documentos/UCA/2005\\_11\\_27\\_Solicitada\\_UCA\\_EducSexual.htm](http://aica.org/aica/documentos_files/Otros_Documentos/UCA/2005_11_27_Solicitada_UCA_EducSexual.htm)

Sagrada Congregación Para La Educación Católica (1988). Orientaciones Educativas para el Amor Humano. Disponible en línea: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_19831101\\_sexual-education\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19831101_sexual-education_sp.html)

SS PABLO VI (1968). Carta encíclica Humanae Vitae. Disponible en Internet: [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_sp.html)

### **Desde afuera del dispositivo: la asexualidad o el reverso ilegible de la identidad**

**María Eugenia Martí**  
**PUDS – UNR**  
**evgeny20@gmail.com**

#### **Resumen**

El presente texto aborda la disidencia asexual con el objetivo de analizar su potencialidad disruptiva respecto las configuraciones inteligibles de la identidad sexual y como afuera absoluto del dispositivo de sexualidad. Mientras, por un lado, existe la creciente necesidad de pensarla como posición identitaria válida a modo de estrategia de reconocimiento social, por otro lado, también persiste la insistencia de ciertos sectores, como la sexología y la psiquiatría, de singularizar sus contornos y definirla desde el estudio entomológico clasificatorio que permita determinar las causas que comprueben su origen patológico y su anomalía. Es posible también reivindicar esa anomalía y reconocer la potencialidad subversiva respecto de las configuraciones ontológicas permitidas y ver la potencia de su negatividad como un afuera constitutivo que habilita todas y ninguna de las configuraciones posibles.

#### **Palabras Clave**

Asexualidad - Reconocimiento - Dispositivo de sexualidad - Patologización - Deseo

Soy asexual. Esas palabras consiguen idéntica reacción cada vez que se las pronuncia: incredulidad. Como si uno estuviera invitando al otro al reino del absurdo, abriendo las puertas al territorio de lo imposible o confesando que la propia constitución ontológica proviene de la absoluta irrealidad. La experiencia sería similar a ir por la calle, todos los días, afirmando: soy un unicornio. Y la cuestión es justamente la irrealidad, la incapacidad para habitar lo existente, para acceder al reconocimiento. El problema tal vez sea la negación. El prefijo privativo en una autoafirmación. Así, en el verbo originario que designa al ser, hay una ausencia de verbo, en la auto-denominación misma del asexual como sujeto de una privación se instaura el registro del oxímoron, la falta constitutiva, la insuficiencia activa que vuelve al sujeto el

reverso o negativo del agente. Por lo tanto, se trataría de un esfuerzo vano por visibilizar una ausencia.

Como toda forma infrecuente o apenas perceptible del devenir sujeto, la asexualidad produce reacciones que van desde la simple y llana desestimación basada en supuestos erróneos que la reduce a anomalía intrascendente o imposible, hasta las más variadas formas de patologización. Dado que la asexualidad se instaura como negación, resulta consecuentemente más fácil colocarla en otra categoría con prefijo privativo: la inexistencia. Parece aún imposible deshacernos de la omnipresencia del sexo como fatalidad primaria, como condición intrínsecamente universal. La noción de sexo, explica Foucault, fue creada por el dispositivo de sexualidad, y formada a través de diferentes estrategias de poder y permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres. Dicha unidad ficticia funciona no solo como principio causal sino también como sentido omnipresente, significativo único y significado universal (Foucault [1976] 2005: 187).

De esta manera, el sexo no es más que ese punto ideal vuelto necesario por el dispositivo de sexualidad para desempeñar una función importante: es por ese punto imaginario que llamamos sexo por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad, a la totalidad de su cuerpo, a su identidad (Foucault [1976] 2005: 188-189). Hay una inversión histórica fundamental que tener en cuenta, según Foucault:

(...) hemos llegado ahora a pedir nuestra inteligibilidad a lo que durante tantos siglos fue considerado locura, la plenitud de nuestro cuerpo a lo que mucho tiempo fue su estigma y su herida, nuestra identidad a lo que se percibía como oscuro empuje sin nombre. (...) Al crear ese elemento imaginario que es el sexo, el dispositivo de sexualidad suscitó uno de sus más esenciales principios internos de funcionamiento: el deseo del sexo. (...) Constituyó al sexo mismo como deseable. Y esta deseabilidad del sexo nos fija a cada uno de nosotros a la orden de conocerlo, de sacar a la luz su ley y su poder; esa deseabilidad nos hace creer que afirmamos contra poder los derechos de nuestro sexo, cuando en realidad nos ata al dispositivo de sexualidad (...) (Foucault [1976] 2005: 189-191 El subrayado es nuestro).

De este modo, aquellos que se abstienen de la presunción de la necesidad del sexo, del sexo como pulsión primaria, instinto o significativo

universal que responde a la configuración absoluta y originaria del ser, atentan contra los residuos resistentes a la refutación de las nociones esencialistas y biologicistas de la identidad. Los asexuales admiten ser leídos como otra posibilidad radical de resistencia, que va más allá de la reversión estratégica de las prácticas, placeres, usos y posibilidades plásticas somáticas, y pueden ser vistos como sujetos de la negación, del autoexilio del dispositivo, opuestos a la instancia del sexo:

No hay que creer que diciendo sí al sexo se diga que no al poder, se sigue, por el contrario, el hilo del dispositivo general de la sexualidad. Si mediante la inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia, conviene liberarse primero de la instancia del sexo (Foucault [1976] 2005: 191).

Existen construcciones sociales asociadas a las prácticas y usos individuales de los cuerpos: “serás alguien, mientras te atengas a alguna de la configuraciones de la matriz de inteligibilidad: sujeto o abyecto”. Pero no acceder o sostener una práctica regular dentro de las posibilidades del dispositivo de sexualidad, significaría, por lo tanto, no acceder a ninguna configuración hegemónica o alternativa de inteligibilidad, parecería traducirse, entonces, a una carencia de estatus ontológico social. Significaría no ser ni siquiera un abyecto, ni siquiera ininteligible, significaría el afuera absoluto. También es cierto que esa exterioridad se puede instituir como el silencio que hace ruido en el centro del dispositivo regulatorio, ya que la ausencia de prácticas y discursos interrumpe el afán clasificatorio y obstaculiza los mecanismos de control.

La asexualidad, entonces, se convirtió en el nuevo y laico pecado nefando. Desde la muerte de Dios una expresión como *nefas* se volvió fútil e inconsecuente. Para entender la falta gravísima que implicaba para los antiguos abstenerse de seguir la voluntad divina primero habría que entender la necesidad de seguirla. *Fas* refiere a voz o palabra divina, aquel verbo primero que designó para siempre, performativamente, al mundo, significa expresión de voluntad divina convertida en ley, de ahí se convierte en aquello que está

permitido, lo lícito. *Nefas* designaría, por lo tanto, la negación de dicha voluntad de los dioses, la negación del discurso-ley. La asexualidad sería el infans infantis (sujeto que no habla, que no posee palabra) del espectro de las configuraciones de identidad. La palabra ya no proviene de los dioses, pero los discursos en profusión exponencial no dejan de instaurarse en y a través del poder que determina lo que es lícito, lo que permite el acceso a lo humano.

Por eso, la negación de los discursos es el lugar de la asexualidad, porque denuncia continuamente que el sexo no es más que ese ideal imaginario, ese instrumento de las técnicas del biopoder que permiten el acceso regulatorio a la vida de los cuerpos y de la especie, construido como instancia obligatoria de la vida que nos define, cifra ontológica universal (Foucault [1976] 2005:175-191). Sin embargo, los asexuales desmienten la percepción del sexo como instancia irrefutable y fundamental de la existencia. Es por este motivo que producen extrañamiento y son invisibilizados continuamente, aún dentro de los discursos que no son específicamente heteronormativos, porque la ausencia de sexo en la vida de los individuos es adjudicada a diversas formas de una supuesta “represión”, explicada a partir de difusas razones patológicas o entendida simplemente como una desviación más de las normas sociales. Lo que coloca a los asexuales, nuevamente, en el afuera de la inteligibilidad.

Sin embargo, esta existencia a la intemperie nunca es realmente absoluta, porque no existen configuraciones que escapen a los mecanismos del poder ni que puedan, completamente, escapar a las operaciones del dispositivo de sexualidad. El asexual que quiera adquirir tal identidad en sociedad, necesita de una continua afirmación y explicación, de una continua puesta en discurso que no loga evadir el sexo, ya que se vuelve indispensable el pronunciarlo, incluso, para negarlo. No obstante, es en lo inverosímil de la negación donde la asexualidad parece constituir un límite difuso e ininteligible en las posibilidades de configuración de lo humano, porque entorpece o anula totalmente la imperiosidad, obligatoriedad y inevitabilidad del sexo. Esto le otorga un sustrato potencialmente disruptivo y subversivo.

Los sujetos asexuales entonces se instauran como excedente de las configuraciones de usos y prácticas posibles diseñadas para los cuerpos, reivindican la posibilidad del autoexilio de los intercambios sexuales de cualquier tipo, y, a nivel de los diseños estratégicos políticos de identidad, pueden carecer de la sigla “A” en la genealogía de las siglas, pero empiezan a salir del ostracismo en el que la negatividad de su identidad los colocaba. En las marchas del orgullo de New York y Los Ángeles, este año desfilaron contingentes de asexuales para decir que no solo es posible encontrarlos en el eterno espacio del *et cetera*, que significa: “y todo lo demás”, o sea, lo que está de más, lo que sobra, el excedente silenciado.

Dos estrategias se tornan indispensables a la hora de romper el vacío desde el cual se habita la asexualidad: salir del silencio imperante y contrarrestar los efectos de la literatura que sí circula sobre la materialidad y realidad de los asexuales ya que esta opera, generalmente, en su detrimento. Los estudios que han abordado la asexualidad provienen de la sexología, la psiquiatría u otras perversiones del poder biomédico y abundan en taxonomías cuyos indicadores y criterios clasificatorios apuntan a la patologización abierta o encubierta del asexual.

Así, Bogaert (2004) analiza datos preexistentes extraídos de relevamientos sobre la población sexual en el Reino Unido para cuantificar las posibilidades de existencia asexual en un 1%, y decepcionarse con los resultados de sus análisis, ya que la heterogeneidad de los datos no le aporta suficiente material como para que los factores predictivos de asexualidad lleven a una causa única de la misma. La manera de resolverlo, ya que la impronta patologizante no le permite otra opción, es alegar posibles causas múltiples como un inadecuado desarrollo en la adolescencia, la sobre internalización de roles de género en el caso de las mujeres o condiciones genéticas prenatales.

Los estudios de caracterización y clasificación de la sexología no abandonan esta impronta ya que no pueden separarse de la idea de que existe una media “normal” de deseo sexual. Así, Prause y Graham (2007) realizan un estudio a partir de encuestas, estudios de grupo y otros recursos de la entomología para clasificar a los sujetos asexuales. Todo su análisis de las



auto-definiciones de los sujetos solo las lleva a concluir que resulta necesario realizar tests fisiológicos y psicofisiológicos para medir los factores causales que puedan afectar los sentimientos de deseo sexual. Les resulta imposible desligarse de la creencia en un supuesto funcionamiento “normal” de la sexualidad, normalidad de la cual los asexuales extraen su diferencia específica. Así, proponen que, si bien los mecanismos fisiológicos no parecen poder explicar completamente la asexualidad, podrían ofrecer a los individuos asexuales legitimidad y un marco conceptual para sus sentimientos, lo cual reduciría el alcance que permite a otro culparlos por su identidad (2007: 354).

De la misma manera, Hamilton y Strizhakova (2004) parten del presupuesto según el cual las relaciones sexuales consideradas “sanas” son vitales para el desarrollo de los individuos, su autoestima, y su bienestar personal, psicológico y social. No obstante, alegan los autores, esas relaciones fueron mucho tiempo sinónimo de heterosexualidad, y a pesar de las nuevas concepciones, las relaciones homosexuales siguen teñidas de un estigma social muy fuerte (*sic*). Por lo tanto, proponen una hipótesis según la cual la asexualidad es consecuencia de un conflicto interno entre el sistema de creencias y varias etapas de desarrollo de la sexualidad. Así, se sugiere que para evitar el estigma social que padecen otros sujetos no normativos los individuos se autoidentifican como asexuales para no confesar la verdadera orientación o porque el miedo al estigma les impide alcanzarla. Vemos así, que la asexualidad no solo es entendida como una deficiencia de desarrollo de la sexualidad, sino que además se ignora el estigma que comporta por sí misma, y se la piensa como refugio ante el miedo a un estigma más reconocible y más fácil de concebir que la realidad de la identidad asexual.

Por este motivo, empiezan a surgir comunidades *on line* que tratan de difundir información y poner en existencia discursiva las contingencias y variables que permitirían pensar a los asexuales, removerlos del espacio de silencio e invisibilidad para construir vías de acceso a la inteligibilidad que no estén teñidas de caracterizaciones patologizantes. Desde su virtualidad, sitios como AVEN (*Asexual Visibility and Education Network*), apelan a estrategias que permitan “decir” a los asexuales, que permitan dotarlos de identidades

reconocibles. Dado que los términos que permiten ser reconocidos como humanos son articulables socialmente, todos nos constituimos como seres sociales viables a través de la experiencia del reconocimiento, que no es más que la sede del poder mediante la cual se produce lo humano de forma diferencial (Butler [2004] 2006: 14-15). Por lo tanto, pensar, como se hace desde AVEN, la asexualidad como una orientación sexual que otorga una identidad definida, constituiría una forma de esencialismo estratégico que apunta a salir del silencio de los discursos y emerger hacia la inteligibilidad.

Aunque sepamos que la identidad es un efecto, que no existe forma de atribuirle esencia, que lo natural ya no existe (que la naturaleza se murió después de Dios), el concepto resulta indispensable para toda agencia política social. Para *ser* en sociedad. Para que se llene el lugar del predicativo, porque ese lenguaje que nos instancia como sujetos exige que, detrás de las ontologías intrínsecas que parece denotar el verbo *ser*, tenga que haber un atributo. Resulta necesario apropiarnos del discurso desde una posición de sujeto, desde una identidad que parezca tener límites definidos, para no quedar relegados a tema extradiscursivo, configurados como la eterna *no persona* excluida de la subjetividad. (Benveniste [1971] 2007:186).

Así, se entiende que para llevar adelante proyectos de visibilización que revisten una importancia política fundamental, desde sitios como AVEN se instauren definiciones esencialistas. Allí se define al asexual como persona que no experimenta atracción sexual y se lo distingue del célibe porque este está determinado por la elección. Se niega cualquier aspecto volitivo de la asexualidad porque esto permite dos operaciones discursivas necesarias: por un lado, distinguirse de la imagen religiosa del célibe (aquel que se somete a un régimen impuesto o auto-impuesto de abstención como ofrenda o sacrificio) y por otro, plantear a la asexualidad como orientación sexual no voluntaria. Esta estrategia, por lo tanto, tiene el defecto de caer en una posición innatista y de resucitar justificaciones del orden de las potencias naturales que otorgarían a la asexualidad categoría de condición inevitable del ser.

Repetimos, puede ser estratégicamente válido, pero se pierde la oportunidad de pensar al asexual en su potencialidad política real, a partir de



los rasgos que lo vuelven una anomalía perturbadora en los regímenes socio – discursivos de la sexualidad. Los asexuales no son sujetos carentes de deseo, sino que se los podría pensar como poseedores de un deseo que funciona como productor de ontología. No se trata de un deseo como carencia, sino de la exhibición de la potencialidad sexual absoluta, una o todas las orientaciones a punto de derramarse simultáneamente, cuya cristalización más que causa y origen, es un horizonte inalcanzable. Este deseo se asimila al deseo kafkiano, tal y como lo definen Deleuze y Guattari ([1975] 1990: 84-86) en *Kafka, por una literatura menor*, un deseo que no es carencia, sino plenitud, ejercicio y funcionamiento, un deseo que es fundamentalmente polívoco, y cuya polivocidad hace de él un solo deseo único que lo abarca todo.

De esta manera, se podría reivindicar a los asexuales no como entidad ontológica pura, ni como sujeto esencial, sino como anomalía de las tecnologías variables de producción de lo humano, como un estado aleatorio, fortuito, arbitrario que, sin embargo, no deja de ser una posibilidad de habitar el mundo. Se podría pensar, por lo tanto a aquellos configurados a partir de la ausencia de las prácticas y usos sexuales del cuerpo, como otros inapropiados/inapropiables que no se pueden configurar en una identidad fija.

La inverosimilitud que los recubre socialmente demuestra que son posiciones políticas subversivas, ilegibles desde las identidades de sexualidad y género heteronormativas. Dado que en su caso todas las orientaciones del deseo y todas las posibilidades de significación del cuerpo están abiertas, todas las prácticas existen en una potencialidad inconmensurable, que, a su vez, resulta incómoda, subversiva, inasible, justamente por representar lo indeterminado e indeterminable. Por eso mismo podrían ser vistos como la mismísima refutación teórica de la identidad esencial hecha carne. Se trata de identidades imperfectas, nunca acabadas, desidentificadas, móviles, constituidas como operación política a partir del reverso de su ilegibilidad, de su falta de orientación concreta, de su existencia volátil como potencia absoluta.

Nada resulta más obsceno, ni más políticamente subversivo que la potencialidad indeterminada, el campo abierto de orientaciones viables e inviables. Por eso la asexualidad no suele ser contemplada siquiera como

posible. Se trataría de una operación de exclusión determinada también por la matriz de inteligibilidad cultural, que no solo se restringe a vigilar las performances de género, sino también los comportamientos y conductas sexuales. En términos generales, quizá la persistente creencia en un irrefutable instinto biológico o pulsión natural sea la causa primaria del derogamiento continuo de la asexualidad a un tipo de existencia antinatural. “El sexo, como órgano y como práctica, no es ni un lugar biológico preciso ni una pulsión natural” dice Preciado (2002: 22). Esto ayuda a ver la necesidad de considerar al sexo como una tecnología biopolítica (sistema complejo de estructuras reguladoras que controlan los intercambios entre los cuerpos, los instrumentos, las máquinas, los usos y los usuarios) y de deconstruir la sexualidad como naturaleza. De la misma manera, ese espacio anómalo y excedente del dispositivo constituido por los no practicantes desmiente varios presupuestos basados en inscripciones “naturales”: la fatalidad de orientaciones predeterminadas de deseo, lo irrefutable de las pulsiones instintivas, la necesidad natural del intercambio sexual, y finalmente, la idea del sexo como significativo universal, como cifra de lo que somos, como apremiante centro de toda configuración ontológica.

### Referencias Bibliográficas:

Benveniste, Emile [1971] (2007). “De la subjetividad en el lenguaje” en *Problemas de Lingüística General I*. México. Siglo XXI.

Bogaert, A. F., (2006) ***Toward a Conceptual Understanding of Asexuality***, Review of General Psychology. Sep. Vol 10(3): 241-250.

Bogaert, A. F. (2004). Asexuality: Prevalence and associated factors in a national probability sample. *Journal of Sex Research*, 41: 279–287.

Butler, Judith [2004] (2006). *Deshacer el género*. Barcelona. Paidós.

Deleuze – Guattari [1975] (1990). *Kafka, por una literatura menor*. México. Era.

Foucault, Michel [1976] (2005). *Historia de la sexualidad. Tomo 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Hamilton, M. A. y Strizhakova, Y. (2004). "Homosexuality and Homophobia: Toward a Causal Model of Asexuality" *Paper presented at the annual meeting of the International Communication*



PROGRAMA UNIVERSITARIO  
DE DIVERSIDAD SEXUAL



UNR Centro de  
Estudios Interdisciplinarios

## II Coloquio Internacional

Saberes contemporáneos desde la  
diversidad sexual: *teoría, crítica, praxis*  
Rosario, 27 y 28 de junio de 2013

Association, New Orleans Sheraton, New Orleans, LA Online. 2009-05-26  
[http://www.allacademic.com/meta/p112895\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p112895_index.html)

Prause, N. y Graham, C. (2007). *Asexuality: Classification and Characterization*, en Arch Sex Behav, 36: 341–356.

Preciado, Beatriz, (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid. Opera Prima.

## Soy asexual, no estoy enferma

Elsa Ortiz Rosero  
Universidad de Salamanca  
evor77@yahoo.com

### Resumen

Mi ponencia parte de una crítica a un artículo publicado en el diario *El País*, en enero de este año. En éste se trata de manera sesgada y patologizante el tema de la asexualidad, coincidiendo con estereotipos y prejuicios que socialmente pesan sobre las personas asexuales. A partir de esta crítica, relato también mi experiencia de vida como asexual, y cuestiono la tendencia a patologizar todas las conductas humanas que salen de la norma.

### a) El orden heterosexual

El orden sexual es la primera forma de clasificar a la humanidad. Es así que nuestra primera definición (y consecuente socialización) pasa por definirnos como mujeres u hombres. Luego vendrá la asignación de roles (los estereotipos) partiendo de las diferencias anatómicas, sobre las que la ciencia basará un sinnúmero de supuestos absurdos, entre los que se encuentra la heterosexualidad obligatoria, como denominaba Adrienne Rich (1980), teórica feminista que afirmaba que esta situación era una de las herramientas de opresión de la mujer.

He esperado algún tiempo para elaborar este testimonio, tiempo que me ha servido para refrescar mis vísceras en aras de elaborar ideas. Tiempo que ha estado teñido de varios colores: desde el frío blanco azulado de la soledad y el aislamiento, hasta el amarillo rojizo de la lava volcánica de la incomprensión desde su cara más intrusiva, cuando con el calor de la amistad sobreviene la estigmatización y la falta de respeto. En el contexto político contemporáneo, en el que la lucha por la aceptación de las distintas orientaciones sexuales, y la diversidad genérica han conquistado terreno, me parecía innecesario hablar de mi experiencia, pues en la esfera pública ciertamente se pueden palpar los

cambios. Sin embargo, hay momentos en la vida que una encuentra ciertos detonantes de emociones. El desencuentro que me produjo un artículo publicado en el diario *El País* (Madrid, 24 de enero de 2013), me movió a plasmar este testimonio.

A diferencia de la homosexualidad y la bisexualidad, que constituyen una transgresión al orden heterosexual desde las prácticas visibles, la asexualidad transgrede dicho orden a través de la omisión. Me defino como asexual porque no quiero tener relaciones sexuales ni con hombres ni mujeres, no me llaman la atención más que como amigos/as, y aunque como relato a continuación, esta particularidad me ha pasado ciertas facturas, aprendí que nunca el precio es alto por ser uno mismo.

### **b) Vivir la diversidad sexual**

Nací y crecí en una sociedad muy conservadora y clerical, y específicamente en una familia con esas características. Este detalle puede sonar irrelevante, pero la noción primaria de asexualidad (al menos para mí) en este contexto estuvo siempre asociada al celibato, porque en ambos casos las relaciones sexuales no existen. Así, la abstinencia como virtud, y la historia de los/as virtuosos/as engrosaban la lista de modelos a seguir, pero desde luego no fueron los únicos. Estaban también los personajes de cuentos, películas y telenovelas que dibujaban a príncipes azules valientes y empoderados, a princesas delicadas en búsqueda de protección y cobijo, incapaces de solventarse por ellas mismas su propia vida. Mostraban también a mujeres que vivían solas, que salían en escoba por las noches, pero cuyo final nunca fue feliz, y es más se encargaban de hacer infeliz al resto. Eso sí, ni las princesas se rescataban entre sí, ni se amaban entre sí, ni los fornidos príncipes bajaban las armas para sacar su ternura y amarse entre sí.

Confieso que siempre viví con cierta incomodidad la idea de volverme adulta, porque definitivamente implicaba abrazar los estereotipos y el “deber ser” mujer. Y desde luego en nuestras sociedades heteronormativas, el núcleo de ese “deber ser” constituye la heterosexualidad. El término

heteronormatividad fue acuñado por Michael Warner (1991) y se refiere al conjunto de las relaciones de poder por medio del cual la sexualidad se normaliza y se reglamenta en nuestra cultura, y como consecuencia las relaciones heterosexuales idealizadas se institucionalizan y se equiparan con lo que significa ser humano.

A diferencia de mis compañeras de aula, primas y hermana, convertirme en adolescente no supuso gustar de un chico, y sin ese primer supuesto, tampoco existieron ni mariposas en el estómago, ni pálpitos apresurados de corazón, ni sueños eróticos, ni suspiros.

Ojo, hablo de chicos, porque la norma heterosexual no contemplaba como parte de ese proceso biológico y social que es el crecimiento, la atracción hacia otras mujeres. Para etiquetar y sancionar este tipo de atracción, estaban los sermones, las clases de religión, y unos cuantos libros que bajo la bandera de guía de sexualidad, enmarcaban las conductas lésbicas u homosexuales en las “desviaciones del comportamiento”. Pero, a mí tampoco me atraían las chicas, a pesar de que mi estética les hiciera pensar lo contrario a mis compañeras, mi familia y profesor@s. Muchas asumieron mi lesbianismo, y como consecuencia llegó la exclusión, particularidad que me permitió ver desde los márgenes a ese jarrón cuadrado y con agujeros que es la heteronormatividad. Mi vida transcurrió a partir de ese episodio entre la ambivalencia de la soledad y la libertad, entre el dolor y la frescura que respectivamente me aportaban. Tome conciencia de mi diferencia, a partir de la exclusión, pero también sentí que el problema no lo tenía yo, sino ese jarrón cuadrado del que antes hablé. A esta última conclusión no llegué de manera inmediata. Necesité tiempo para procesar mi situación, calmar las vísceras y abandonar el inútil intento de acercarme a la gente.

La indignación y el resentimiento me llevaron a preguntarme: ¿Qué clase de delito o enfermedad era ser lesbiana o gay? ¿Contra quién atentaba el hecho de no gustar de los hombres siendo mujer, o no gustar de las mujeres siendo hombre? ¿Ese era motivo justificado para ser rechazado/a? ¿Estaban enfermas las personas homosexuales? ¿Estaba yo enferma? Pero no, yo no me sentía enferma; al contrario, la indignación me había dotado de las luces

necesarias para ver el espectro de la diversidad del deseo humano. Miré con nuevos lentes a gays, lesbianas y transexuales. En carne propia sentía el peso de un orden poderoso, que por mi juventud e inexperiencia no me atrevía a desafiar de frente. Por eso miré, callé, y el silencio ausentó la necesidad de nombrar mi forma de deseo.

Octubre de 1999. Iniciaba clases en la facultad de Derecho, con gente de derecha (salvo escasas excepciones), en la Universidad Católica, y una tarde en la cafetería, Eli (mi compañera en una asignatura) se sentó en mi mesa. En el preámbulo, después de intercambiar un par de comentarios sobre la fecha de exámenes, me dijo: “soy gay, espero que no tengas ningún problema con eso”. Sentí por primera vez que no recorría yo sola esos márgenes. Rompí el silencio con esta frase: “a mí no me gustan los hombres ni las mujeres”, acoté, extrañada de mi confesión, observando una sonrisa cómplice en el rostro de mi interlocutora. “Ah, eres asexual” me dijo, y yo asentí, con la liberadora sensación del nombre como inicio de una existencia. Ese instante salí del clóset. Sin saberlo, Eli, haló las compuertas.

Eli, hija de madre española y padre ecuatoriano, se había atrevido a dejar sus estudios de sociología en Canadá, para regresar a Quito, después de 10 años, decisión más que heroica, tomando en cuenta el contexto del Ecuador de aquella época, devastado por políticas económicas neoliberales, por la quiebra en cadena de entidades financieras, y un contexto social (marcadamente clerical) poco favorable a los cambios. En cuanto a las conquistas políticas (traducidas en modificaciones jurídicas) en 1997 el tribunal de Garantías Constitucionales, había declarado inconstitucional la disposición del código penal que tipificaba como delito la homosexualidad. Hasta ahí el relato suena genial. Sin embargo, y en aras de la honestidad, debo mencionar (no sin cierta vergüenza) que la cereza del pastel de aquel fallo del tribunal constitucional, señalaba la imperante necesidad de despenalizar la homosexualidad, a fin de que la población carcelaria “sana” no se “contamine”. El debate (tanto jurídico como público) no se centró en temas como la igualdad de derechos, ni nada parecido; al contrario, la patologización fue el hilo conductor que llevaría a la despenalización. Inevitable fue no volver sobre los

ingratos recuerdos de adolescencia. Inevitable no recordar esta frase: “lo tuyo es una enfermedad, deberías hacerte un control de hormonas porque probablemente produzcas más testosterona, pero eso te cura un endocrinólogo”. Esa ridícula frase (que la pronunció una compañera de colegio con total aplomo repitiendo lo que leyó en una revista) condensaba el imaginario sobre la homosexualidad, y recordarla en medio de la charla con Eli me revolvió la ira, a la que maticé con una carcajada.

Compartiendo nuestras experiencias de vida, caí en cuenta cuánto de social, económico, político y estético tiene la vida sexual de cada ser humano. Por primera vez hablar sobre sexo no tenía estas palabras: “testosterona, progesterona, estrógenos, hipotálamo, hormonas luteinizantes, ovarios, útero, vagina, pene”. Nos encontramos en la diversidad y en las experiencias de rechazo, que ella para ese entonces en la facultad las vivía de manera sistemática. Admiré profundamente el coraje de mostrar al mundo (y en especial a esa parte del mundo) su existencia lésbica, encarando con distintos argumentos y bajo una reflexión interdisciplinaria y profunda, que distaba de la clásica reduccionista del sexo. En su discurso pude palpar la transgresión, desde una ética feminista, a ese orden sexual. La vida me puso cara a cara con una experiencia lésbica, más allá de la etiqueta que alguna vez me asignaron. Seguí de cerca su intensa lucha política, su visibilización en pareja, los rostros sorprendidos, los comentarios de pasillo que todas sus actividades fomentaban, y descubrí que si la “etiqueta” pesaba, vivirlo era un ejercicio auténtico de valentía.<sup>72</sup>

Su deseo transgresor aterrizaba en prácticas, mientras que el mío tomaba forma en un lugar invisible. En este punto me gustaría aclarar esta cuestión de la invisibilidad como un obstáculo a la hora de reivindicarla, pues se la asocia directamente con el celibato religioso, ya que en la práctica decantan en la ausencia de relaciones sexuales. No obstante esta ausencia encuentros íntimos se veneran en lo religioso desde el sacrificio, desde la

---

<sup>72</sup> Al margen (pero no por ello menos importante) Eli me pidió que mencionara que dentro de su vivencia en diversidad, ahora se define como trisexual, gusta de mujeres, transexuales y hombres.

represión del deseo; y por lo tanto es este sacrificio lo que adquiere valor, no la ausencia de deseo como tal.

El miedo al rechazo en ese nuevo espacio, hizo que escogiera el cómodo lugar del perfil bajo, que se mezcló con una nueva treta del destino. Mi estética andrógina me daba la apariencia de monja, así que mucha gente decidió asumir esa condición, y yo opté por ocultarme tras de ésta, porque de algún modo sentí que era una forma de vivir mi asexualidad.

Durante los años que duró la carrera universitaria, en contrapartida a la militancia que ejercía mi amiga Eli, opté por la comodidad de ser “la monjita”, y de hecho, pensé que a fin de evitar las preguntas invasivas, y los comentarios y miradas de “sospecha” de mi supuesto lesbianismo, la vida religiosa sería la única opción para personas como yo. Eli se enfrentó a las autoridades universitarias, a los/as compañeros/as, a los/as profesores/as. En un contexto social en el que la homofobia, lesbofobia y transfobia decantaban en prácticas aberrantes como el asesinato y la violación de la población GLBTI, no encontraba espacio para mi propia reivindicación, pues el blanco de la violencia (directa) fueron siempre estos grupos, mientras que lo asexual se reducía de algún modo a la inexistencia, y esa misma característica me llevó a pensar (de manera ingenua y hasta cómoda) que los/as agredidos/as debían encabezar la lucha, y que únicamente ellos/as tenía total legitimación política para luchar por la diversidad, de la que siempre me sentí parte, pero estaba consciente que la existencia asexual no es precisamente lo más abyecto de las transgresiones al orden heterosexual. ¿Cómo mostrar la asexualidad? ¿Debía también yo pelear por ella? ¿Cómo pelear la asexualidad?

Mucha agua corrió bajo el puente desde aquellos años universitarios. La progresiva visibilización de las parejas gays y lésbicas, la denuncia de los asesinatos a transexuales y travestis, provocaron también un cambio progresivo en la esfera pública (tanto en lo social como en lo jurídico), aunque sea complejo el tema aún. Cursé una maestría en género, las teorías feministas me abrieron la mente hacia lugares insospechados, y provocaron en mí una concientización de la violencia indirecta hacia la población asexual. Debo recalcar, no he tenido noticia alguna de una persecución sistemática

hacia nosotros, pero así como la asexualidad implica una transgresión al orden heterosexual por la omisión, tardé en decodificar las micro-prácticas agresivas como situaciones de violencia. Si bien no tuve una persecución física sistemática, ni tengo noticias de que la asexualidad haya estado tipificada como delito, encontré muchas similitudes en el tratamiento que se le daba a la homosexualidad antes, y el que se le otorga ahora a lo asexual.

Ahora cuando hablo abiertamente de mi asexualidad, no ha faltado quien afirme (con la arrogancia de creer saber más que yo de mi propio deseo) que se trata de un estado pasajero, que no he conocido aún a la persona correcta (cuando no se refieren directamente al “hombre correcto”), que seguro estoy reprimiendo mi lesbianismo, y finalmente no ha faltado esta pregunta: “¿te has hecho un chequeo hormonal?”, con lo que concluyo que existe aún una carga biologicista muy fuerte al abordar el tema de la sexualidad humana. Y, claro, como ciertas nociones de psicología se han colado en los nuevos estándares de “cultura general” más de una persona (sin haberse titulado en psicología) sugirió que seguramente algún suceso macabro marcó mi infancia.

No han faltado las burlas “si yo no tengo relaciones en mucho tiempo, también me vuelvo asexual”, y desde luego están aquellas personas que al creer abanderadas de la liberación sexual, me han dicho: “no puedo confiar en alguien que no disfrute de su cuerpo”. Desde el lado más amable, aunque no por ello comprensivo, he escuchado comentarios que se refieren a la asexualidad como un estado espiritual superior, un estadio posterior en la evolución humana: “eres como un angelito”. Ante este último tipo de comentarios, he preferido omitir réplica alguna, para macerar en mi cabeza cómo la idea del encuentro sexual, suele estar teñida de impureza y de imperfección. Los invito a pensar en cualquier chiste de contenido sexual, en la sensación de picardía de quien los cuenta y los consecuentes bochornos, sudores y carcajadas de quienes escuchamos.

Mi malestar ante estos comentarios me ha llevado a imaginar un mundo al revés, en el que la norma es la asexualidad, y ellos/as deben contestar estas preguntas: ¿por qué eres heterosexual? ¿Por qué te besas? Ya llegará tu

momento de asexualidad ¿Has probado no tener relaciones durante un tiempo?

La misma premisa invasiva con las opciones ajenas. Debo señalar sin embargo, que no siento un disgusto de hablar de lo asexual, siempre y cuando exista un clima de horizontalidad, condición que se quiebra con las burlas, la etiqueta y la patologización. Jorgelina, una amiga a quien conocí en Salamanca, mostró interés en el tema, compartió material conmigo, y me impulsó a escribir un manifiesto. Con total honestidad me confesó que no lo entendía, pero siempre su actitud respetuosa y su visión política del tema, me mostró un nuevo horizonte ético: no entender no es sinónimo de irrespeto. Y desde luego todo lo que está fuera de la norma, causa al menos asombro.

### c) El detonante

Menuda sorpresa me llevé precisamente al revisar el artículo publicado en el diario español *El País*, a inicios de este año, titulado “Los que pasan del sexo”<sup>73</sup>, y al que hice referencia en un inicio. En éste se describe de manera breve el surgimiento del movimiento asexual, cuya principal plataforma online es AVEN, siglas en inglés que significan “Red para la educación y la visibilidad de la asexualidad” (*Asexuality visibility and education network*).

Carlos, un chico asexual cuyo testimonio está recogido en el artículo, afirma que “el problema de la asexualidad es precisamente mostrar que no hay ningún problema”<sup>74</sup>. El giro que tomó el artículo me provocó mucho ruido, pues en un intento de hacer una genealogía de los movimientos asexuales, se remitió a la sociedad japonesa, como el primer país en donde se visibilizaron las personas asexuales, que en Japón se caracterizan por ser hombres jóvenes que no trabajan, viven en casa de sus padres, y gastan su día viendo televisión y consumiendo cereal, de allí que se les denomine “chicos herbívoros”. En el otro lado de la moneda, como réplica de la creciente apatía sexual de los hombres japoneses, están “las chicas carnívoras” exitosas ejecutivas, que

---

<sup>73</sup> Versión digital <http://smoda.elpais.com/articulos/los-que-pasan-del-sexo/2986> (24 de enero de 2013)

<sup>74</sup> *Ibíd.*

luego de largas jornadas de trabajo, salen a los bares a “cazar” (sí ese término utiliza la autora del artículo) a los pocos hombres heterosexuales. Resaltaba también la preocupación por el descenso de las tasas de natalidad en la sociedad nipona, como consecuencia de la falta de interés en el sexo por parte de los hombres. Me sorprendió el aplomo para soltar afirmaciones como ésta: ..”Japón, país piloto de lo que ocurrirá en el futuro”<sup>75</sup>, y claro, no hay ningún argumento sólido que justifique esto. El artículo finaliza con la opinión de una experta sexóloga, que consideraba a la asexualidad como un “cajón de sastre”<sup>76</sup> en donde entraban todo tipo de desórdenes, a la par que recomendaba no renunciar a la sexualidad pues es placer y salud. Entre las múltiples críticas que me suscitó el artículo, quiero destacar las siguientes:

1) Es claro el tono androcéntrico con el que se refiere a la asexualidad, pues no se refiere de manera mínima a las mujeres asexuales; y enfatiza demasiado en la apatía sexual masculina.

2) La interacción social en el campo sexual, sigue bajo una óptica heteronormativa y binaria, que solo entiende de relaciones entre hombres y mujeres. Lamentablemente, el termómetro para medir la *normalidad* y lo correcto en el terreno sexual sigue siendo lo heterosexual.

3) A pesar de que en el preámbulo se destaca el activismo asexual, y se lo compare incluso con los movimientos gays de la década de los setenta, o se subrayen frases como “no todo el mundo está interesado en el sexo”, los ejemplos citados, la opinión de la experta y el desenlace del artículo, etiquetan de manera indirecta a la asexualidad como “anormal”. Etiqueta que se camufla muy bien bajo un título políticamente correcto (*Los que pasan del sexo*), así como bajo unas pocas líneas que aparecen debajo de éste, sobre todo con la frase “los asexuales empiezan a salir del armario”

4) Persiste aún la necesidad de entender a las prácticas sexuales, únicamente desde el lado biológico, y aparece así mismo una imperante necesidad de la prescripción médica, obviando el lado cultural de la sexualidad.

---

<sup>75</sup> Ibíd.

<sup>76</sup> Ibíd.

5) Me llamó la atención el hecho de que se extienda en el caso del Japón como ejemplo paradigmático, tanto que hasta le de la categoría de *piloto*, y contradictoriamente brinde detalles de la existencia de una plataforma virtual AVEN, creada y monitoreada no precisamente por los “chicos herbívoros” del Japón. AVEN es una prueba irrefutable de la existencia de asexuales en otros territorios, y a diferencia de este grupo de herbívoros que definitivamente no nos representa, los/as asexuales nos juntamos, nos organizamos, buscamos afecto y lo disfrutamos, por eso sufrimos con la incompreensión y el rechazo.

6) De la lectura y relectura del artículo, y tomando en cuenta la sección editorial de enmarcarlo en moda en el que se lo enmarcó, y de que se finalice con la opinión de una experta sexóloga, y estadísticas de descenso de natalidad en la sociedad nipona, me quedó claro que aparte de estar patologizada la falta de interés sexual, tampoco se la lee como una transgresión al orden sexual, salvo para efectos del “peligro” que pueda suponer para la reproducción de la especie.

7) La idea de placer está muy vinculada en el imaginario al acto sexual, obviando las múltiples formas de placer que todos los seres humanos experimentamos con distintas facetas, momentos, lugares y cosas.

### **d) La educación para el respeto**

Un amigo gay un día me dijo: “es muy difícil que un hetero te entienda (y lo más importante que respete) porque no ha sentido la diversidad”. Le creo, porque lo he ido comprobando, aunque debo añadir que la incompreensión hacia la diferencia no es patrimonio exclusivo de los heterosexuales. Sin importar el nivel de estudios, la condición social, económica, pertenencia étnica, credo e incluso orientación sexual o identidad de género, aceptar lo diverso nos cuesta. Hablo en plural, porque más de una vez la norma heterosexual que lamentablemente también nos pesa incluso a quienes desistimos de ella, me ha vuelto insensible, miope y me ha obligado a bañarme

de humildad, recordándome que la pelea por el reconocimiento y el respeto al otro es un campo de batalla interior.

Encontrarme con plataformas como AVEN, me ha motivado a salir de mi zona de confort, y me ha mostrado un mundo policromático, dentro de la misma asexualidad: asexuales románticos (los que tienen pareja) por ello se habla también de asexuales gays, asexuales lesbianas, y están los asexuales no románticos, aquellos que no tenemos ni queremos una pareja (categoría con la que me identifico). Cuanto más reflexiono sobre las relaciones humanas, más pequeña siento mi existencia ante ese gran universo de afectos, sensaciones y placeres. Inútil intentar tragar el infinito de una cucharada. Útil asumir con humildad el respeto a cómo se define y cómo decide vivir cada persona.

Repasar mi experiencia de vida me hizo recordar a Judith Butler, feminista norteamericana, que sostiene que es importante repensar los valores de reconocimiento que se utilizan en la sociedad, para incluir a los otros. El reconocimiento que merecen las minorías sexuales, de género diferente, no puede ser en base a la “normalidad” al que se espera que lleguen, sino en el reconocimiento del sujeto tal cual es; sí, siendo diferente del otro. Butler afirma que aunque existe un campo de límites éticos, y como el cuerpo es algo más que los sujetos mismos, que se construye en relación a otros, es importante tomarlo como el espacio de lucha política por el reconocimiento, en asociación, de las minorías sexuales. Y el discurso que permite articularlas, es la crítica a conformación de la familia únicamente por medio del matrimonio, y con la unión de heterosexuales, cuando en la sociedad las familias tienen múltiples conformaciones, que atraviesan, la cultura, la raza, la clase, en especial el género (Butler, 2006; 47). Para la autora la conformación del parentesco, según la institución del matrimonio (heterosexualidad y monogamia), puede acoger a un segmento de la sociedad, pero otro segmento, funciona paralelamente bajo sus propias reglas de convivencia.

Butler afirma que desidealizar los cuerpos y una fantasía de reconocimiento de género, es una necesidad posible más que una utopía. Con ello se lograría el reconocimiento y “se distribuirá de forma equitativa algo que

pueda ser garantizado socialmente... y aprehendido” (Butler, 2006; 54). Por ello la afirmación de los derechos sexuales toma un significado especial: que el aparecer como gay (y yo le añado como bisexual, transexual y asexual), en la sociedad no sea un desafío de las normas públicas o una transgresión de la morfología del cuerpo socialmente aceptada (2006; 58). Estos cambios permitirían disminuir la violencia contra las personas pertenecientes a las minorías sexuales.

Es necesario asumir también que la aceptación que hoy demandamos los/as asexuales, no implica que queremos forjar un mundo asexual, así como los gays, lesbianas, bisexuales e intersexuales, tampoco quieren forjar un mundo con estas características. No se busca una superposición de reglas, manteniendo la jerarquía y la desigualdad, sino al contrario, se busca una horizontalidad en la convivencia.

Butler sostiene que es importante formar parte de un proyecto democrático crítico, donde las mujeres, hombres, hermafroditas, transexuales, intersexuales, pertenecientes a las minorías, logren incorporarse a lo humano, reinterpretando las circunstancias históricas y culturales en las que *lo humano* se define de forma diferente (2006; 62). Enfatiza en la importancia de que la sociedad se abra a lo que no conoce, y aunque se mantengan tensiones, debemos reconocer que no conocemos el núcleo de otras realidades existentes y presentes en la sociedad.

Admiro la paciencia, la tolerancia, y el noble objetivo de acercar el tema a través de la educación. Pero no olvido aquel octubre de 1999, aquella charla, ni la valentía con la que Eli y mucha otra gente han militado en aras de la diversidad sexual, que es donde se inscribe también la asexualidad, y que han allanado el camino para poder ahora debatir sobre este asunto. Y desde luego, como feminista y asexual me siento deudora principal de las reflexiones feministas, y por supuesto de quienes durante años ya sea desde la academia o desde las calles nos han antecedido, pues la gran batalla ética detrás de toda esta discusión es reconocer nuestro cuerpo y el ajeno como territorio soberano.

La ira, el resentimiento, la incapacidad para expresar estas emociones a tiempo y con las frases correctas, constituyen también mi motivación para

compartir mi experiencia. Mi panorama espiritual no es de una santa, pues convivo con miedos, decepciones, fracasos, orgullo, rencor, pero también con la felicidad de vivir como quiero hacerlo, lo que me llena de vitalidad y salud.

El placer no me es ajeno, lo busco constantemente en el helado de ron con pasas, en la paella, en una copa de vino tinto, en un cigarrillo, cuando el chocolate se derrite en mi boca. Más de una vez he sentido mariposas en el estómago, que son como estallidos internos. Los más fuertes se produjeron, frente al Guernica de Picasso, acercándome a la torre Eiffel y cuando vi nevar por primera vez en mi vida. En las tres ocasiones lloré y reí diez minutos, mientras un escalofrío recorría mi cuerpo, haciéndolo estremecer. Una amiga me dijo que así se sentía el orgasmo.

### **Bibliografía**

Abundancia, Rita (2013) "Los que pasan del sexo". *El País*. Madrid (24 de enero). Disponible en <http://smoda.elpais.com/articulos/los-que-pasan-del-sexo/2986>

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

Rich, Adrienne. [1980] "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", en Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (Comps.) (1999). *Sexualidad, género y roles sexuales*. México. FCE: 159-212.

Warner, Michael (1991). "Introduction: Fear of a queer planet" en *Social Text*, No. 29, Duke University Press: 3-17

## Masculinidades en Villa María y la región: prácticas de sociabilidad e identidades. Un avance de investigación

Fernando Peplo

CEA-UNC/CONICET

fernandopeplo@fibertel.com.ar

### Resumen

En esta ponencia socializo resultados parciales del trabajo de campo que estoy realizando en el marco de mi tesis doctoral, en la que busco comprender las formas de sociabilidad de varones no heteronormativos y su configuración identitaria teniendo en cuenta los cruces entre clase, generación y *performance* de género. En ella intento mostrar los ejes más relevantes que han surgido de los múltiples registros de observación participante y de las entrevistas en profundidad que he producido en conjunto con mis interlocutores en el contexto empírico en el que se radica mi investigación (Villa María y localidades de la región). En tanto avance de investigación, acerco análisis preliminares conforme al desarrollo de la experiencia en el campo.

### Palabras clave

Masculinidades - Sociabilidades - Identidades

### Introducción

El presente trabajo constituye una sistematización y análisis preliminar de la información recolectada (en el marco del desarrollo de mi tesis doctoral) mediante las siguientes técnicas, a saber: la entrevista en profundidad, la observación participante, las conversaciones informales cara a cara *in situ* y el chateo en línea.

Durante los dos primeros años de mi beca, contacté y entrevisté a 7 varones que reconocen tener deseos/prácticas homosexuales (en el marco de este trabajo los denomino “varones no heteronormativos”).

El primer entrevistado se llama Hernando<sup>77</sup> (autoidentificado como *gay pasivo*). Al momento de la entrevista (el día 09/09/11) dijo tener 32 años.

El segundo entrevistado se llama Vicente (autoidentificado como *homosexual amplio*). Al momento de la entrevista (el día 15/10/11) dijo tener 41 años.

El tercer entrevistado se llama Ernesto (autoidentificado como *gay versátil más activo*). Al momento de la entrevista (27/12/11) dijo tener 37 años.

El cuarto entrevistado se llama Roger (autoidentificado como *gay versátil más pasivo*). Al momento de la entrevista (16/02/12) dijo tener 29 años (sospecho que no fue veraz).

El quinto entrevistado se llama Paulo (autoidentificado como *bisexual activo*). Al momento de la entrevista (25/07/12) dijo tener 32 años.

El sexto entrevistado se llama Julián (autoidentificado como *gay amplio más pasivo*). Al momento de la entrevista (26/07/12) dijo tener 39 años.

El séptimo entrevistado se llama David (autoidentificado como *gay amplio más activo*). Al momento de la entrevista (21/11/12) dijo tener 35 años.

Además de las entrevistas, he realizado trabajo de campo. En relación al mismo distingo dos etapas: la primera abarca desde abril de 2011 hasta mayo de 2012 y la segunda desde junio de 2012 hasta la fecha. La primera etapa fue de carácter exploratorio. Durante la misma, comencé a integrarme paulatinamente al ambiente *gay-lésbico-trans* local-regional. Comencé por establecer un lazo de amistad virtual en la red social facebook con los sujetos que había entrevistado para mi tesina de grado. De este modo, logré ser invitado a las fiestas que se realizaban en un centro vecinal. Durante ese período también comencé a chatear en el portal de *arnet* con el propósito de conocer a sujetos a quienes luego entrevisté (6 de las 7 entrevistas en profundidad que nutren este informe fueron obtenidas por ese medio). En la segunda etapa, he comenzado a focalizar mi mirada en aquellas dimensiones que emergían como relevantes. Asimismo, en esta etapa en la que me encuentro he comenzado a realizar trabajo de campo de manera sostenida y sistemática, profundizando mi inserción en “el ambiente”, realizando un seguimiento de los sujetos de estudio y, en la medida de lo posible, tratando de explorar redes de sociabilidad alternativas. A continuación ofrezco un panorama de las dos principales dimensiones del trabajo empírico en el cual se entrelazan las diversas técnicas de recolección de la información.

---

<sup>77</sup> Todos los nombres que aquí utilizo son ficticios.

### Experiencia en espacios de sociabilidad “reales”

A lo largo de varios meses, he visitado diversos lugares siguiendo a mis sujetos de estudio. Uno de los lugares donde más tiempo pasé realizando observación-participante es el boliche alternativo “Mamá ya lo sabe” (en adelante MYLS), ubicado en Barrio Las Acacias (un barrio de ingresos medios y medios-bajos<sup>78</sup>). Originalmente fue concebido para el colectivo LGBT de Villa María y la zona, sin embargo, para atraer a la clientela heterosexual se decidió dividir el boliche de la siguiente manera: la noche de los viernes (madrugada de sábado) comenzó a funcionar para el público heterosexual y la noche de los sábados (madrugada de domingo) se orientó al público LGBT. La mayor parte de mi concurrencia tuvo lugar los sábados (alrededor del 80 %). Allí conocí a Gerardo, un varón de 49 años autoidentificado como *gay* pasivo, con quien me sigo viendo hasta el día de hoy.

A pesar de ser un boliche situado en Villa María, no fueron muchos los gays villamarienses que regularmente asistían al mismo. Una porción significativa de su clientela LGBT estuvo integrada por gente procedente de localidades de la región: Villa Nueva, Ballesteros, Chazón, Bell Ville, Hernando, Ticino, San Marcos Sud.

Las noches que asistí me encontré con los sujetos que podríamos considerar “el ambiente *gay-lésbico-trans*” local-regional. Pude constatar la existencia de subgrupos nítidamente diferenciados (con todos he tenido algún tipo de contacto).

Una de las características que distingue a MYLS de otros boliches LGBT (en comparación con otros boliches que lo precedieron) es no sólo su apertura hacia el público heterosexual, sino más bien, la segregación de públicos. Aunque esto no era algo que estuviera explicitado, la división era sumamente palpable (si bien los sujetos LGBT solían asistir los viernes, el caso inverso no ocurría).

El boliche abría sus puertas a la 1 am y las cerraba a las 6 am. Normalmente, la clientela comenzaba a asistir a partir de las 2:30 am, registrándose el pico alrededor de las 4 am. Yo llegaba comúnmente a las 3 am y me retiraba al cierre. Después de que conocí a Gerardo y comencé a interactuar con él y su grupo de amigos, comencé

---

<sup>78</sup> Véase: “El contexto socioeconómico de Villa María tras la crisis de 2001: la importancia de la mirada en la construcción de los indicadores de pobreza”, Boletín Ontaiken N°6, diciembre de 2008. Disponible en: <http://ontaiken.com.ar/ver/boletin6/4-1.pdf>. [Consultado el 06-05-13.]

a acompañarlos a tomar el desayuno al Café Argentino, con lo cual mi trabajo de campo se prolongó hasta las 7-7:15 am. Un fin de semana los acompañé en su recorrido por lugares gays –saunas, discoteca, pub- (y no gays) de la ciudad de Córdoba (muchos varones no heteronormativos de Villa María y zona visitan los lugares gays de la capital provincial).

El sauna, particularmente, es un espacio de sociabilidad homoerótica donde confluyen varones (gays, bisexuales, y algún que otro heterosexual) en busca de satisfacción sexual “express”, de manera impersonal: “Bajé a la pista de baile y me acerqué a charlar con Marcos. Le pregunté cómo le había ido en el sauna. Me contestó que esa tarde ‘acabó’ tres veces.” (Diario de campo, MYLS, Sábado 05/01/13)

Patricio (uno de los integrantes del grupo de amigos al que me integré por medio de Gerardo), nos acompañó ese fin de semana que pasamos en Córdoba. A diferencia de Vicente (uno de los entrevistados), no tiene problemas en mantener relaciones sexuales con un desconocido:

Quando llegué al sauna, me saqué toda la ropa. Allí te dan una toalla para cubrirte los genitales y un par de ojotas. Subí a la terraza y me encontré a Gerardo fumando y hablando con un hombre maduro sobre la hipocresía de los sacerdotes. Gerardo afirmó haber creído pero actualmente se definió como completamente ateo. En el sauna también estaba Patricio (el hernandense que vive y trabaja en Chubut). Lo encontré de casualidad en el vestuario, de espaldas. Acababa de tener relaciones sexuales con uno de los asistentes. Con Patricio, nos sentamos en la sala donde pasan películas pornográficas y conversamos sobre pornografía, sitios web para encuentros sexuales, consejos para practicar el sexo anal de manera higiénica y características que encontramos deseables en el cuerpo masculino. (Diario de campo, Club 466, sábado 19/01/13)

Más allá de los espacios específicos donde se produce la sociabilidad homoerótica, existen lugares no preparados para tal fin que son igualmente aprovechados por los sujetos de mi estudio para llevar a cabo “levantes callejeros”: estaciones de servicio, plazas, parques, etc. En este sentido, me llamó la atención lo que me narraba mi amigo Martín, un joven autoidentificado como bisexual amplio, de 28 años que vive con su familia en Villa María y con quien estoy en permanente contacto. Con mayores restricciones económicas para trasladarse a Córdoba y asistir a los saunas de allí, su estrategia de “rebusque sexual” consiste en asistir al sauna de un gimnasio local. Según me contó, una vez le practicó sexo oral a un hombre casado de 58 años en ese mismo lugar. Con este hombre también dijo haber mantenido relaciones sexuales en un hotel alojamiento de la ciudad. Según Martín, en ese tipo de

espacio donde se exhibe el cuerpo (semi)desnudo, es preciso estar atento a señales muy sutiles que pueden significar que su emisor tiene deseos de explorar “otros placeres”.

Mi trabajo de campo continúa de la mano de Gerardo, principalmente, a quien acompaño cada sábado en sus salidas aquí en Villa María. Considero que Gerardo es clave en esta etapa de mi indagación ya que es ampliamente conocido por los sujetos que integran “el ambiente” local-regional, con lo cual ha facilitado sobremanera mi inserción en el campo y el conocimiento de potenciales sujetos para entrevistar.

### **Experiencia en espacios de sociabilidad “virtuales”**

En el portal de *arnet*, he observado la participación de sujetos autoidentificados como gays y bisexuales (en menor medida heterosexuales, *cross-dressers* y trans femeninos). Sin embargo, la identidad sexual no constituye el eje que articula la interacción social sino que la misma obedece a otra lógica. En este sentido, adquiere gran relevancia el rol sexual que los sujetos prefieren desempeñar en el acto sexual (activo-insertivo, pasivo-receptivo, versátil<sup>79</sup>-amplio).

El *chat* es utilizado por sus usuarios para satisfacer diversos propósitos: lo más habitual es la búsqueda de un encuentro sexual impersonal, anónimo en algún lugar de común acuerdo (generalmente la vivienda de uno de los sujetos involucrados en la interacción o, en su defecto, algún hotel alojamiento -coloquialmente nombrado como “telo”-), aunque también hay usuarios que buscan concertar encuentros sexuales virtuales a través de la utilización de un servicio de mensajería instantánea que transmita audio y vídeo (al momento de la investigación se mencionaban messenger y skype, actualmente fusionados en este último), lo cual implica la exhibición corporal recíproca con fines masturbatorios y nombrada como “pajaxcam”).

Revisando la literatura sobre el uso de *internet* por parte de sujetos masculinos que persiguen el establecimiento de algún tipo de contacto sexual entre sí, me he encontrado con los trabajos de Martín Boy (2008) y de Sigifredo Leal Guerrero (2011). Estas producciones están basadas en investigaciones empíricas radicadas en la ciudad de Buenos Aires, Argentina.

---

<sup>79</sup> Para algunos sujetos (aunque en una proporción poco significativa), ser versátil no implica cumplir ambos roles sexuales sino únicamente el rol activo (la versatilidad es introducida, en su esquema perceptivo, por la práctica de felaciones).

Siguiendo a Boy (2008:75), el *chat* se ha transformado en una práctica habitual por parte de aquellos hombres que se sienten sexualmente atraídos por otros hombres porque ofrece anonimato, fluidez y la disponibilidad constante para iniciar vínculos. Estas características se tornan más relevantes en aquellas localidades pequeñas o medianas del interior del país puesto que, según lo han manifestado los sujetos de mi investigación, “la discreción y la reserva” en relación a las experiencias homosexuales constituyen bienes muy preciados, en especial para aquellos sujetos que no han dado a conocer su identidad homosexual o para aquellos que no han blanqueado la dimensión homosexual de su sexualidad (tal es el caso de los varones bisexuales que están de novios o casados con mujeres), quienes frecuentemente eligen presentarse como “tapados”. Asimismo, el *chat* suele ser la única opción en aquellas áreas no metropolitanas para sociabilizar con pares ante la ausencia de boliches, saunas, cibernets, cines que exhiben películas pornográficas y otros sitios “reales” que sí están presentes en las grandes urbes:

E: ¿Cómo se conocieron?

D: Por *chat*, es mi único medio de conocer gente, quizás.

E: ¿A partir de cuándo vos empezaste a chatear para conocer gente aproximadamente?

D: Cuando llegaron los cibernets a Morrison, en el 2000.

(...)

D: Sí, yo empecé chateando en *arnet*.

E: El *chat* de *arnet*...

D: El famoso *chat* de *arnet*.

E: ¿Por qué ese *chat*? ¿Por qué no otros chats?

D: No sé si llegó por recomendación o porque investigando llegué a ese... mientras todos mis amigos chateaban en el Latin Chat yo entraba a *arnet* que a su vez me acuerdo patente que se podía entrar a 2 salas a la vez. Entraba a una que era la sala de Córdoba y a otra que era la sala Gay. Cuando alguien se acercaba habría la sala de Córdoba, porque viste que estaba en un ciber, y por la otra tiraba para conocer a alguien de acá de Villa María, generalmente.

(Entrevista con David, gay, 35 años, Morrison.)

Una de las grandes limitaciones del *chat* de *arnet* es la completa carencia de funcionalidades relativas a la presentación de imágenes y vídeo. Esto suele compensarse en la gran mayoría de los casos por la solicitud de datos sobre la apariencia física (altura, peso, contextura física, tamaño del pene, color de piel, si se tiene o no vello corporal, etc.). Ante la duda, muchos usuarios suelen intercambiar sus direcciones de messenger o skype, servicios de comunicación que permiten mostrar fotografías y vídeo. Aquellas funcionalidades que *arnet* no llega a ofrecer son cubiertas

por otro de los portales más populares entre los varones que ejercen las *aphrodisia* (Leal Guerrero, 2011): *manhunt*.

A diferencia de *arnet*, *manhunt* es un portal que almacena la información personal de millones de usuarios de todo el mundo. Para aprovechar los servicios que otorga este portal, es preciso crear un perfil con los datos personales (en función del grado de detalle preferido) y cargar fotografías que ilustren dicho perfil (esto es optativo). El portal permite rellenar los siguientes datos: edad, altura, tipo de cuerpo, características del pelo, color de ojos, etnia, tamaño del pene (largo y contorno), si es o no circunciso, posición (rol sexual), disponibilidad, lugar donde se desarrollaría el encuentro y estatus de VIH. Además, el usuario puede especificar hacia qué se orienta su búsqueda (si busca prácticas sexuales concretas sin compromiso afectivo, detallando cuáles son sus preferencias, o si busca establecer relaciones de amistad/pareja, etc.). Además de todos estos datos estandarizados, el usuario puede elegir libremente una identificación y redactar una breve descripción sobre sí mismo y/o sus fines en dicho portal.

En *manhunt*, la interacción ocurre principalmente en línea (cuando los usuarios están conectados a la red). Durante ese momento, es posible demostrar interés por otro usuario enviándole un guiño, escribiéndole algún mensaje o iniciando una sesión de *chat* (la cual puede acompañarse o no de cámaras web). La publicación de fotografías que exhiben características del cuerpo adquiere una enorme centralidad en este entorno, resultando preponderantes cuando se trata de definir una interacción (muchos explicitan en sus perfiles que no aceptan interactuar con usuarios sin fotografías de cara y/o cuerpo). En consonancia con lo observado y analizado por Leal Guerrero (2011) y Camilo Alburquerque Braz (2012), los sujetos explicitan un rechazo hacia los sujetos “que tienen plumas” o “son de ambiente”, es decir, aquellos que tienen rasgos físicos y de comportamiento leídos como “afeminados<sup>80</sup>”. Otros abyectos son los sujetos con sobrepeso o edades avanzadas (en los perfiles suele leerse la tríada “no afeminados, no gordos, no viejos”).

En contraposición a los sujetos que son considerados abyectos, he podido corroborar que los perfiles masculinos más deseados son los de aquellos sujetos

---

<sup>80</sup> No son pocos los sujetos que eligen presentarse a sí mismos como “masculinos” o “discretos”, (percepción que suele ser minada por la mirada -y el juicio- de los otros), en busca de sujetos en idénticas condiciones (“manxman” o “machoxmacho”, suele ser la fórmula escogida para dar cuenta de esto).



carilindos, con cuerpos atléticos o musculosos, cuyos torsos tienen forma de V (espalda ancha, cintura estrecha, brazos y hombros voluminosos, abdomen firme), con penes grandes (20 cm de largo por 5 cm de ancho, al menos), con vello corporal, piernas y glúteos bien tonificados. Las características corporales adquieren una preeminencia absoluta en el marco de estas interacciones en detrimento de otras características tales como la ocupación/profesión o los rasgos de personalidad. Estas características corporales que aparecen particionadas en tres áreas (rostro –ser o no “fachero”-, cuerpo –tener o no “buen lomo”-, genitales –ser o no “bien dotado”-) aparecen como deseables para todos los participantes, independientemente de las identidades de rol y sexual que el sujeto declare. De existir compatibilidad entre los sujetos que interactúan en línea, puede concretarse un encuentro sexual en algún lugar previamente escogido (así dos sujetos que nunca antes se habían visto, terminan manteniendo un encuentro íntimo).

### **Bibliografía**

Boy, Martín (2008). “Significaciones y usos del espacio virtual en hombres gays de Buenos Aires”, en Pecheny, Mario; Figari, Carlos y Jones, Daniel (comps.) *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina*. Buenos Aires. Libros del Zorzal.

Braz, Camilo Albuquerque de (2010). *À meia-luz... Uma etnografia imprópria em clubes de sexo masculinos*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas.

Leal Guerrero, Sigifredo (2011). *La Pampa y el Chat. Aphrodisia, imagen e identidad entre hombres de Buenos Aires que se buscan y encuentran mediante internet*. Buenos Aires. Antropofagia.

## Educación sexual y feminismos en la Universidad Nacional del Litoral (2001-2011)

**Sergio Peralta**  
**CEDINTEL-UNL / CONICET**  
**tesisyantesis@gmail.com**

### Plano general

1. En el año 2010, la Editorial Teseo publica un libro sobre Estudios de Género y Sexualidades en diferentes universidades del mundo. Mónica Gogna, Mario Pecheny y Daniel Jones se ocupan en él de las universidades públicas argentinas, considerando UBA, UNR y UNC. Le interesa a los autores, entre otras cosas, indagar acerca de los factores y estrategias que contribuyeron al ingreso de estas temáticas al ruedo académico, los obstáculos internos y externos a las tribus académicas y los paradigmas predominantes. Concluyen que:

En un contexto de inercia ante cualquier innovación temática, disciplinar o pedagógica, los estudios sobre mujeres, género y sexualidades se abrieron paso hacia la institucionalización en la educación superior de la Argentina. Dos grandes perspectivas coexisten, en un espacio aún restringido: una constructorista (con todas sus variantes y críticas), predominante en Ciencias Sociales y Humanidades, y una más ligada a la identificación entre sexo y género, y género asociado a “mujeres”, predominante en los ámbitos biomédicos y jurídicos. (Gogna *et al.* 2010: 186-7)

El caso UNL pone en duda la conclusión.

2. En UNL hay feminismos en diferentes disciplinas académicas y dependencias de la misma, siendo el Centro de Investigaciones Histórico-Sociales sobre las Mujeres [en adelante CIHSM] (1992) y el Programa Género, Sociedad y Universidad [en adelante PG] (2002) las dos usinas principales. En las facultades de Humanidades y Ciencias (FHUC) y de Ciencias Jurídicas y Sociales (FCJS) se alojan o inician los proyectos de investigación y extensión que contienen en sus enunciados mayores referencias a: “mujer”, “género” y “sexual”. Planteos feministas han actuado como vector para articular Docencia y Extensión e Investigación y Extensión, así como han sido útiles para

acumular capital simbólico y construir trayectorias vitales bifrontes: académicas y político-partidarias. En grosera síntesis, en el período recortado, el género ha sido en la UNL un campo de decibilidad (asociado a la metáfora visual del género como *perspectiva*) para observar el funcionamiento de la igualdad y la equidad a través del monitoreo de políticas de Salud Sexual y Reproductiva [en adelante SSyR], medios de comunicación, jurisprudencia y asignación de recursos en/entre tribus académicas<sup>81</sup>. Tal narrativa analítica ha sido productiva si consideramos, por ejemplo, el Registro de Objetores de Conciencia (2010), logrado después de años de monitoreo de políticas de SSyR (en forma conjunta e intermitente con CONDERS) y las investigaciones de campo en efectores de salud que han puesto en duda la asociación imaginaria entre proletarización estratégica y Asignación Universal por Hijo.

Quiero escenificar una de las diferencias respecto las de apelaciones a género y sexualidad, a través de dos ejemplos que muestran el conflicto lindero entre las Humanidades y las Ciencias Sociales: 1. La reseña de Oscar Vallejos sobre *Lenguaje y vida*, de Evelyn Fox Keller, para *Texturas* N° 5 (2005), donde el autor marca la carencia de una reflexión sobre epistemología feminista en la UNL (interpelando al PG) y sugiere la lectura de Judith Butler para pensar el poder de obrar del lenguaje; y 2- Los coloquios que coordinan Vallejos y Teresa Suárez en el Congreso de Problemáticas Sociales Contemporáneas del año 2008: *El proyecto ilustrado en debate* (Suárez) y *Sexualidad y política: la construcción de identidades militantes* (Vallejos).

3. La visita de pensadoras feministas es otro indicador del estado del campo en UNL, porque muestra, por un lado, la conformación de grupos capaces de gestionar la invitación y, por otro lado, sus referentes. Como figuras invitadas contamos con Isabel Morant Deusa (2006 - CIHSM), Diana Maffía (2009 - PG) y María Luisa Femenías (2012 - PG).

4. La actual coordinadora de Educación Sexual Integral [en adelante ESI] en la Provincia de Santa Fe, María Fernanda Pagura, integró el PG. A

---

<sup>81</sup> Afirmando esto considerando las memorias institucionales anuales de la UNL desde el año 2000 al 2011, documentos periodísticos y buena parte de los trabajos de investigación publicados. Estaría tentado de decir que en casi todos ellos no se elabora una diferencia entre el género como categoría analítica y el género como fuerza explicativa, pero no puedo mostrar esto aquí.

propósito de una posible expulsión de dos adolescentes que habían difundido en You Tube un video en el que se prodigaban una fellatio en el baño público de una estación de servicio, Pagura escribe para el Diario *Unouna* una nota de opinión que firma como integrante del PG, donde puede leerse:

En cuanto al qué hacer frente a esto, uno no puede dejar de pensar que lo que está faltando es una educación sexual seria, integral, en donde jóvenes, varones y mujeres, se eduquen primero desde el respeto a uno mismo. Creo que lo mejor que puede pasar es que las autoridades de la escuela visibilicen y ponerlo en clave de pregunta. ¿Qué está ocurriendo que los adolescentes están teniendo sexo de esta manera que para ellos no es placentero ni saludable?<sup>82</sup>

Hasta aquí, el macro.

### Herramientas conceptuales

Voy a centrar mi análisis en dos ideas: por un lado, el *marketing dóxico* (Angenot 2010), para observar la migración intertextual e interdiscursiva de ideologemas o pequeñas unidades significantes dotadas de aceptabilidad difusa (encanto) en una doxa dada; y por otro lado, la *imaginación humanista* (Link 2009) que corre de cabo a rabo una educación de la sexualidad en la cual los derechos humanos y/o los derechos sexuales y reproductivos son –como dijera Graciela Brunet (2002: 276) siguiendo a Carlos Nino- derechos morales capaces de fundamentar una ética mínima provisional.<sup>83</sup> Entiendo que la imaginación humanista opera con una noción acumulativa (continuista) del tiempo mejorable y cifra sus hazañas en *alegoresis*<sup>84</sup> de época (entiéndase derechos humanos o la planificación familiar en *Escuela para padres*, de Eva Giberti) que se establecen como planos de consistencia indiscutibles para enjuiciar.

Como creo, siguiendo a Estanislao Antelo (2005), que la pedagogía es “un terreno práctico de disputa sobre el monopolio de las operaciones de

---

<sup>82</sup> “Sexo, celular, escuela y castigos: una combinación que preocupa”, en Diario *UNO* del 2/10/2008, Paraná.

<sup>83</sup> “..nos inclinamos por una afirmación intuitiva de los derechos humanos, entendidos como una moral crítica, fruto de la experiencia histórica, capaz de juzgar cualquier conducta o norma positiva.” (Brunet 2002: 276)

<sup>84</sup> Proyección centrípeta de los textos de toda la red sobre un texto tutor o un corpus fetichizado (Angenot 2010: 26)

acogida, cuidado, formación y modelado del cachorro humano”, por esto “requiere de la intervención en la disputa”. En virtud de la disputa, el marketing dóxico nos permite observar, por un lado, los anacronismos, lo aún no-dicho, y, por otro lado, lo posible de decirse o aceptable en el marco de una hegemonía discursiva que instituye arbitrarios formales y temáticos. Me inclino a pensar que – aunque, aclaro, lo creo sumamente necesario- cuando la educación en sexualidad se limita a la enunciación de derechos y reclama las experiencias personales para enjuiciar la observancia o para aprender a identificar la vulneración, no estamos dando lugar al otro humano en su desmesura e incalculabilidad. Cuando Jacques Derrida deconstruye la noción de semejante para pensar una ética por-venir, dice para mí este encantamiento:

Lo incognoscible –diría yo de manera un tanto elíptica- es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano. Mientras hay algo reconocible, y semejante, la ética dormita. Duerme un sueño dogmático. Mientras sigue siendo humana, entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista, y todavía no piensa. Ni siquiera piensa al hombre del que tanto habla. (Derrida 2010: 139)

### Descripción del material

El libro bajo análisis es el resultado de un Proyecto de Extensión de Interés Social [en adelante PEIS], una línea de proyectos para articular Universidad y Tercer Sector que se inaugura en UNL en 1998, con los Proyectos de Extensión de Cátedra. El grueso de las iniciativas que rondan la Educación Sexual se enmarcan en el Programa Universidad Abierta de la Secretaría de Extensión [SEU] al menos hasta el año 2011<sup>85</sup>, cuando se crea el Programa Educación y Sociedad que enlaza FHUC y SEU.

El PEIS, dirigido por la Dra. Teresa Suárez (CIHSM – FHUC), lleva por nombre “Formación de capacidades autogestivas en la salud reproductiva de las/los jóvenes” (2000-2002). Consistió en doce encuentros de dos horas reloj cada uno en escuelas privadas y públicas del Tercer Ciclo EGB. El resultado del proyecto se expuso en el libro colectivo *Sexualidad y educación. Un proyecto a construir*, que ya cuenta con dos ediciones (2002 y 2007) y forma parte de la bibliografía básica de varios grupos que se dedican a la formación en

---

<sup>85</sup> Expediente UNL N° 585.339.

educación sexual, tanto en instancias formales como no formales. En términos de contenido, el libro cuenta con: 1- Un prólogo a la primera edición, escrito por Hilda Habichayn y Héctor Bonaparte, seguido de un prólogo a la segunda edición escrito por la directora; 2- Una sección de fundamentos disciplinares y didácticos divididos en dos partes: “Conocimiento y creencias sobre la sexualidad” y “Los malestares sociales respecto de la sexualidad”; 3- Propuestas didácticas; 4- Un glosario; y 5- Un anexo en el que se incluyen leyes y normativas referidas.

La Dra. Suárez dirige el CIHSM desde 1992, siendo este el primer centro de investigación en la UNL que tematiza el género, y el primero en configurar un grupo de investigadores en el CAI+D: “Las mujeres como actores sociales. Los campos de la Salud, la Economía, la Política, el Derecho y la Cultura”, comenzado en 1996. En este Centro se configura un modo particular y productivo de referencia al género y se conforma un grupo que detentará progresivamente la palabra autorizada en revistas científicas de circulación regional, en publicaciones periódicas de la UNL y en eventos gremiales.

El género, aún sin exceder el marco de un constructivismo “poco sofisticado”<sup>86</sup> y movilizándolo casi exclusivamente el significante “mujer” a través de él, es invocado para problematizar la democratización efectiva (igualdad-diferencia/ideal-real), la neutralidad del discurso liberal, la discriminación del lenguaje sexista, lo sexual implícito en lo social, entre otras cuestiones. Cuando Suárez hace un balance de lo realizado por el CIHSM, escribe: “Para hacer visibles las naturalizadas relaciones de género, se necesitaba teorizar, construir sentido y producir conocimiento a partir de la observación de la sociedad desde la experiencia vital de las mujeres y su vinculación con otros actores sociales” (Suárez, 2009: 94) Las relaciones entre CIHSM y el PG (circulación de investigadores, eventos co-organizados, asistencia conjunta a congresos y participación del Centro en el Consejo Directivo del Programa) permiten que algunas reflexiones cuenten para ambos, razón por la cual puedo decir que analizo este material y refiero a feminismos en la UNL.

---

<sup>86</sup> Ironía que recupera la consideración del trabajo de Judith Butler por parte de Verónica Vasterling (1999) como un “constructivismo sofisticado”.

Temo no equivocarme al exponer con una cita gran cantidad de los supuestos que motorizan el trabajo intelectual y militante de una región del feminismo en la UNL:

Sabemos que muchas mujeres **imitan** las prácticas de conducción política masculinas incluso en el colectivo académico, y que una mayoría de mujeres en gestión no garantiza democracia institucional. No obstante, se afirma que la subrepresentación de mujeres es en las universidades la regla predominante. (Suárez 2009: 94-5, sin resaltado en el original)

No pongo en duda la productividad que la afirmación pueda tener en términos de positividad (verdadero o falso); sólo me permito sospechar de los esencialismos que se movilizan estratégicamente allí, en los presupuestos de pureza que gobierna lo que cuenta como mujer (en lo demandable por su condición) y como masculino, en la impostura de la “imitación” y en lo decisivo de la mujeridad como sustancia ética y la femineidad como modo de sujeción<sup>87</sup>. Pero esta sospecha cobra mayor fuerza cuando los mismos esencialismos aparecen en torno de la educación sexual, y más precisamente respecto del aborto y el trabajo sexual.

### Sexualidad educable

Según el libro, en los niños hay prejuicios, conductas discriminatorias, culpa, vergüenza y falsos mitos. La responsabilidad es del mundo adulto y la ciencia es el antídoto. En el libro, ciencia es el opuesto exacto de la ideología y está representada por Catharine MacKinnon, Luis María Aller Atucha, Charo Altable y Mariela Castro Espín, entre algunos/as otros/as. No se trata de invalidar una propuesta por los materiales que cita; antes bien, lo que intento es analizar lo que sucede cuando, desde el comienzo, se lee lo siguiente:

Una postura feminista adscribe a que el poder estatal representó el poder masculino. Según esta posición, el dominio masculino es sexual; abuso, violación, agresión, acoso, prostitución, pornografía, negativa al uso de contraceptivos, respaldan la afirmación. Mientras se reprimió la sexualidad femenina: abstención, maternidad, imposibilidad de controlar la fecundidad, se permitió la libertad sexual

---

<sup>87</sup> Estoy pensando aquí, siguiendo a Michel Foucault (2013: 136-7), que la sustancia ética responde a la pregunta: ¿cuál es el aspecto, la parte de mí mismo o el comportamiento que está en relación con una conducta moral?; y el modo de sujeción como la manera o modo por el cual se invita e incita a la gente a reconocer sus obligaciones morales.

de los varones. La legitimidad de prostíbulos, casas de visitas, etc., lo visibilizan. (Suárez: 24)

En la sección de propuestas didácticas, esta decisión teórica o concepción de la dominación se concreta mediante la puesta en narración de la vida al rasero de dos cronotopos (Bajtín 1982): *camino* y *proyecto*, en interjuego con la *identidad*, los *roles* y los *vínculos*, y con vistas a que “la docente buscará coherencia planteando la existencia de roles, estereotipos o descripciones democráticas” (144) La cadena de los cronotopos debe cerrarse al final sólo mediante una opción libre compartida (maternidad<sup>88</sup>, familia<sup>89</sup>, relación sexual<sup>90</sup>), pero la misma suerte no corre la identidad, que en el cronotopo se sutura en forma discreta e individual. Para entender esto nos ayuda el Glosario:

**Identidad de género, identidad sexual:** Convicción personal y privada que tiene el sujeto sobre su pertenencia al sexo masculino o femenino. Se adquiere a través de un largo proceso evolutivo en el cual se dan identificaciones parciales, contraidentificaciones e incluso confusiones de identidad. Y alcanzar la propia identidad sexual es saber morir a lo otro, pero es el único camino para asumir la otra identidad y complementarse mutuamente. (191)

**Transexualismo:** Inversión del papel sexual // Alteración de la identidad sexual, en la que un sujeto está identificado con el sexo opuesto para obtener algún tipo de placer sexual. Los/las transexuales no se sienten cómodos/as con su propio sexo y desean transformarse en miembros funcionales del otro. No son hermafroditas, genéticamente son XY y son fértiles, pero gustan vestirse con ropas del otro sexo y suelen recurrir a cirugía estética. (196)

**Travestismo:** Es la práctica de usar ropas del sexo opuesto para obtener algún tipo de placer sexual. Los/las travestidos/as pueden ser homosexuales, bisexuales o heterosexuales. La mayoría de los travestidos son hombres que desempeñan cómodamente el rol masculino dentro de la sociedad, y están satisfechos con su sexo biológico. Diferente de transexual. (196)

Estimo que no es necesario hacer acotación alguna porque nuestra moda dóxica ya está equipada como para identificar el anacronismo en la cita anterior: Judith Butler (1989; 1993) y Diana Fuss (1993) han dedicado gran parte de su producción teórica a deconstruir la temporalidad de la relación entre

---

<sup>88</sup> “Tener un hijo es necesario para mantener la especie humana y es una de las cosas más gratificantes que hacemos en la vida. Pero este acontecimiento será totalmente placentero si su decisión es tomada con responsabilidad, como una opción más de felicidad.” Ana María Cano López, citada en Suárez *et al.* 2007: 139.

<sup>89</sup> “Es importante que los miembros de una familia sean capaces de brindar afecto, protección y seguridad mutuas, porque todo es percibido y asimilado por el niño y la niña y, en el futuro, lo reflejarán en las familias que ellos y ellas formen.” (Ídem, 142)

<sup>90</sup> “Debemos saber que no es malo masturbarse (circunstancialmente y mientras no se prefiera ante las relaciones sexuales)” (Ídem, 156)

identificación y deseo; Silvia Bleichmar (2005), por su parte y desde Argentina, trabaja con las no correlaciones entre identidad de género y elección de objeto. Sólo quisiera traer a colación la modernidad *Ghostbuster* de Daniel Link (2009: 26), la cual: “no pudo lidiar con alegría con ese entre-lugar de lo imaginario, por lo que procedió a tapar ese nido de fantasmas o a despoblarlo (...) Más allá del estadio del espejo, los fantasmas no son la cicatriz de un trauma, sino la herida abierta que es mi vida.”

Para continuar con otra herida abierta, pasemos al (des)tratamiento del aborto. Aclaro que paso aquí de las propuestas didácticas a las fundamentaciones disciplinares del libro y, para ser justo, quiero aclarar que el mismo (des)tratamiento del aborto puede encontrarse en los materiales de ESI Nación.

Silvina Chemes, en el capítulo “Embarazo y aborto. Aportes para la reflexión”, hace una pregunta que queda flotando: “¿Es el aborto otro método de control de la natalidad?” (Chemes: 121) Esa pregunta llama a reflexión en consonancia implícita con el (ahora) adagio que el Dr. René Favalaro utilizaba para poner en tela de juicio la penalización del aborto: riqueza/pobreza – secreto/muerte. El resto -decía Favalaro- es educar, no legislar. En Argentina, los índices de natalidad y fecundidad son bajos, y por tal razón, entre otras tan decisivas como el lobby católico, la procreación es materia de regulación (Pecheny 2005). Como el prólogo del libro insta a leerlo en el marco de una “actitud militante” (11), tengo derecho a enjuiciar la reflexión en tales términos. Luego de que esa pregunta abre una grieta en el texto, se deriva hacia la necesidad de la educación sexual para cambiar la actitud, propio de la imaginación humanista: “si se evitan los embarazos no deseados, se evitarán los abortos”, afirma Chemes (122) ¿Y si dijéramos, al revés, que hay embarazos no deseados porque carecemos de aborto legal, además de (distribución de) información?

Lo que no se deja decir ahí -aunque tampoco en las evaluaciones del monitoreo de DSSyR del PG (Pagura *et al.* 2011), ni en alguna declaración del feminismo académico de la UNL- es carpa hacia la capacitación y deja a los derechos sin discusión, porque “la gente carenciada paga las consecuencias

de la falta de acceso a la información” (122), y doblemente cuando los/las médicos/as operan con conceptos restrictivos de salud física (no “psíquica y social”). El monitoreo, tal como en la UNL se realiza, apunta a la observancia de la ley de SSyR, no a su puesta en discusión. En el Prólogo de Habichayn y Bonaparte encontramos la misma reticencia:

Nadie puede estar “a favor” del aborto, puesto que se sabe que es riesgoso para la madre y que deja secuelas negativas, aun si es realizado en condiciones adecuadas. Como esto no ocurre en todos los casos, muchas mujeres enferman o mueren, o son penalizadas si se las descubre. (...) Puede presumirse que en el futuro se impondrá la postura de que hay que evitar los embarazos no deseados mediante la educación sexual y el **acceso irrestricto al control de la fecundidad**, a la vez que, llegado el caso de un embarazo no buscado, se permita a la madre decidir **sin presiones** lo que desea hacer con su cuerpo. (Habichayn y Bonaparte: 10, sin resaltado en el original)

Lo que no se deja decir (o se dice apelando a la natalidad y la fecundidad) es que el aborto es el DSSyR que la democracia se debe. No podría pedirle a un material educativo que asegure algo que -como Martha Rosenberg reconoce en *Sociales en Debate* N° 1 (2013: 19)- se discute sin suerte desde 1994, pero sí, al menos, que se enuncie como problema: ¿El aborto puede sero no un derecho sexual y reproductivo? Josefina Brown da un paso más y se pregunta cuánto se gana enmarcando el debate en términos de derechos y no de libertades. Cito a Brown:

Si el acento se pone sobre el aspecto igualitarista, la edificación de la demanda por derecho al aborto argumentada en función de los altos índices de mortalidad gestacional, que es el modo en que ha podido introducirse en la agenda pública, se mantiene dentro de lo que llamé los umbrales de tolerancia del patriarcado pues se silencia la cuestión del placer, del erotismo, del ejercicio libre de las sexualidades, de las aristas que hacen de ese tema personal un asunto a debatir políticamente: el hecho de que está sujeto, como toda sexualidad, al orden normativo social que regula, disciplina y sanciona prácticas, cuerpos y sujetos o sujetas. (Brown en Pecheny *et al.* 2008: 294)

Mostré en el exergo que los feminismos de la UNL tienen como materia pendiente a la epistemología feminista. Desde Evelyn Fox Keller (2000) o a Bárbara Duden (1996) la pregunta acerca de cuándo hay vida genera debates. Pero hay que buscar en la propia fuente la justificación de la posibilidad de la conjetura, y entonces entiendo que el (des)tratamiento del aborto, su imposibilidad de tematización, esté en consonancia con lo que sucede varias

páginas antes, cuando Elena Cánaves refiere al “comienzo de la vida” como los “primeros estadios del sujeto” (45).

Respecto del trabajo sexual, comienzo por la caracterización que realiza Suárez cuando enumera las “formas didácticas” posibles en relación con los “modelos sociales de sexualidad” disponibles:

La concepción erótica enfatiza un solo aspecto, el placer sexual. Desvaloriza **la sexualidad como expresión de amor**. Se limita a la búsqueda de juegos de autosatisfacción corporal. Esta corriente, no sólo se difunde **en sectores perversos o pornográficos**, sino que también aparece en la publicidad, **favorece el consumo de sexo como cualquier producto de mercado**, tiene revistas periódicas, estimula la prostitución en todas sus formas, etc. (Suárez: 38, sin resaltado en el original)

Retengo de esta cita dos aspectos que quiero hacer jugar: la perversión y el consumo, y enseguida la virtual contraposición entre el exceso del consumo y la expresión (enjuta) de amor. En la propuesta didáctica N° 10 esto último queda más claro: allí el “aventurerismo sexual” aumenta el nivel de riesgo frente a ETS, y al bies se coloca la catacresis “noviazgo saludable”. Asimismo, en la argumentación de Cánaves, el exceso del placer sexual, desterritorializado del contrato matrimonial, justifica tanto el consumo de prostitución como la existencia de sus espacios de consumo. El sociólogo Randall Collins (2009) nos permite pensarlo a la inversa: es el estrés de la competencia en el mercado sexual lo que puede llevar a aposentarse transitoriamente en los rituales del noviazgo o el matrimonio. En otro capítulo, y no gratuitamente donde caracteriza las etapas vitales de la sexualidad, la misma Cánaves afirma que “la constitución de la familia es el hecho más trascendente de la edad adulta” (51) Al interior de las retóricas familiaristas, el anatema de la prostitución es un derivado lógico.

Recurren asociaciones entre el exceso, el consumo y el dinero que no envían sólo a la familia sino también a los derechos humanos: a la prostitución como vulneración de la integridad humana y de la integridad de la persona<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Según Carlos Nino (1985), los derechos humanos son derechos morales en cuya base hay tres principios: 1- Inviolabilidad de la persona: equivale a la prohibición de imponer sacrificios a un individuo sólo porque ellos pueden beneficiar a otros (por ejemplo, no puede obligarse a un individuo que done en vida sus órganos o que se preste a experimentos científicos); 2- Dignidad de la persona: ordena tratar a los seres humanos según los actos de voluntad que realicen y no



Enumero: 1. El dinero establece la asimetría de poder (*el cliente siempre tiene...*) y hace que el estigma sea sólo de la mujer; 2. El dinero impide que haya elección racional (argumento cristiano) e instiga a la separación mente/cuerpo o “aliena la intimidad”; 3. Porque pagan, la violación y el abuso sexual reciben el nombre de prostitución: el dinero, entonces, produce un eufemismo; 4. La pornografía, que es el sexo de la prostitución hecho público, genera más dinero, hace un círculo vicioso: una oferta que genera la demanda de más prostitución; 5. El dinero resta soberanía al sujeto propietario de su cuerpo (por la misma lógica, la Ley 223.592, citada en una propuesta didáctica, entiende que la discriminación es un daño moral y material, siendo el mismo dinero que prostituye el que resarce el supuesto daño).

La argumentación se sostiene, entonces, tramitando un valor cristiano: el dinero corrompe y vela. Por esa razón, hay que “recuperar” a esas mujeres (101). Si la autonomía se colocase en la cadena argumental de los derechos humanos, no aceptar el trabajo sexual voluntario constituiría una aporía. Lo que la prostitución viola es la integridad humana y de la persona, no la autonomía, según se deja leer en el libro. Sin en MacKinnon la “prostitución voluntaria es un oxímoron”, es imposible colocar en el sexo (que siempre es violento) el inicio de una cadena de valor-trabajo<sup>92</sup>. No queda posibilidad de justicia filosófica

---

según propiedades sobre las que no tienen control, tales como su raza, grado de inteligencia, etc. (por ejemplo, un individuo sólo es responsable de los actos que realiza voluntariamente); 3- Autonomía de la persona: atribuye valor a los planes de vida, ideales y proyectos y prohíbe interferir en ellos (por ejemplo, el derecho de toda persona a elegir su estilo de vida, carrera, profesión, etc.).

<sup>92</sup> Estoy pensando aquí en la revisión de la teoría del valor-trabajo de Karl Marx por parte de Gayatri Spivak (2013: 261-295). Esta autora se aboca a leer las indeterminaciones en la cadena textual del valor (valor – dinero – capital), considerando, por un lado, la discusión de Marx con los socialistas utópicos que postulaban que el dinero era la raíz de todos los males y, por otro lado, la sutura que realiza la economía política al colocar al trabajo como eslabón inicial de la cadena que, en el capitalismo, no debe tener “coerción extraeconómica”. Spivak llama a esto último *superadecuación*. La necesidad teórica de la acumulación originaria en Marx y el postulado teórico de que toda relación heterosexual es una violación en el marco del patriarcado en MacKinnon funcionan de similar manera. En las alegorías del cuerpo-templo, esta última posición no sólo impide que los mal llamados “órganos sexuales” sean iniciadores de una cadena de valor (no hay trabajo con-sentido posible allí) sino que también opera con nociones de perversión ya en desuso en la teoría psicoanalítica, por sus presupuestos de ideal madurativo y de finalidad reproductiva: de las “transgresiones anatómicas” y las “detenciones” en las relaciones intermedias con el objeto a una consideración de la perversión como empleo del cuerpo del otro como objeto de goce más allá de la subjetividad de quien lo sostiene (Bleichmar 2006). Queda por discutir, entonces, si los problemas de la subjetividad se

entre el capital y el trabajo libre. La argumentación de MacKinnon (en Abramson *et al.* 2010: 90) busca entonces llevar hasta el límite la cobertura de la ley tal y como ella *ha sido ya* formulada: “analizar la mal llamada prostitución voluntaria como “trabajo” y la prostitución forzada/trata de personas como “delito” es, entre otras cosas, decidir que hay una clase de mujeres a quienes no se aplican las leyes contra el acoso sexual en el lugar de trabajo ni otras leyes inconsistentes con la violencia inherente al ser prostituida.”

Veámos antes, entonces, que el convivium dóxico hacía del aborto una abyección textual; ahora, los derechos humanos instituyen el límite del reconocimiento, lo que cuenta como vida buena en el marco del patriarcado. Entonces se entiende por qué es necesario pensar la violencia y el duelo como fundamentos de una nueva política, porque –como dijera Judith Butler- para ser oprimido hay que ser antes reconocido, y para ser reconocido hay que hacer de la ontología (de la precariedad) un campo de contestación. En ese campo de contestación tendríamos que atender a los avatares del *pánico moral* (Ogien 2004 y 2005) que acontece allí donde nos rehusamos a pagar el costo intelectual de nuestro compromiso hacia algunos derechos (protección de la vida privada, libertad de expresión, igual protección de las leyes, etc.) y cuando operamos con nociones de bienestar que desoyen el punto de vista de los destinatarios de nuestras pretensiones de vida buena (paternalismo, según Ogien 2005: 32)<sup>93</sup>. Es estratégico que la Asociación Mujeres Meretrices de la Argentina (AMMAR) glose la Declaración Universal de Derechos Humanos y expongan así el desalajo.<sup>94</sup> Queda la pregunta si el dinero prostituye, si todo obrero es prostituido, o si hay algo en los (fantasmaticados) “órganos sexuales” que impide que los mismos sean generadores de valor-trabajo.

---

“solucionan” con prohibiciones, y si los postulados teóricos de partida quedan cercanos al *pánico moral* (Ogien 2004 y 2005) tal como se trata más adelante.

<sup>93</sup> Los tres principios que sostienen una ética mínima, para Ruwen Ogien (2005: 31), son: 1. Neutralidad respecto a las concepciones sustanciales del bien; 2. Principio negativo de evitar causar perjuicios al prójimo; 3. Principio positivo que nos exige conferir el mismo valor a la opinión o a los intereses de cada cual.

<sup>94</sup> <http://www.ammar.org.ar/Sobre-la-Declaracion-Universal-de.html>

### Conclusión

Si este material inquieta todavía más que por su contenido, aun cuando podamos reconocerle el mérito de haber suplido una vacancia, es porque el Ministerio de Educación de la Provincia de Santa Fe produjo un material didáctico para Educación Sexual. Desde 1992, con la primera ley de educación sexual en Argentina, no se han producido más que documentos curriculares (2003 y 2007) con envíos bibliográficos de dudosa reputación (sobre todo a materiales españoles). Aunque también la ESI ha sido mezquina en dar la discusión sobre los dos temas que aquí trabajé. En los tres materiales didácticos publicados hasta el momento por el Programa ESI, la palabra “aborto” aparece cinco veces, tres de ellas como parte de los enunciados de los Lineamientos Curriculares. La palabra “prostitución” corre mejor suerte, aunque los dos únicos marcos de análisis son la trata de personas y el abuso sexual.

Por otra parte, dejé en suspenso la validez de la conclusión de Gogna, Pecheny y Jones del exergo porque, en primer lugar, sospecho que pueda hacerse a un lado del construccionismo los Estudios de las Mujeres, y, en segundo lugar, porque en la UNL el único campo de estudios que desacopló género de mujer es el de los Estudios Literarios, campo de conocimiento que los autores no consideran. Esta férrea asociación entre género y mujer hegemoniza lo decible al menos hasta 2011, cuando cierro la periodización porque algo parece moverse.

### Bibliografía

Angenot, Marc (2010). *El discurso social*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Antelo, Estanislao. “La pedagogía de la época”, en Serra, Silvia (Coord.) (2005). *La pedagogía y los imperativos de la época*. Buenos Aires. Novedades Educativas.

Bajtín, Mijail (1982). *Estética de la creación verbal*. México. Siglo XXI.

Bleichmar, Silvia (2006). *Paradojas de la sexualidad masculina*. Buenos Aires. Paidós.

\_\_\_\_\_. “La sexualidad a cien años de los *Tres ensayos*”, en *Docta*. Año 3, N° 3. Córdoba. Primavera de 2005: 77-88.

Brown, Josefina L. "El aborto como bisagra entre los derechos reproductivos y los sexuales", en Pecheny, Mario *et al.* (Comp.) (2008). *Todo sexo es político*. Buenos Aires. Libros del Zorzal.

Brunet, Graciela. "Una revisión del universalismo ético y del concepto de derechos humanos. De la ilustración a los estudios de género", en *Estudios Sociales*. Año XII, N° 22-3. Santa Fe – Ediciones UNL. 2002: 261-279.

Collins, Randall (2009). *Perspectiva sociológica*. Buenos Aires. UNQ.

Derrida, Jacques (2010). *Seminario La bestia y el soberano*, Vol. I. Buenos Aires. Manantial.

Duden, Barbara. "El concepto de 'Vida': un ídolo moderno y una amenaza para las mujeres embarazadas", en *DUODA. Revista d' Estudis Feministes*. N° 11. Barcelona – Universidad de Barcelona. 1996: 79-96.

Foucault, Michel (2013). *La inquietud por la verdad*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Fox Keller, Evelyn (2000). *Lenguaje y vida. Metáforas de la biología en el siglo XX*. Buenos Aires. Manantial.

Gogna, Mónica *et al.* (2010). "Enseñanza sobre género y sexualidad en universidades públicas en la Argentina", en Ortiz-Ortega, Adriana y Pecheny, Mario (Comp.). *Enseñanza universitaria sobre género y sexualidades en Argentina, Chile, China, México y Sudáfrica*. Buenos Aires. Teseo: 153-191.

Link, Daniel (2009). *Fantasmas*. Buenos Aires. Eterna Cadencia.

McKinnon, Catharine (2005). "La pornografía como trata de personas", en Di Corleto, Julieta (Comp.) (2010). *Justicia, género y violencia*. Buenos Aires. Librería: 85-104.

Nino, Carlos (1985). *Ética y derechos humanos*. Buenos Aires. Paidós.

Ogien, Ruwen (2004). *La panique morale*. París. PUF.

\_\_\_\_\_ (2005). *Pensar la pornografía*. Barcelona. Paidós.

Pecheny, Mario (2005). "Yo no soy *progre*, soy peronista.' ¿Por qué es tan difícil discutir políticamente sobre aborto?" Disponible en línea: <http://www.ciudadaniasexual.org/reunion/M5%20Pecheny.pdf> Acceso: julio de 2013.

Revista *Ciencias Sociales en Debate*, N° 1. Facultad de Ciencias Sociales – UBA. Disponible en línea: [http://www.sociales.uba.ar/?page\\_id=18398](http://www.sociales.uba.ar/?page_id=18398)

Spivak, Gayatri (2013). *En otras palabras, en otros mundos*. Buenos Aires. Paidós.

Suárez, Teresa *et al.* (2007). *Sexualidad y educación. Un proyecto a construir*. Santa Fe. Ediciones UNL.

Suárez, Teresa (2009). "Des-cubriendo la heterogeneidad social: Creación y desarrollo del Centro de Investigaciones Histórico Sociales Sobre las Mujeres CIHSM, 1991-2007", en *Itinerarios Educativos*. Edición especial. Santa Fe – Ediciones UNL: 93-100.



PROGRAMA UNIVERSITARIO  
DE DIVERSIDAD SEXUAL



UNR Centro de  
Estudios Interdisciplinarios

## II Coloquio Internacional

Saberes contemporáneos desde la  
diversidad sexual: *teoría, crítica, praxis*  
Rosario, 27 y 28 de junio de 2013

Vasterling, Verónica. "Butler's Sophisticated constructivism: A Critical Assessment", en *Hypatia*, Vol. 14, N° 3, Summer 1999: 17-38.

## “Para seguir viéndome contigo”: trazos para una crítica hispanista disidente

Germán Prósperi  
UNR - UNL  
gprosperi@gigared.com

### Resumen

El trabajo analiza los silencios críticos en relación con los tópicos homoeróticos en textos de la literatura española contemporánea. Se reseña un caso paradigmático de esa posición, tal como es la historia editorial y receptiva de los *Sonetos del amor oscuro*, de Federico García Lorca y se describen algunas operaciones críticas sobre la narrativa de Juan José Millás, las que ponen de manifiesto una ausencia de referencias al análisis de ciertas escenas inscriptas en un paradigma sexual disidente.

### Palabras clave

Crítica - Hispanismo – Homoerotismo – Lorca – Millás – D’Halmar.

### 1. Oscuridad

Los silencios críticos sobre textos que exponen claramente una posición homoerótica poseen en la literatura española contemporánea una historia que puede reconstruirse fácilmente. No se trata de la no existencia de una literatura gay en España, sino más bien de una falta de visibilidad de algunas manifestaciones de este sistema. El caso de Federico García Lorca, permite iluminar una zona crítica que expone algunos rasgos del silenciamiento señalado. No vamos a reconstruir aquí los derroteros por la visibilidad gay lorquiana, que tan bien supo historizar Ian Gibson (1998), sino que vamos a detenernos en algunas particularidades de la escena crítica que *Los sonetos del amor oscuro* habilitan.

Compuestos unos meses antes del asesinato del poeta, la obra se publica completa anónimamente en 1983 por un lorquista “atrevido y pícaro” (Gibson 2010: 19)<sup>95</sup>, lo que provoca la reacción de los herederos de Lorca y la decisión de publicarlos oficialmente. El medio elegido fue el suplemento cultural

---

<sup>95</sup> Se sabe que la edición se realizó a partir de una serie de fotocopias del hispanista André Belamich y bajo la supervisión del profesor Víctor Fuentes.

del Diario *ABC*, el 17 de marzo de 1984, con notas de Manuel Fernández Montesinos, Fernando Lázaro Carreter, Miguel García Posada y Francisco Giner de los Ríos.

Un rápido análisis de estos textos permite señalar una serie de rasgos llamativos. En primer lugar, la titulación del conjunto como *Sonetos de amor* y no *Sonetos del amor oscuro*, tal como Lorca los hizo circular en vida y como testimonió Vicente Aleixandre en un artículo publicado en el número 19 de la revista *El mono azul* del 10 de junio de 1937:

Recordaré siempre la lectura que me hizo, tiempo antes de partir para Granada, de su última obra lírica, que no habíamos de ver terminada. Me leía sus *Sonetos del amor oscuro*, prodigio de pasión, de entusiasmo, de felicidad, de tormento, puro y ardiente monumento al amor, en que la primera materia es ya la carne, el corazón, el alma del poeta en trance de destrucción. (en Gibson 2010: 15-16)

La segunda marca que señalamos es el modo en que los críticos leyeron la oscuridad de los sonetos en el Suplemento de *ABC*. Fernández Montesinos no dice nada al respecto, sino que se limita a reivindicar la necesidad de publicar los Sonetos diferenciándolos de la edición pirata de finales de 1983. En su defensa, expone las razones de por qué publicarlos en un diario de derecha, argumento que explica a partir de la amistad de Pablo Neruda, lector de los *Sonetos*, con Luis María Ansón, director del diario. Fernando Lázaro Carreter sí se refiere a la cuestión de la oscuridad y sostiene:

Oscuro el amor, ¿por qué? Se impone una interpretación obvia; demasiado obvia para declararla exclusiva en poeta tan complejo. Lorca vivió con dramatismo su condición; le angustiaba –hay claros indicios en *El público*– el destino estéril de esa pasión de amor, y apenas si alcanzaba a consolarle que el amor fecundo sólo produce semillas de muerte; una huella de tal pesar es el verso undécimo de aquel soneto: *donde sin fruto gimen carne y cielo*. Sin embrago, y con esa pesadumbre, Lorca acepta el amor como en él se produce, y asume su derecho a vivirlo en la intimidad de su cuerpo y de su alma. Para él es sólo amor, sin adjetivos. Lejos de su intención, me parece, abatirlo con un adjetivo degradante. (3)

El responsable de la edición, Miguel García-Posada, refuerza las tesis de Carreter y elabora una compleja argumentación en la que la palabra homosexual no está presente, dimensión que el crítico soslaya en el empleo

del motivo del pansexualismo lorquiano, el que no se corresponde con “discursos apologéticos o sectarios.” (44)

Avanzado el último tercio del siglo XX, la crítica pudo reconocer la marca homoerótica de estos textos (Perrén 1996, Gibson 1998, Frattale 2010), cuyo último hito es la publicación de una carta enviada por Lorca al joven Juan Ramírez de Lucas, lo que lo convirtió en el receptor primero de la obra y no Rafael Rodríguez Rampún como se sostuvo hasta el año 2012. Estos reconocimientos, sin embargo, no se traducen en operaciones de enseñanza, ya que es difícil encontrar los *Sonetos* como contenido en las cátedras de Literatura Española contemporánea, al menos en Argentina.

## 2. Final feliz

En el mismo año de la aparición de los Sonetos lorquianos, Juan José Millás publica su novela *Letra muerta*. Luego de *Cerberos son las sombras* (1975), *Visión del ahogado* (1977) y *El jardín vacío* (1981), el novelista valenciano apuesta por una novela metafictiva, ejercicio que inicia su obra y que no se detiene hasta el momento.

Algo ocurre en esta novela que el lector reconoce de otros espacios: la lectura del texto es simultánea a la escritura. En efecto, Millás utiliza la misma estrategia estructurante que en *Cerberos son las sombras*, con la diferencia de que aquí el padre no es el destinatario del relato y el mismo queda diluido en una impersonalidad que podemos interpretar como la del propio narrador, quien confiesa en el inicio de su escritura: “No sé a quién me dirijo.” (1994 [1984]: 12)

Desde la consideración de la novela como metaficción historiográfica (Baah, 1993) y la interrelación entre memoria y reflexión sobre la escritura como pieza fundamental del texto (Martínez Latre 1987) hasta la caracterización como novela poética (Sobejano 2003), *Letra muerta* ha sido juzgada, con éxito sostenido, como un claro ejemplo de metaficción. Están allí los procedimientos y los aspectos, dualidad que tanto preocupó a Francisco Orejas en su consideración del juego autorreferencial (203: 438) que la novela despliega. Novela en la novela, narrador como autor, lector en el texto o

narrador inconstante (Baah 1993), marcas todas de una preocupación por dismantelar los mecanismos por los cuales una ficción llega a ocupar ese estatuto. Entre esas marcas proliferan las escenas de lectura y escritura y las reminiscencias de un aprendizaje que se sabe ejercido por sujetos y recibido por otros. Esta insistencia en las potencialidades metafictivas de la novela dejaafuera la consideración de otro aspecto sobre el que me interesa detenerme.

Estamos en un espacio cerrado, el convento en el que el hermano Turis escribe su “certificado de existencia o fe de vida” (76) en una serie de cuadernos escolares y al que ha llegado captado por una organización terrorista que intenta desarticular el poder de la iglesia y filtrar a sus miembros con este objetivo. Turis puede ser perfectamente considerado como miembro de Muelle Real, la enigmática organización que planeaba asesinatos de palomas en *El jardín vacío*, sólo que esta vez las acciones pueden llegar a ser más peligrosas ya que lo está en juego es eso que al narrador le “viene sudando desde el setenta y cinco” (46). Esta sospecha se diluye ante las palabras de José, el contacto que lo capta para la organización, quien dice: “Imagínate una organización ultraclandestina perfecta, dispuesta a liquidar esta nueva forma de barbarie y de opresión que llaman democracia” (77). El ingreso abrupto de la serie social se reconoce desde la formulación misma de los objetivos de la organización, la cual sabemos falsa al final de la novela ya que es la misma iglesia la que ha captado a Turis y a otros en su nueva cruzada contra los enemigos de la fe.

Existen otros hallazgos llamativos entre las voces que la novela convoca, la que parece dar nombre a aquello que el sistema silenciaba, metaforizaba o sólo nombrada por fragmentos. Uno de los personajes del convento, Seisdedos, es descrito por otro miembro de la comunidad a partir de su comportamiento en tiempos de la guerra, lo que genera una obvia desarticulación en el tiempo de la historia. Esta trampa inverosímil es desarmada por el propio Seisdedos ante los ingenuos ojos de Turis:



Pero voy a decirle algo de lo que se refiere al meollo. Y se lo voy a decir de una vez para que usted saque sus propias conclusiones y de este modo sepa a qué atenerse. Es frecuente utilizar nuestra guerra civil como punto de referencia habitual para situar determinados acontecimientos. Fue tan brutal y es tal su capacidad para asombrarnos todavía, que la sola mención colocada al principio de una cadena de sucesos, en ocasiones inventados, se contagien del grado de realidad de la propia guerra. (64-65)

De esta manera, Millás pone en una misma serie literatura y Guerra Civil para plantear una relación que el experimentalismo anterior había rechazado. Lo curioso es que esta inscripción novedosa aparezca en la que tal vez sea su novela más metaliteraria, como una modalidad que sostiene una forma de narrar que puede reunir tópicos aparentemente lejanos.

Es en ese contexto de lo sorpresivo en la que se lee un nuevo elemento del sistema millasiano como es la incorporación de la dimensión del deseo que Turis desarrolla hacia el personaje del adolescente Jesús. Esto es, en una novela que por primera vez parece dar cabida a las demandas por revisar la memoria histórica de un país, se da lugar al registro de nuevas formas de la afectividad, operación que la crítica soslaya.

Entre las excepciones a estos silencios se encuentra el trabajo de Robert Baah, quien interpreta que el padre superior de la orden también participa de esta esfera del deseo homoerótico, sólo que en él se expresa en forma de abuso sexual de los seminaristas. Baah lee las señales de esta violencia en el encuentro que Turis tiene con el superior en el capítulo dos de la primera parte con los siguientes argumentos:

Hay que añadir a este satanismo lujurioso el hecho de abusar sexualmente de los seminaristas. Alegamos tres datos a propósito. En primer lugar, cuando el narrador acude a la entrevista divisa un «bulto» y que fue a esconderse tras los sacos de la ropa al advertir su presencia. Más adelante llega a identificar el bulto con Jesús, quien se niega a explicarle por qué se escondía allí a aquellas horas. En segundo lugar, transcurren algunos minutos antes de que el padre le abra la puerta y, por último, cuando el narrador se sienta observa que el padre tenía desabrochado un botón de la sotana, a la altura del pecho. (11)

Si bien el bulto que Turis ve es efectivamente el de Jesús, no sabemos si el mismo viene del despacho del superior, pero la demora y el botón desprendido son indicios que sostienen el argumento del abuso.

Entre Turis y Jesús no hay violencia, el adolescente acepta con cierta ironía las atenciones del lego, las cuales son advertidas también por otros miembros de la comunidad, los que seguramente intuyen la letra escrita de Turis: “Por otra parte, la idea de separarme ahora de Jesús me proporcionaba, y me proporciona aún, mientras escribo, una suerte de abatimiento al que no conseguí añadir ninguna palabra de consuelo.” (83)

En el final, Turis debe partir a Madrid por la muerte de su madre y es allí que muestra un nuevo deseo, el que tiene que ver con el ocultamiento de su escritura: “En cuanto a esta letra muerta, que ocupa ya varios cuadernos escolares, he decidido esconderla” (91). Pero antes de esconder su texto registra una reflexión sobre Jesús, “cuya imagen no ha dejado aún de perseguirme” (91) y que genera la explicación sobre lo desconocido, terreno en el cual el amor por Jesús y la muerte de la madre que encontrará en su viaje se unen para determinar el destino:

Y dado que aquello que llamamos pensamiento se refiere también a una planta de color violáceo (el color de las enfermedades vergonzosas) habrá de ser doblemente provechoso disecar esta idea que tengo acerca de Jesús y que consiste en la representación del muchacho como si éste fuera un mapa en el que por casualidad hubieran quedado recogidos todos los accidentes geográficos de mis carencias afectivas. Y aunque intento no confundir ese mapa con el territorio personal que representa, me pregunto si el amor no consiste precisamente en una confusión de ese tipo, como si uno estuviera condenado a enamorarse siempre de lo que no posee. (91-92)

El texto escondido será retomado en el regreso al convento, convirtiendo a los cuadernos en una muestra de la lengua oscilante que Turis debe enfrentar para entender las coordenadas de su deseo, entendimiento que sólo podrá emerger a partir de un cambio. Para entender, Turis debe aprender a leer o, para ser precisos, releer lo que escribió en la oscuridad, en el borde de todo soporte, en cuadernos escolares que vienen de la infancia y en los que se busca una lengua que explique el caos. Al no haber encontrado la lengua materna que fue a buscar en su viaje a Madrid, ya no hay más opción y lo único posible es asumir que la lengua buscada estaba allí, aguardando:

Por la noche fui a la lavandería, donde había concertado una cita con Jesús. Le llevé chocolate, pan y pasas. Mientras comíamos, le pregunté:  
–¿Dónde te gustaría que te destinaran cuando seas mayor y hayas cantado misa?  
Sonrió con un gesto entre la ingenuidad y la ternura, y dijo:  
–Aquí, para seguir viéndome contigo. (132)

De esta forma, *Letra muerta* es la primera novela de Millás con final feliz, novela que reúne lo social, la literatura y el amor en un mismo texto destinado a conservarse en el recuerdo. Recuerdo del horror pasado, presente del amor como resguardo contra el desamparo y pasión de la literatura, esa que emerge luego de una cena familiar. La pasión por las novelas que terminan bien.<sup>96</sup>

### 3. Finales

El final de *Letra muerta* puede leerse en una serie extraña, como el negativo de una narrativa gay que en España ya tenía algunos antecedentes pero que se inicia con la obra de escritores latinoamericanos. Es así que podemos traer aquí el recuerdo de un texto publicado en 1924 por el chileno Augusto D'Halmar, *La pasión y muerte del cura Deusto*, novela que puede considerarse como la primera en español de tema abiertamente homosexual. D'Halmar vivía en España al momento de la publicación y sitúa la acción en territorio peninsular. La historia es conocida. Un cura del norte pide traslado a raíz del desconsuelo que le provoca el casamiento de su mejor amigo con su hermana, episodio que reenvía a la vida del propio autor. Instalado en Sevilla conoce a Pedro Miguel, el Aceitunita, gitano de origen judío y morisco, participante del coro de la iglesia y por quien sentirá una atracción que se niega a aceptar al mismo tiempo que el muchacho descubre sus poderes seductores. Deseo detenerme sólo en el final, en el que ocurre el reconocimiento recíproco:

Con un ardiente reflejo en los ojos, una vibración en la voz, un estremecimiento en todo su ser, Pedro Miguel volvió a apoderarse de su diestra, y ajustándole al dedo su anillo, tal como en su sueño, se inclinó hasta rozar su oreja.

<sup>96</sup> No registramos en este trabajo otras historias homoeróticas de la narrativa millasiana también silenciadas por la crítica, tal como las que se presentan *La soledad era esto* (1990) o *No mires debajo de la cama* (1999). Me he ocupado de ellas en mi tesis doctoral *Aprender a escribir. Escenas para una poética de la narración en la novelística de Juan José Millás*. (Prósperi 2013).

-Dime- afirmó más bien que interrogó-, ¿has sabido nunca cómo yo te quiero?  
Deusto le puso las dos manos en el pecho para rechazarle.

-Ahora lo sé, y, por piedad, no lo digas. ¡También he visto claro en mí!

-¿Y...?

El vasco levantó simplemente los ojos, un momento, con la misma expresión con que se habían absorbido el uno al otro, la víspera. Fue solo un destello. Era su última mirada a la vida." (1924: 182-283)

El joven se va a Madrid e invita al cura a que lo acompañe con el "plan de una vida juntos y libre, lejos de toda traba" (282), invitación que Deusto rechaza para terminar arrojándose debajo del tren en el que parte el Aceitunita.

Silvia Molloy (2012) ha interpretado esta novela como una ficción que permite leer lo hispano desde otra perspectiva, en un momento en que la lectura de los orígenes estaba siendo debatida. Lejos de las lecturas de los nacionalistas hispanoamericanos defensores de una hispanidad pura y castiza, D'Halmar ensaya un ejercicio de puesta en escena de pasiones que la nación no podía aceptar, pero que están allí para volver a ser conquistadas.

Entre el final de *La pasión y muerte del cura Deusto* y el final de *Letra muerta* pueden trazarse obvias correspondencias, las que envían los relatos hacia el melodrama de un final trágico o de un final feliz. Pero lo que ambas novelas muestran es la indiferencia por reconocer esas escenas, ya que entre el desconocimiento de D'Halmar en el panorama de la literatura en español y el silencio de la crítica sobre las historias homoeróticas de Millás, e incluso las lorquinas, hay una evidente cercanía. Tal vez sea hora de postular no ya finales sino inicios, una fábula que inaugure una nueva crítica hispanista, latinoamericana, española o trasatlántica, tal como la definió Julio Ortega (2010, 2012), crítica que reconozca las potencialidades de estas escrituras, a ambos lados del Atlántico, en su actual y potente oscuridad.

### Bibliografía

Baah, Robert (1993). "Ficción, historia y autoridad: Juan José Millás y el narrador inconstante en *Letra muerta*". *Mester*, vol. XXII, nº 1: 9-17.

D'Halmar, Augusto (1924). *La pasión y muerte del cura Deusto*. Madrid. Editora Internacional.

Fernández-Montesinos, Manuel (1984). "Algunos sonetos de Federico García Lorca: ¿Por qué ahora y en el ABC?". *ABC*. Madrid. 17 de marzo de 1984: 57.



Frattale, Loretta (2010). "Sobre la oscuridad melancólica de los sonetos amorosos de Federico García Lorca", en Civil, Pierre y Crémoux, Françoise (eds.) *Actas del XVI Congreso de la AIH. Nuevos caminos del hispanismo*. Madrid/Frankfurt. Iberoamericana/Vervuert.

García Lorca, Federico (1995). *Sonetos del amor oscuro, Poemas de amor y erotismo e Inéditos de madurez*. Barcelona. Áltera.

----- (1996). *Obras completas*. Edición de Miguel García Posada. Barcelona. Galaxia Gutenberg / Círculo de lectores.

García-Posada, Miguel (1984). "Un monumento al amor". *ABC*. Madrid. 17 de marzo de 1984: 43.

Gibson, Ian (1998). *Vida, pasión y muerte de Federico García Lorca (1898-1936)*. Barcelona. Plaza y Janés.

----- (2010). "*Caballo azul de mi locura*" *Lorca y el mundo gay*. Barcelona. Planeta.

Lázaro Carreter, Fernando (1984). "Poesía de García Lorca recuperada". *ABC*. 17 de marzo de 1984: 3.

Martínez Latre, María Pilar (1987). "Técnicas narrativas en *Letra muerta* de Juan José Millás: una relación equívoca con un autor ideal". *Mester*, vol. XVI, nº 2: 3-17.

Millás, Juan José (1989) [1975]. *Cerberos son las sombras*. Madrid. Alfaguara.

----- (1990) [1977]. *Visión del ahogado*. Barcelona. Ediciones Destino.

----- (1990) [1981]. *El jardín vacío*. Madrid. Alfaguara.

----- (1994) [1984]. *Letra muerta*. Madrid. Alfaguara.

----- (1990). *La soledad era esto*. Barcelona. Ediciones Destino.

----- (1999). *No mires debajo de la cama. En el amor todos buscan la horma de su zapato*. Madrid. Punto de lectura.

Molloy, Sylvia (2012). "Sexualidad y exilio: el hispanismo de Augusto D'Halmar", en *Poses de fin de siglo. Desbordes del género en la modernidad*. Buenos Aires. Eterna Cadencia: 237-261.

Orejas, Francisco (2003). *La metaficción en la novela española contemporánea. Entre 1975 y el fin de siglo*. Madrid. Arco/Libros.

Ortega, Julio (ed.) (2010). *Nuevos hispanismos interdisciplinarios y trasatlánticos*. Madrid/Frankfurt. Iberoamericana/Vervuert.

----- (ed.) (2012). *Nuevos hispanismos. Para una crítica del lenguaje dominante*. Madrid/Frankfurt. Iberoamericana/Vervuert.

Perrén de Velasco, Lila (1996). "Los sonetos póstumos de García Lorca", en *La palabra verdadera*. Córdoba. Argos: 47-62.



PROGRAMA UNIVERSITARIO  
DE DIVERSIDAD SEXUAL



UNR Centro de  
Estudios Interdisciplinarios

## II Coloquio Internacional

Saberes contemporáneos desde la  
diversidad sexual: *teoría, crítica, praxis*  
Rosario, 27 y 28 de junio de 2013

Prósperi, Germán (2013). *Juan José Millás. Escenas de metaficción*. Binges/Santa Fe. Editions Orbis Tertius/Ediciones UNL.

Sobejano, Gonzalo (2003). "La novela poemática y sus alrededores", en *Novela española contemporánea 1940-1995*. Madrid. Marenostrum: 89-94.

### **Versiones y controversias en torno al Matrimonio Igualitario Análisis de un debate parlamentario**

**David Ramírez  
UNLP**

**davidvincent1997@yahoo.com.ar**

**Gustavo Corvera  
UNLP**

**gustavocorvera@hotmail.com**

#### **Resumen**

Al acercarnos al tercer aniversario de la sanción de la Ley 26.618, llamada de Matrimonio Igualitario, tomamos como fuente de análisis para esta ponencia el “Debate sobre matrimonio de parejas conformadas por personas del mismo sexo” (versión taquigráfica 14 y 15 de julio de 2010).

Elegimos este texto por el impacto que produjo en nuestra sociedad el “develamiento” de un tema que enfrentó a sectores de la misma, pero también abrió un rico diálogo que consiguió puntos de encuentro y abrió caminos para pensar “lo posible”. Este debate puso en el centro el cuestionamiento de instituciones tradicionales, como la familia y el matrimonio. Visiones biológicas, antropológicas, histórico-sociales, jurídicas y psicológicas, entre otras, desfilaron por el Senado desde ambas posiciones (a favor y en contra del proyecto), conformando un corpus de conocimiento sustancioso.

Analizaremos los discursos, a partir de distintos desarrollos conceptuales, centrándonos en las posiciones sobre el concepto de matrimonio, el concepto de familia, el rol de la mujer y la homosexualidad.

#### **Palabras Clave**

Género y sexualidad - construcciones histórico sociales– sujeto de derecho-Igualdad y diferencia – homofobia y misoginia.

#### **Introducción**

Quizá estos últimos años, más que nunca, resuenen en nuestra sociedad los conceptos de cuerpo, sexualidad y género. La interdisciplina y las nuevas teorías sobre la sexualidad, pasan a ocupar un lugar de privilegio, apoderándose y subjetivando los “cuerpos”. Cuerpos que expresan la multiplicidad, que conllevan en sí la “historicidad” y la “cultura”, el “deseo” y las “esperanzas”.

En esa línea, abordaremos los conceptos de sexualidad y género, y en este trabajo en particular, el de “sujeto de derecho”. Derecho que le confiere su condición humana, y que no admite la desigualdad por ser “diferentes”: la historia es fiel testigo de instituidos que naturalizaban el dominio de unos sobre otros a quienes se otorgaba menor categoría buscando justificativos de toda índole con tal de negarles derechos: las mujeres y las/los homosexuales fueron y son las principales víctimas de esta situación en el marco de las cuestiones “sexuales”.

Nuestra fuente de análisis es el “Debate sobre matrimonio de parejas conformadas por personas del mismo sexo” (versión taquigráfica 14 y 15 de julio de 2010). Elegimos este texto por el impacto que produjo en nuestra sociedad “el develamiento” de un tema que enfrentó a sectores de la misma, pero también posibilitó un rico diálogo que consiguió puntos de encuentro y abrió caminos a pensar “lo posible”. Estedebate puso en el centro el cuestionamiento de instituciones tradicionales como la familia y el matrimonio. Visiones biológicas, antropológicas, histórico-sociales, jurídicas, psicológicas, en otras, desfilaron por el Senado de la nación desde ambas posiciones (a favor y en contra del proyecto), conformando un corpus de conocimiento sustancioso.

Analizaremos los discursos, a partir de distintos desarrollos conceptuales, centrándonos en las posiciones sobre el concepto de matrimonio, el concepto de familia, el rol de la mujer y la homosexualidad.

### **1. Posiciones sobre el concepto de matrimonio**

Esta noción resulta central en el debate parlamentario puesto que se vota un proyecto de ley acerca del matrimonio. Sin embargo, los temas relacionados a la discusión (o no) son tan diversos que el concepto de matrimonio a veces pasa a un segundo plano en las páginas de la transcripción.

Veamos algunas ideas acerca del mismo. Pueden destacarse dos grandes vertientes: por un lado, una concepción esencialista acerca del matrimonio, que

recurre al orden natural (1)<sup>97</sup> o ¡vaya paradoja!, a un esencialismo significativo (2); por otro, una concepción dinámica, histórica y cultural (3), que advierte la necesidad de un cambio en el estatuto legal del matrimonio para incluir otras formas de lazo social (nuevas, o mejor, históricamente silenciadas y vilipendiadas).

El razonamiento es el siguiente: el matrimonio se relaciona a la reproducción biológica del ser humano, por lo tanto, a la diferencia anatómica de los sexos, por ende, a la unión de un hombre y una mujer. Aquí incluso se recurre a figuraciones de la campiña y se utilizan palabras como macho y hembra, para dar un sostén imaginario al relato. Es la misma senadora que se deja indicar por una presunta divinidad y que escucha sus mensajes quién sabe por cuales medios.

La apelación a un orden natural como sustento de la organización social olvida la noción de género (postergada a favor de la categoría “sexo”) ignorando que “femenino” y “masculino” no son hechos naturales sino construcciones culturales. Como señala Scott,

[...] varón y mujer son al mismo tiempo categorías vacías y rebosantes. Vacías porque carecen de un significado último, trascendente. Rebosantes porque, aun cuando parecen estables, contienen en su seno definiciones alternativas, negadas o suprimidas (1999: 73).

Ahora, un argumento más refinado se organiza en base a etimologías. Es acertado recurrir al lenguaje para explicar la condición humana, pero de ahí a hacerlo sostener una segunda naturaleza, hay un trecho. Se recurre a la serie *matrimonium*: matri-matriz-madre, *moniun-* calidad de. Se liga así el matrimonio a la procreación y se arma el razonamiento expuesto anteriormente. Esta cuestión de la palabra lleva a postular a algunos senadores el uso de otra denominación, v.g unión civil, reconociendo incluso los mismos alcances legales. ¡Para cada cosa su palabra! o, ¿Cada cosa en su lugar?

La segunda vertiente, decíamos, hace prevalecer el carácter civil del matrimonio que se está discutiendo, su condición de institución social, histórica y culturalmente determinada. El argumento del cambio a lo largo del tiempo es recurrente. En este sentido, se ilustran corrimientos históricos y las correspondientes modificaciones de la regulación legal. Es decir, lo que se discute no es la alianza confesional que imparten diversos cultos, sino la unión legal vinculada a derechos y obligaciones, legalidad que excluye sectores de la población por elecciones de género

---

<sup>97</sup> En adelante, los números remiten a fragmentos de discursos parlamentarios en el apéndice.

y que, a través de este proyecto se pretenden incluir. En esta misma línea, se define al matrimonio como un contrato entre partes (4) y se recurre a la figura de una construcción social.

En relación a los derechos vinculados al matrimonio, hay un razonamiento que merece mención. Uno de los senadores recurre a un argumento “sociológico” para justificar la restricción sexual de los contrayentes. Según éste, deben ser hombre y mujer porque en el derecho se trata de la presión del interés social por sobre el deseo individual, deseo con el que entra en conflicto y al que debe ponerse coto para el bien de la sociedad (5). Al respecto varios senadores por la positiva remarcan estas ideas de catástrofe social que ya en otras ocasiones sirvieron de resistencia al cambio.

## 2. Posiciones sobre el concepto familia

Los conceptos “familia” y “matrimonio” se encuentran rara vez diferenciados en el tratamiento parlamentario.

Vuelven a encontrarse las posturas desarrolladas anteriormente: aquella que reconoce la realidad cultural y social de la familia y su carácter dinámico, y la vertiente esencialista que la analiza como un objeto fuera del tiempo y, claro está, opuesta al cambio.

Se utiliza el término “naturaleza” para describirla, nuevamente, adscribiéndola a la unión de un hombre y una mujer a los fines de la reproducción (6). Luego, se llama a sostener desde el estado, e incluso defender, la familia así considerada, invocándose su importancia en tanto base de la sociedad.

“Cuidar a la familia”, hace resonar todo el dispositivo ligado al higienismo y al control social. Recordamos las palabras de Nouzeilles cuando dice refiriéndose a factores inmigratorios en la Argentina pasada,

La familia fue, consecuentemente, el espacio en el que convergieron el interés político, la vigilancia higienista y el saber eugenésico. Motor de la reproducción biológica y moral, la institución familiar conectaba el cuerpo individual y el organismo social al mismo tiempo que regulaba las fronteras entre lo privado y lo público (2000:41).

La vigilancia posa su mirada en la familia para conservarla, y así, conservar el cuerpo social de una enfermedad. Todo el arsenal médico se agita en la arena de la reproducción social (7)

Se utiliza muchas veces el concepto ya clásico de familia como célula básica de la sociedad (8) vinculado, generalmente a la perspectiva recién comentada. Todo este tratamiento produce a veces un efecto cómico, porque algunos senadores parecen desconocer que la dinámica social es muy compleja, entendiéndose que sentados en sus bancas pueden decidir por sí mismos, las configuraciones familiares.

Los argumentos que aluden a la condición histórica de la familia abren la perspectiva de la diversidad y el problema de la inclusión de otras realidades familiares en el marco legal. (9) También las ciencias sociales debieron constatar estos cambios revitalizando un campo que no generaba grandes problemas hasta los 60' (Barbagli 1990).

Ahora, uno de los argumentos merece mención porque reconociendo los distintas configuraciones familiares restringe su regulación vía matrimonio civil a la unión de un hombre y una mujer. Según este razonamiento existen distintos estados de familia a los que deben relacionarse distintos institutos legales. (10)

### **3- Posiciones que aluden al rol de la Mujer**

Varios de los argumentos manifestados por los Senadores para votar a favor o en contra del Matrimonio para personas del mismo sexo, tomaron como referencia a la mujer desde diferentes ángulos.

Quienes iban a manifestar el voto negativo declararon que sería un acto de injusticia que las mujeres lesbianas puedan optar por darle un apellido a sus hijos mientras que las mujeres de matrimonios heterosexuales no pueden hacer esto: el hijo debe llevar el apellido del padre (11). También dijeron que las primeras eligen el apellido de familia y las segundas llevan el apellido de sus esposos, lo cual constituiría un acto discriminatorio (12). Quienes iban a manifestar su voto positivo, aludieron a las mujeres que lograron vencer roles estereotipados y mandatos familiares (13), la figura de Eva Perón y la discriminación sufrida por ser mujer, pobre e hija natural y la lucha de las feministas en la historia de la humanidad que rompieron viejas estructuras y sacaron a la luz temas vedados por el oscurantismo social (14). En esta línea, se equipara la discusión del Senado por el matrimonio igualitario con la época en que se negaban derechos a la mujer por su condición de tal (por ejemplo, el voto femenino). Se afirma que se vuelven a usar los mismos argumentos (de caos, pérdida de valores familiares, crisis social, etc.) (15) que se usaron en otras épocas para justificar el cercenamiento de derechos a una parte de la población. Se descarta el orden natural

de estos roles estereotipados (16) y se ven como evolución social los cambios en el rol de la mujer y el avance en la adquisición de derechos (17). En relación a querer cambiar la palabra matrimonio por “otra cosa” en el caso de los homosexuales, se argumenta que cuando fue el voto femenino también se le quiso dar otro nombre para que no fuera lo mismo que “lo que hace el hombre” (18).

Entendemos que los argumentos por la positiva tratan de superar cuestiones vinculadas a la “diferencia”. Desde la concepción androcéntrica parecerían justificarse diferentes derechos o modos diferentes de ejercer un derecho, “naturalmente dado”. Afirma Cavana (1995: 87) “Este punto de vista androcéntrico implica, pues, que la diferencia sexual es entendida necesariamente como una desigualdad de valores, y que todo lo propio de las mujeres sea interpretado como la falta de ser”. Sostenemos que desde la visión androcéntrica, lo mismo ocurriría con los homosexuales: la falta, la incompletud (no tener las características del “macho- hombre total”), justificaría desde esa visión la negación de ciertos derechos.

Sin embargo, la igualdad de derechos significa que los sujetos tienen el mismo valor. Esto no borra diferencias identitarias. Como afirma Perona:

[...] no es lo mismo desigualdad que diferencia. La igualdad admite diferencias, pero no, como es obvio, desigualdades. Mientras que la desigualdad admite discriminación y privilegio, la diferencia implica semejanza recíproca o diversidad entre cosas de una misma especie (1995: 143).

Cuando algunos senadores expresan el desacuerdo porque la ley discriminaría a las mujeres ¿Desde dónde se posicionan? En vez de privar de derechos a otros con ese argumento ¿No sería necesario revisar la reglamentación anterior y somerarla a análisis para ver si no está sostenida desde la discriminación de género? ¿No está implícito en esta posición un orden natural e inmutable?

#### 4- Posiciones sobre la Homosexualidad

Las perspectivas asumidas en torno a este tema, a la hora de justificar el voto por parte de los legisladores, fueron muy variadas.

Desde la visión **biológica**, se alude al carácter natural de la unión “hombre-mujer”, que perpetúa la continuidad de la especie y en consecuencia del Estado (19). En contraposición, y basándose en el mismo aspecto, se explica que en el reino animal y vegetal existen conductas homosexuales, dando ejemplos científicos

concretos. Se aclara que la diferencia está en que los animales no discriminan, como así no lo hicieron tampoco otros pueblos de la historia (20).

En la perspectiva **médico-psiquiátrica**, se mencionan discursos que describían la homosexualidad con criterios psicopatológicos, que debía ser detectada y combatida a tiempo (manual de pediatría), y otros discursos que rechazan de plano la influencia maliciosa de la homosexualidad en los niños (21). Tanto las posturas por la negativa como por la positiva, suponen superada la primera cuestión, pero en el caso de los votos negativos se plantea la unión civil y se deja lugar a dudas cuando a “la adopción” se refiere (la postura psicopatológica parece seguir produciendo efecto).

Los argumentos **religiosos** son muy fuertes a la hora de justificar el voto negativo, pero también hay quienes se basan en ellos para votar a favor. Los votos negativos declaman una inteligencia “natural”, “divina”, que les señala que la unión hombre-mujer, no es lo mismo que la de hombre-hombre. También se basan en documentos emitidos por la Iglesia Católica (22). Esa diferencia justificaría la negación del derecho a unirse en matrimonio.

Los que votan a favor declaman un dios que perdona y ama. Estas manifestaciones de amor no pueden ser condenadas por aquél. Hay muchas críticas a los dichos del Cardenal Bergoglio (hoy máxima autoridad de la Iglesia Católica) anteriores al debate, puesto que consideran que esos mensajes desunen más que unir y son peligrosos al equiparar la Ley con obras del demonio. (23) La lógica subyacente a estos argumentos diría: si todos somos hijos de Dios, tenemos el mismo derecho a amar e institucionalizar ese amor.

La visión **histórica** enriquece con extensos discursos que recuerdan a reconocidos homosexuales en el campo de las artes, la escritura, la ciencia, entre otros. Afirman que su aporte no puede atentar contra el plan de Dios. Asimismo se recuerdan las persecuciones y matanzas de homosexuales por razones políticas y religiosas en regímenes totalitarios y la Inquisición. La lista de nombres de personajes de la historia (de todos los ámbitos) resuena largamente en el Senado. Se menciona que esta es la historia de los humillados y que aún hoy sufren irracionalmente la persecución, el desprecio, la humillación y la discriminación en muchos lugares del mundo. En nuestras provincias del interior sufren algo terrible, para los antiguos “el destierro” (24). Esto nos recuerda a varios políticos del interior que decían que era una

Ley preparada para Buenos Aires, ¿Evaluaron cuantos homosexuales del interior van allí a buscar una vida más digna?

Las consideraciones **sociales** enmarcan mayormente los discursos a favor de la Ley. Se sugiere hablar de “diversidad” en vez de “minorías” (como un término más digno). Cuestiones que se adjudican a la homosexualidad como la promiscuidad y la infidelidad no son atribuibles solamente a esa orientación sexual, son “cosas” de las personas, incluidos los heterosexuales. Se valora la valentía que ha tenido este sector social de salir a la luz y hacer valer más, cada vez, sus derechos (25).

Desde un enfoque **antropológico social** también tenemos las mayores posturas a favor: se argumenta que el ideal de raza pura justificó la discriminación y la persecución de muchas personas en el mundo y que no se pueden avalar discursos como estos: “*porque sus hijos van a ser discriminados no les otorgamos ni el matrimonio ni la adopción*”. En ese caso, el problema es de la sociedad discriminatoria no de los grupos diversos. Se apela a “la cancha de fútbol” como el lugar donde se cristaliza mayormente la discriminación hacia los homosexuales (¿Uno de los últimos bastiones del machismo?). Los discursos apelan a despojarnos de los preconceptos y de las hipocresías para democratizar la sociedad (26).

El enfoque mayoritario es el **jurídico**. Las posturas en contra de la Ley aluden a los siguientes motivos: que si bien busca ampliar derechos, no tiene en cuenta el derecho de los niños a “tener un papá y una mamá” (parecería ser que lo biológico garantiza una buena maternidad y paternidad. Además, desconocen la maternidad y paternidad como “funciones” que encarnan distintos agentes), que generaría desigualdad de derechos con los heterosexuales, porque éstos, deben esperar tres años para adoptar (parecería que una ley sancionada no pudiera ser puesta a revisión) y que (lo más llamativo) ser diferentes implicaría tratar a los otros como diferentes. Desde este punto de vista, la diferencia justificaría la desigualdad (ya se consideró este tema en el punto anterior). Peor aún es el argumento que dice “[...] deseo aclarar que discriminar es distinguir, y en este sentido la Corte Suprema de nuestro país ha dicho en numerosas ocasiones que la igualdad que consagra la Constitución es la igualdad de iguales en iguales circunstancias. De modo que no es justo tratar de manera igual a lo distinto, así como tratar de manera desigual lo que es igual” (27).

Las posturas jurídicas a favor (28) sustentan el principio fundamental de la igualdad ante la Ley. El proyecto de Unión Civil es visto como una dosificación de

derechos basado en “derechos diferentes para los diferentes”. Otro principio es el de amarse legalmente sin importar la condición sexual.

Se recalca que hoy es políticamente incorrecto no hablar de los derechos de los homosexuales y que todos piensan al menos en la Unión Civil, esto ya sería un logro social. Uno de los senadores da una importante clase jurídica apelando a los arts. 16 y 19 de la Constitución y recalca que una sociedad corre riesgos cuando cercena derechos, no cuando los amplía. Todos apelan a que lo contrario a igualdad es desigualdad, no diferencia. Otras posturas combinan lo jurídico, lo social y lo religioso (29) avalando la Ley en cuestión.

### Palabras finales

Nadie puede negar ya que las instituciones de la modernidad han perdido su finalidad de origen y que encerradas en sí mismas, viviendo de un pasado (que ya no es), cerrándose herméticamente al cambio de los tiempos (heterogéneos, diversos, relativos, cambiantes) morirán en su propia rigidez, vacías y aisladas, lejos de toda posibilidad de renacimiento.

El matrimonio y la familia son algunas de las instituciones más afectadas por los cambios. Habrá que redefinir los fines de las mismas para que den cuenta de los tiempos que corren: muchas voces calladas, muchos grupos sociales invisibilizados hasta hace poco salen a la luz para que toda la sociedad los vea como “iguales con iguales derechos”: los homosexuales han venido desde hace tiempo reclamando su lugar en la sociedad, el cual les fue negado por siglos, sufriendo por su condición toda clase de humillaciones, desprestigios, crímenes y destierros. Hombres y mujeres con una orientación sexual diferente al tipo dominante (heterosexual) fueron catalogados de endemoniados, enfermos, perversos, anormales, antinaturales, etc. por tener una etiqueta que sólo remitía a su “elección de objeto de amor”, lo cual prevalecía sobre su condición de persona, hijo de Dios, ciudadano, etc.

Hoy se escuchen voces develadoras desde diferentes ámbitos sociales.

Homosexuales, lesbianas, bisexuales, trans han reclamado a la sociedad “pertenecer legalmente” a las instituciones que “ya conformaban de hecho”. Desde hace tiempo, “las familias” y “los matrimonios” sufrieron transformaciones que les valieron adjetivaciones, de acuerdo a sus características particulares, de acuerdo a las diversidades que las fueron configurando. No hay motivo por el cual algunos

ciudadanos sean considerados de “segunda” como escuchábamos decir a los defensores de la Ley Igualitaria.

Hemos podido observar en el debate que la sociedad está cambiando, que la “heterosexualidad obligatoria” no es la condición “natural” y “normal”. El desvelamiento socio-histórico en la conformación de las subjetividades nos permite entender la dinámica de lo instituido y lo instituyente. La tradición también fue creada, construida en algún momento.

Avanzar hacia una sociedad igualitaria e inclusiva, al mismo tiempo que heterogénea, por el reconocimiento de la variación propia de la condición humana, sostenemos implica también, un trabajo sobre la palabra. La construcción de categorías inclusivas y articuladoras forma parte del proceso mismo de inclusión social. Este trabajo sobre el significant, en su faz creadora, no deja de estar cruzada por otras dimensiones, y esto se ha visto en el senado, como ámbito de puja de diversos intereses.

Dilucidar, derribar, edificar discursos es tarea prioritaria para habitar y construir vínculos. Sirva esta reflexión como un paso más en nuestros recorridos. Esta ha sido la finalidad última de esta tarea: decir para hacer.

## Apéndice

### Posiciones sobre el concepto de matrimonio

(1)

**Sr Cano:**

¿De qué manera puede suponerse, en el caso de que se casen dos mujeres, que tendrán un hijo matrimonial, cuando la primera condición que se requiere para que exista la especie humana es un óvulo y un espermatozoide?

**Señora Meabe:**

Ese orden natural, me indica que no todo es lo mismo. Existen diferencias entre un macho y una hembra. Lo digo así porque soy campiniña, me crié en el campo, y siempre he mirado las cosas de esa manera. Un macho y una hembra, que se traduce en la sociedad ciudadana como un hombre y una mujer o un varón y una mujer, y que la familia entendida como célula básica de la sociedad, que a pesar de todos los pesares, todavía subsiste en nuestros días, es la unión de un hombre y una mujer que tienen una idea común, un deseo común y un proyecto común, que es la procreación de la especie, y que lógicamente se completa con la llegada de los hijos.

(2)

**Señora Higonet:**

Matrimonio viene la palabra latina, como lo dijo la senadora Osuna, *matrimonium*. *Matri*, significa madre, matriz, y *monium*, significa calidad de. Pero, a diferencia de lo que se dijo, para mí es oficio de madre, con todo lo que significa desde lo profundo y desde la ternura que

implica. Es decir que, por lo tanto, hablamos de la procreación. El matrimonio es un don de la creación. No hay nada que lo iguale. Tiene características que lo diferencian y que hacen que sea la base de la familia y de la sociedad.

**Señor Naidenoff:**

Porque el matrimonio, desde su definición y conceptualización etimológica, tiene que ver con la unión de un hombre con una mujer, en primer lugar. En segundo lugar, es una caracterización ontológica. El ser del nombre “matrimonio” lo constituye el hombre y la mujer. De lo contrario, denominémosle de otra manera, pero no “matrimonio”.

(3)

**Sra Fellner:**

El matrimonio civil es una construcción social, cultural y económica en un determinado tiempo y en un determinado espacio. Y al ser fruto de una construcción social y cultural tiene un carácter dinámico porque la base es el hombre, y éste es cambiante social y culturalmente en el tiempo.

(4)

**Sra Osuna:**

Por un lado, con relación al matrimonio: es un contrato entre particulares; lo fue antes de que la religión lo adoptara y lo es ahora después de las modificaciones que tuvo la ley civil que nos rige a los argentinos.

(5)

**Señora Monllau:**

Es el matrimonio el acto humano por el cual varón y mujer, idénticos en tanto personas pero diferentes en su especificidad y por ello mismo complementarios, se dan y se reciben mutuamente y nace con ello ante la sociedad una institución. Este vínculo, en atención tanto de los esposos y de la prole como de la sociedad, es de suma importancia para la continuidad del género humano, para la paz, para la estabilidad y la dignidad, entendiéndola la dignidad como el rasgo que hace que el hombre no sea solamente algo sino alguien, alguien capaz de conocerse, poseerse y darse libremente.

La exigencia de contrayentes de uno y otro sexo en la ley de matrimonio civil, en su artículo 172, no tiene que ver con la restricción del derecho individual. Las exigencias que tiene la ley de matrimonio no están pensadas en el derecho del individuo, sino en las necesidades de una sociedad.

### Posiciones respecto del concepto de familia

(6)

**Señor Pérsico:**

“La familia está formada, por naturaleza, por un hombre y una mujer. La familia está basada en la reproducción de sus hijos” “La Constitución y los tratados internacionales de Derechos Humanos dicen que la familia es la unión del esposo y de la esposa, de la mujer y del hombre; es la base social fundamental y, sin discriminar a nadie, habría que tomarla como núcleo de nuestro Estado, tal como ha sido hasta ahora en la Argentina”

(7)

**Señora Duhalde:**

En el modelo argentino, dice, el matrimonio tiene una verdadera misión que no sólo consiste en prolongar la vida en esta tierra, —que da por obvio—, sino en proyectarse hacia la comunidad en cuyo seno se desenvuelve. Esto implica comprender que como toda misión radicalmente verdadera supera innecesariamente el ámbito individual. Personalmente, creo que, preocupados por los derechos individuales, estamos cada vez más autistas como sociedad, estamos enfermos como sociedad. No nos damos cuenta de que lo que está enfermo es el cuerpo social y entonces aparecen todas las manifestaciones: el hambre, la inseguridad.

(8)



**Señora Duhalde:**

“La familia seguirá siendo, en la comunidad nacional, por la que debemos luchar; el núcleo primario; la célula social básica cuya integridad debe ser cuidadosamente resguardada”. (Cita, Juan Domingo Perón)

**Señora Fellner:**

Primer núcleo de solidaridad dentro de una sociedad porque, a mi entender, la familia es, ante todo, una comunidad solidaria de amor, y sobre todo, de comprensión y tolerancia.

**Señora Monllau:**

También el artículo 10 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, entre otros, coloca al Estado en la función de proteger el instituto de la familia considerando a ésta como el elemento natural y fundamental de la sociedad y también como célula del Estado.

(9)

**Señor Martínez:**

Cuando uno ve cómo ha ido avanzando la sociedad, cómo el concepto de familia ha ido cambiando, si uno se retrotrae a determinados momentos, ve que el concepto de familia no tiene tantos años.

(10)

**Señor Naidenoff:**

Estoy de acuerdo con la creación de este instituto diferenciador, ya que no se presenta para diferenciar a las personas desde el punto de vista del trato igualitario que debe garantizar el derecho. Se lo clasifica porque es un nuevo estado de familia, como lo es la familia monoparental, el concubinato, las relaciones de hecho o las familias ensambladas. Son nuevos estados de familia.

### Posiciones sobre el rol de la mujer

(11)

**Sra. Negre de Alonso:**

Dar en lo relativo al apellido de casadas mejores derechos a las mujeres que deciden formar parejas homosexuales que a aquellas que se casan con un hombre, porque las primeras pueden optar por el apellido de la familia, mientras que las segundas, o sea las heterosexuales, no.

Otorgar un régimen más beneficioso para las lesbianas que para las mujeres que contraigan nupcias heterosexuales respecto del apellido de los hijos, porque las lesbianas pueden dar el primer apellido a sus hijos, mientras que los hijos menores unidos en matrimonio heterosexual llevan siempre el apellido paterno.

(12)

**Sra. Escudero:**

En primer lugar, discrimina a las mujeres heterosexuales casadas con los varones porque tenemos que llevar el apellido del esposo mientras que las mujeres lesbianas eligen cual es el apellido de familia

(13)

**Sra. Parrilli.** Luz Sapag. Hoy tengo que reconocer en ella la gran lucha que tuvo una familia libanesa. En este día que estamos debatiendo acerca de los diferentes roles, ella, como mujer, tuvo que vencer un rol que tenía asignado: debía ser madre y esposa ejemplar. Sin embargo, contado por ella misma, luchó contra el mandato de su padre y de su familia y, después, obtuvo el reconocimiento, pero luego de una larga lucha. Quiero reconocer en la figura de Luz Sapag a todas las mujeres que día a día luchan tratando de romper con esos viejos legados, con esos viejos paradigmas que nos tienen asignados.

(14)



### **Sra. Corregido**

Cuando hablamos de matrimonio, de exclusiones y de discriminaciones –que de esto se trata– pienso en Eva Perón, quien verdaderamente ha sido un ejemplo claro de la discriminación de la sociedad por ser pobre y por ser hija natural, pues en aquellas épocas los hijos naturales no tenían derechos.

La verdad, si hay alguna institución que dignificó a Eva fue el matrimonio con Juan Domingo Perón. Fue un acto de amor de Perón, porque es el amor el que vence los prejuicios, el que tira vallas y el que permite acercamientos; y fue ese amor de Perón a Evita el que permitió que se pudieran casar a pesar de que Evita era una excluida por pobre, por hija natural y además por mujer, porque las mujeres tampoco teníamos derechos en aquel momento. Además era actriz: hoy también se dijo que las actrices eran desvalorizadas moralmente. Para Perón, coronel del Ejército, quizás Evita no era la mejor mujer para casarse, quizá no era la que cumplía con los requisitos sociales para el matrimonio. Sin embargo, el amor de Perón dignificó a Evita y por eso se casaron. Así le dio todos los derechos y toda la dignidad

### **Sra. Díaz:**

Afortunadamente, en estos meses se ha librado una batalla ideológica que vino a conmover las viejas estructuras de lo que se pensaba sobre el matrimonio, la familia, la crianza. Nadie puede negar a esta altura del debate que voló en mil pedazos el sentido común sobre estas categorías humanas. Aun quienes se aferran al orden establecido a cualquier costo no pueden ocultar que lo diverso existe porque nos estalló en la cara. Y esto, que ya de por sí constituye una victoria, es fruto de la lucha de miles que se han organizado para avanzar sobre el oscurantismo, para romper el techo del prejuicio. Tampoco es obra del azar que hoy muchas senadoras puedan votar en este recinto. Se lo debemos a las luchadoras feministas que durante la historia de la humanidad han dejado sus vidas para que las mujeres votemos, compremos al contado, ocupemos una banca. Fueron combatidos durante siglos estos mismos argumentos que hoy se escuchan contra el matrimonio igualitario, aplicado al género femenino. El mero hecho de nacer mujer condenaba a un recorte de derechos motivado por los cromosomas XX.

(15)

### **Sr. Filmus:**

Cuando algunos diputados argumentaban por qué las mujeres no tenían que votar decían, entre otras cosas, las siguientes: el diputado Francisco Uriburu sostenía que lanzar a la mujer a la vida política era fomentar la disolución de la familia, con gérmenes de anarquía; disminuir el poder marital ya socavado por la acción económica de la mujer y propender a la disminución de los matrimonios, porque ya no le seducirá al hombre constituir un hogar cuya dirección ya no le pertenece. El diputado Aráoz sostenía que el voto femenino podía ser un factor de perturbación en nuestros hogares (...).

(16)

### **Sr. Martínez:**

Cuando uno analiza y se basa en lo vinculado con el orden natural, cabe destacar que hubo muchos momentos en los cuales la sociedad tuvo determinado tipo de restricciones que luego fueron superándose, como la inclusión de la mujer en el sistema activo de la vida política a través del derecho al voto, de elegir su propio destino, de estudiar. Sin duda, fueron luchas muy duras respecto de la cuestión de género.

(17)

### **Sr. Fernández:**

Bienvenidas la evolución y aquellas herramientas con las cuales la sociedad va mejorando sus condiciones de vida y de convivencia. En otros tiempos, los primeros pensadores de la humanidad habían destinado para la mujer un rol que, gracias a Dios, sufrió evoluciones. El mundo evoluciona y el futuro va de la mano del proceso evolutivo en el cual estamos todos inmersos.



(18)

**Sr. Castillo:**

También estaba el tema de la mujer, que era una mujer relativa de hecho. Recién con un proyecto de los socialistas Juan B. Justo y el otro legislador, cuyo nombre no recuerdo, en 1926, se logra que la mujer soltera, separada o viuda tenga algunos derechos. ¡Y les costó tanto! También está el tema del voto, al que se hizo referencia, que es muy parecido a este proyecto porque en algún momento, cuando se planteó –y era incuestionable que la mujer debía votar porque era una ciudadana; de menor derecho pero ciudadana al fin–, la idea era ponerle otro nombre; la idea era que no podía tener el mismo nombre de “voto”. Es una cosa bastante similar a lo que hoy hemos escuchado acá

### Posiciones sobre la homosexualidad

(19)

**Sr. Pérez Alsina:**

No siento que un matrimonio de heterosexuales sea superior a la unión de dos personas de un mismo sexo, pero son distintos. No podemos negar la naturaleza...Y sabemos que la unión hombre-mujer, unión hombre-varias mujeres o como la quieran llamar, es la perpetuación del Estado, es la perpetuación de la especie.

(20)

**Sr. Torres:**

No hay que asustarse. Por eso decía que es algo natural, porque la misma variación sexual que se da en los seres humanos se da en el reino vegetal y en el reino animal. Por eso, con todo respecto lo digo, lo que planteaba la senadora Meabe no es tan así en los animales con relación a macho y hembra. En efecto, según estudios científicos, hay 1.500 especies que tienen comportamientos homosexuales y en 400 especies se han comprobado actos homosexuales, desde animales más evolucionados a animales más primitivos, incluso aves. Hay estudios que indican que hay un 8 por ciento de homosexuales en majadas de ovejas y carneros. Este tipo de variación sexual que se da en los seres humanos también existe en simios, elefantes, bisontes, pingüinos –que tienen un alto índice de homosexualidad–, leones y en algunas variedades de hienas. Incluso, hay una anécdota muy simpática de una experiencia científica con un par de pingüinos homosexuales. Trataron de separarlos juntándolos con otras hembras, pero no dio resultado. Esta pareja de pingüinos, en determinado momento, empezó a empollar una piedra semejante a un huevo. Los científicos sacaron la piedra y la cambiaron por un huevo fértil de pingüino. De ese huevo nació una pingüinita. Este par de pingüinos homosexuales la criaron hasta que llegó a su edad adulta y se independizó. Esta variación sexual es una realidad en los animales. Es natural. En las plantas, también, se da el mismo caso. Existen plantas hermafroditas...Naturalidad. Por lo tanto, la misma variación que se da en los seres humanos se da en los vegetales y en los animales. La diferencia es que los animales, en este caso, no hacen ningún tipo de diferencia, como tampoco lo hicieron culturas primitivas o civilizaciones muy avanzadas, como los aztecas, incas, griegos, romanos.

(21)

**Sr. Lores:**

Recuerdo que cuando estudiaba medicina había una muy prestigiosa psiquiatra infantil de avanzada, la doctora Telma Reca, que por aquellos años decía que la homosexualidad era un peligro. Así lo definía en su libro *“Problemas psicopatológicos en pediatría”*, de la editorial EUDEBA. La doctora Telma Reca decía que la homosexualidad era un peligro originado por problemas de familia o de tipo social, que debía ser detectado a tiempo por los padres para combatirlo debidamente y evitar que esos niños se convirtieran en homosexuales.

**Sra. Duhalde:**

Personalmente, creo que, preocupados por los derechos individuales, estamos cada vez más autistas como sociedad, estamos enfermos como sociedad.



**Sr Diaz:**

Asumir que la homosexualidad es una perversión, o que los homosexuales son violentos o violadores y que, por lo tanto, constituyen un mal ejemplo para nuestros niños, y que los niños estarían sometidos a la condición de tener que aceptar un padre que no eligieron es una falacia.

(22)

**Sr. Vera:**

A mí no me alcanza la inteligencia natural que me ha dado Dios para aceptar que es lo mismo la unión de heterosexuales que la unión de homosexuales, más allá de que respeto a esta última y de que su existencia no me causa ningún problema de violencia.

**Sra. Negre de Alonso:**

La Iglesia Católica responde al magisterio de la iglesia. Significa que el magisterio de la iglesia tiene un documento. Y este es el documento que ha expedido la Iglesia Católica en el 2005, uno de los últimos –hay otros anteriores– relativo a consideraciones sobre los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales.

(23)

**Sr. Martínez (A.A.):**

Me he casado y tengo hijos que están bautizados. Sin embargo, me he sentido avergonzado de las palabras de quien tendría que ser mi pastor, o sea, monseñor Bergoglio. Me parece que plantear que la envidia del demonio es la que quiere destruir a Dios y la que está dentro de este proyecto de ley, no corresponde a lo que tendría que ser un evangelizador.

**Sr Torres:**

A mí me enseñaron que Dios es amor y que hay dos cosas en las que el hombre nunca se equivoca: en el amor, cuando ama, y cuando perdona. Son dos cosas en las que el ser humano nunca se va a equivocar. Y en este mundo tan conflictivo, que se condenen las expresiones de amor, me parece un despropósito

**Sr. Guinle:**

Los papás heterosexuales que tengan o los que tuvimos hijos homosexuales, pasamos a ser instrumentos que atacamos el plan de Dios? ¿Nuestros hijos pasan a atacar el plan de Dios?

**Sr. Fernandez :**

Yo creo en Dios, en Cristo, soy católico, tengo familia, soy heterosexual y creo en un Dios con un corazón así grandote y no en alguien que además me permita llegar a la conclusión de que los homosexuales no son hijos de Dios. No sólo me parece ilógico sino que además minimiza el concepto de racionalidad que yo tengo de mi propia persona, para no hablar de nadie más

(24)

**Sr. Torres:**

En este sentido, señor presidente, es muy importante saber cómo se constituyó nuestra historia, conocer la base de la civilización occidental a través de los filósofos griegos, lo que pasó en la cultura romana. Platón, Aristóteles y Sócrates eran homosexuales. Julio César y Adriano, que consolidaron el Imperio Romano, eran homosexuales; y también Alejandro Magno. No sé si aquellos que dicen que esto no es un problema político sino un atentado contra los planes de Dios cuando van al Vaticano y ven las obras que están en la Capilla Sixtina saben que fueron hechas por un homosexual,... Justamente, ese pensamiento único, mientras se hacían estas obras, mientras muchos homosexuales en la historia de la humanidad enriquecieron las artes, la cultura y la escritura... Recordemos tantos premios Nobel que fueron dados a reconocidos homosexuales. Pensemos en los músicos. ¿Qué hubiese pasado si hubiesen tenido éxito las campañas que tuvieron los regímenes totalitarios que han exterminado a millones de homosexuales solamente por su preferencia sexual, o la propia Inquisición, que no solamente se encargó de perseguir y de exterminar a los homosexuales en Europa sino en todas las tierras conquistadas en su momento? Conocer la historia y saber que



Abraham Lincoln era bisexual. Podemos hablar de Walt Whitman, de Oscar Wilde, de Luis Cernuda, de Tchaikovsky, el autor de *El cascanueces*, de *El lago de los cisnes*, del Concierto N° 1 para piano; de Lawrence de Arabia; de André Gide; de Vicente Alexander; de Federico García Lorca; de Thomas Mann; de José Montero, el primer cura español que reconoció su homosexualidad abiertamente. En cuanto a lesbianas, puedo mencionar a Sor Juana Inés de la Cruz; a Gabriela Mistral, Premio Nobel de Literatura; a Florence Nightingale; a Alejandra Pizarnik; a Cristina de Suecia, la reina; a Chavela Vargas; a Virginia Woolf; a Esther Tusquets; a Cristina Peri; a Greta Garbo; a Juana de Arco; a Eva Brunne, primera obispa de la religión oficial de Suecia, que reconoció y asumió su homosexualidad y pidió que no se hiciera ningún tipo de diferencia con respecto a sus orientaciones sexuales. Yo creo que es natural, porque no sólo esta variación sexual se da en los seres humanos

### **Sra. Osuna:**

Y también quiero tener presentes, además de a todos esos reconocidos homosexuales que aportaron a la historia, a la ciencia y a las artes, a los ignotos, a los que han sufrido, a los entrerrianos que han tenido que venirse a vivir a Buenos Aires casi a escondidas por vergüenza, por no tener soporte que los respalde; a las madres que han descubierto en sus hijos, con dolor, la presión cultural que significa el reconocer una identidad sexual diferente.

### **Sr. Castillo:**

El otro aspecto histórico del tema que estamos tratando –la homosexualidad– constituye realmente una lamentable discriminación a lo largo de toda la historia, luego de ese período clásico. En algunos casos, es en la alta Edad Media. Allí empieza, pero no por cuestiones puntuales sino por reacciones a algunas cuestiones. Europa, convulsionada, lanza las Cruzadas “a ver si rescatamos Jerusalén”. En eso anduvieron entre el año de Urbano III, en 1100 al 1200, hasta que Saladino les dijo: “No, miren, Jerusalén es nuestro” y allí se volvieron a esta zona. Ahí empezó una creación realmente terrible para la historia, que es la Santa Inquisición o el Santo Oficio...herejía, que era el concepto de aquellos que no estaban a favor o el respeto de los dogmas; el caso de las brujas y el caso de los homosexuales.

### **Sr. Giustiniani:**

Es un momento donde la sociedad decide ser mejor, quitarse de encima el cinismo y la hipocresía, y terminar con eso de que “de eso no se habla”. Es por eso que hoy se habla de que hay gays y lesbianas que ya viven juntos o que vivirán en parejas que gozarán de los mismos derechos que tenemos todos. Por eso, creo que esto es una construcción histórica. Se ha hablado mucho de historia en esta sesión. Y no puede ser de otra manera. Porque a lo largo de la historia, quienes tuvieron una opción sexual diferente sufrieron humillaciones, violencia y discriminación. Entonces, esta es la historia de quienes han sido humillados durante décadas...

(25)

### **Sra. Fellner**

Acá no quiero hablar de minoría porque creo que es más digno hablar de diversidad. ¿Por qué y con qué justificativo privamos a un grupo humano de ese derecho fundamental de igualdad ante las leyes civiles? Hemos escuchado muchos argumentos y permítanme leer algunos de ellos: se dijo, por ejemplo, que el matrimonio es una institución natural entre un hombre y una mujer; que el matrimonio lleva implícito la procreación, algo que no podrían hacer los homosexuales; se habló muchísimo de la tradición, y hasta se sostuvo que los homosexuales son promiscuos, infieles e incapaces de tener vínculos en el tiempo. Frente a ello, yo pregunto: ¿cómo estamos los heterosexuales? ¿No será que eso depende de las personas y no de su elección sexual?

### **Sra. Morandini:**

Venimos de tiempos de oscuridad, y lo que vemos ahora, que nos perturba, son fenómenos que ya existían, son personas, compatriotas nuestros, que han tenido el coraje de salir a la luz pública y hablarnos de lo que vivían en la oscuridad porque tenían que esconderse. Lo que tenemos que preguntarnos hoy y preguntar a la ciudadanía, es si estamos dispuestos a admitir toda la luz pública de un reflector y no conformarnos con que sea nada más que la luz de una



vela...la naturaleza de lo humano, no la define el sexo. Lo que define la naturaleza de lo humano es la dignidad.

(26)

**Sra. Rojkes de Alperovich:**

No se puede plantear como justificativo que un niño o una niña puedan sufrir a futuro porque la sociedad es discriminatoria. Eso es una insensatez. No dejaron de tener hijos ni los negros ni los judíos en las sociedades donde existen prejuicios hacia ellos porque sus hijos fueran a sufrir. Este argumento está asociado al ideal de raza pura. El problema es de la sociedad que discrimina y no de la persona discriminada.

**Sr. Filmus:**

¿Cuánto hay que esperar para que termine la discriminación? ¿Cuánto es justo esperar para que termine el Apartheid, el antisemitismo? Sólo lo puede saber la persona que es discriminada. No sé cuál es la urgencia. Soy una persona heterosexual pero estoy seguro, por lo que decía al principio, de que el prejuicio y la discriminación que reciben las personas homosexuales son muy fuertes. El ethos de una cultura, como todos sabemos bien, desde la antropología y la sociología, se distribuye en la cancha de fútbol. Vayamos a escuchar lo que se dice en las canchas de fútbol respecto de la homosexualidad y vamos a ver cuánto está impregnando a nuestra sociedad y cuánto avanzaríamos si democratizamos instituciones tan importantes como el matrimonio.

**Sr. Artaza:**

Me preocupa escuchar, por ejemplo, que vamos a legislar e igualar para personas diferentes. ¿Quién va a hacer esa clasificación? ¿Un funcionario va a establecer la categoría de esas personas diferentes? No se puede negar la evolución del hombre. No se puede negar la evolución del ser humano...Quizás, deberíamos poder sacarnos de encima todos esos preconceptos culturales que tenemos desde chicos, para poder hoy otorgar este derecho a quienes tienen otro concepto de la sexualidad; respetando y dando igualdad a través del precepto constitucional de la igualdad ante la ley...prefiero, señor presidente, otorgar mayores derechos –no dosificarlos– antes que cercenarlos, con absoluta libertad y en plena democracia.

**Sr. Fuentes:**

Simplemente tengamos el coraje de despojarnos de las hipocresías que básicamente encierran nuestros propios temores sobre esa elección sexual y admitamos que en un mundo que evoluciona, si la cuestión de la preferencia sexual va a ser una decisión idénticamente valorativa, sea cual fuere, no va a haber de ninguna manera consecuencias de monstruosidades ni de patologías, como las que se han esgrimido

(27)

**Sra. Escudero:**

Estaremos declamando derechos pero, en definitiva, no estaremos concediendo los derechos, porque no se ha hecho una regulación completa; y no vamos a poder avanzar justamente en los temas conflictivos. No se ha estudiado exactamente el impacto sobre los niños. Y creo también que esta decisión apresurada y superficial de la Cámara de Diputados afecta y avasalla la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño. ¿

Las parejas homosexuales no pueden procrear, por lo tanto no tendrán necesidad de esperar los tres años. Es decir, aquí beneficia a las parejas del mismo sexo.

**Sr. Jeneffes:**

Bidart Campos, en su obra *Matrimonio y unión civil del mismo sexo*, publicada en la edición de *El Derecho*, en el tomo 164, página 721, cuando dice que no es igual la convivencia de dos personas de distinto sexo que la unión entre personas del mismo sexo. Hay una diferencia. Esta diferencia no vale por la ignominia de lo diferente, sino solamente para identificar lo que ocasiona grandes desigualdades.

Es un imposible jurídico y un absurdo jurídico pretender la igualdad absoluta.



Entiendo que no se está violando el principio de igualdad y que no se está discriminando. Sí es imperioso que abordemos lo más pronto posible el tratamiento de una ley de unión civil que contemple los derechos de los homosexuales, pero de ninguna manera debemos afectar la institución del matrimonio.

**Sr. Cano:**

Reitero que hay ejemplos como los de Francia, a la que muchas veces se utiliza como ejemplo para destacar lo que significan las libertades. Sin embargo, en 1999, ellos sancionaron una ley que avala la unión civil de personas del mismo sexo.

**Sra. Duhalde:**

El día que la Argentina garantice todos los derechos humanos básicos, podremos plantearnos como sociedad los derechos de los homosexuales  
Psicología social.

**Sr. Petcoff Naidenoff:**

Estoy de acuerdo con la creación de este instituto diferenciador, ya que no se presenta para diferenciar a las personas desde el punto de vista del trato igualitario que debe garantizar el derecho. Se lo clasifica porque es un nuevo estado de familia, como lo es la familia monoparental, el concubinato, las relaciones de hecho o las familias ensambladas.

**Sra. Monllau:**

Asimismo, deseo aclarar que discriminar es distinguir, y en este sentido la Corte Suprema de nuestro país ha dicho en numerosas ocasiones que la igualdad que consagra la Constitución es la igualdad de iguales en iguales circunstancias. De modo que no es justo tratar de manera igual a lo distinto, así como tratar de manera desigual lo que es igual.

(28)

**Sra. Fellner:**

La homosexualidad existió desde siempre y existe en nuestra sociedad. Hay un grupo de personas que elige llevar adelante su proyecto de vida con otra persona del mismo sexo. Y en este sentido lo que estamos haciendo es legislar sobre una realidad preexistente. El principio fundamental y el derecho de que todos somos iguales ante la ley no pueden ser alterados ni se les pueden poner trabas arbitrarias.

**Sr. Juez:**

Me quedé con una frase relatada por la miembro informante de la Comisión al contar una anécdota ocurrida en Catamarca, donde una persona le dijo que tenía cuerpo de mujer, pero voz de hombre. Y señaló que se arrimó a ella, le dio sus saludos y le pidió disculpas.  
¿Saben qué? Esa persona no necesita ni misericordia ni disculpas; necesita derechos.

**Sra. Rojkes de Alperovich:**

No hay razones para dosificar los derechos de la población con instituciones tales como la unión civil. Como sostiene el abogado penalista Gil Lavedra, el argumento del “Te doy un poco, pero no todo” es claramente discriminatorio.

**Sra. Diaz:**

Lo que hoy estamos haciendo es, simplemente, extender un derecho como es el matrimonio civil para aquellas personas que quieren ejercerlo, independientemente de su condición u orientación sexual. También escuché decir que no es un tema prioritario en el interés de los argentinos. La verdad es que, probablemente, para mí, heterosexual, que puedo acceder a esos derechos, no sea prioritario. Sin embargo, para los grupos minoritarios que hace años luchan por este derecho, sí es prioritario

**Sr. Guastavino:**

Me parece muy difícil no darnos cuenta de que hay un sector de la sociedad –como algunos dicen, una minoría– que está clamando por derechos; que está clamando por igualdad; que por mucho tiempo ha sido invisible y discriminada, y sigue siendo discriminada; que por mucho



tiempo necesitó ocultarse para no sufrir el dolor, la opresión, el agravio, la falta de respeto, la falta de consideración y la falta de comprensión. A mí me parece que cuando se trata de reconocer derechos, hay que reconocerlos en plenitud y no hay que encontrar ni atajos ni salidas intermedias: o se los reconoce o no se los reconoce.

**Sr. Banicevich:**

Millones de argentinos y argentinas están reclamando un derecho que no tienen: el derecho a amarse legalmente. Y ese derecho al amor legal debe ser cubierto por las figuras que la ley tiene para todos los que hasta ahora pueden amarse de esa forma. Y no importa el sexo de quienes se aman, porque el amor nos iguala, el amor nos debe unir, no desunir.

**Sr. Guinle:**

La dignidad está comprometida como valor esencial en el concepto de la igualdad. Es la igual dignidad de todos los hombres lo que hace que todos los hombres seamos iguales, más allá del credo, sexo y color. Es la dignidad la que nos hace a todos los hombres iguales. Iguales ante la ley, como dice el artículo 16 de la Constitución Nacional. Y no se puede decir que las personas sean distintas por su condición sexual.

**Sr. Filmus:**

Aquellos que no se animaban a mostrarse tal cual eran por el altísimo nivel de discriminación, muchos de ellos, no todos por supuesto, han comenzado a mostrarse de otra manera. Y con el dolor que les hemos visto en su testimonio han comenzado a decir cómo sufrieron este tipo de discriminación. Esto tampoco es un avance menor. Quienes se burlaban o discriminaban abiertamente, hoy saben que, por lo menos, es políticamente incorrecto no hablar del tema y saben que esos ciudadanos son propietarios de tantos derechos como los tenemos nosotros y que, además, todos los ciudadanos tienen exactamente los mismos derechos independientemente de su orientación sexual. Los que negaban cualquier acceso al derecho respecto de la vida en pareja, hoy, por lo menos, dicen unión civil. avanzaríamos si democratizamos instituciones tan importantes como el matrimonio.

**Sr. Sanz:**

el artículo 19 de la Constitución está protegiendo la libertad individual, para diseñar y llevar a la práctica un plan de vida, nuestro plan de vida: el mío, el suyo, el de cualquiera de los que estamos acá o el de cualquiera de los ciudadanos argentinos. Cada uno de nosotros tiene la capacidad de discernir qué es lo mejor para cada uno, y este artículo 19 protege esas acciones privadas que de ningún modo afectan a terceros...El otro argumento constitucional tiene que ver con el principio de igualdad, que se refleja en el artículo 16 de la Constitución Nacional, el cual básicamente señala que todos somos iguales ante la ley...el artículo 16 no nos dice que el Estado debe tratar a todas las personas del mismo modo, lo cual, por otra parte, sería absurdo. El Estado, permanentemente, tiene que hacer distinciones. No es eso, entonces, lo contrario al criterio de la igualdad...cuando el Estado le niega a un grupo de la población un derecho fundamental –y casarse lo es–, debe hacerlo por razones que se adecuen a los principios fundamentales del ordenamiento jurídico; de lo contrario, la distinción se convierte en una discriminación arbitraria...todas estas decisiones representaron desafíos, pero nunca riesgos, nunca riesgos. Los riesgos no se corren cuando se amplían los accesos a un derecho, los riesgos se corren en una sociedad cuando se limitan los accesos a un derecho.

**Sr. Fernandez:**

Porque si nosotros, los heterosexuales, los protegidos por el derecho, no tenemos los oídos abiertos a gritos desesperados de grupos de gente que está sin protección y sin cobertura jurídica, será porque no sólo habremos perdido el oído, sino que también comenzamos a perder la razón.

**Sr. Giustiniani:**

(...) –y se han manifestado también acá– que hoy se plantea la diferencia, para no darle a quienes son gays o lesbianas los mismos derechos de los heterosexuales para contraer

matrimonio, porque son diferentes, no se le podría haber dado el voto a las mujeres. Se confunden igualdad y diferencia. Lo contrario de igualdad no es diferencia sino desigualdad.

(29)

**Sra. Rojkes de Alperovich:**

Cuando no se tienen claros estos principios, se corre el riesgo de terminar en actos de discriminación, en violencia, en racismo o en exterminio. El mundo vio morir a millones de personas en sus largas guerras y en los campos de concentración por sostener algún tipo de supremacía natural, cultural, religiosa o racial. No hace falta consultar a los libros de historia ni buscar demasiado lejos para poder comprobar estos hechos. Me refiero a la aplicación del discurso jurídico que justifica y minimiza racionalmente los efectos del dolor. Por eso, es un retroceso inadmisibles sostener el argumento de “separados pero iguales”, que justificó la segregación racial en Estados Unidos; o el de la supuesta diferencia natural, que privó del voto a la mujer; o el de plebiscitar los derechos, que derivaron en las leyes del exterminio judío. Señor residente: los derechos humanos, la igualdad civil y la justicia social son principios fundamentales, no susceptibles de ser plebiscitados.

Señor presidente: la homosexualidad no es el problema. La cuestión que nos convoca hoy es la discriminación. Y lo que debemos superar son los miedos y tendencias a ver en el otro una amenaza. En el documento va a decir “unido civilmente”, es decir que se le está colocando una estrella amarilla, estigmatizando y exteriorizando un dato de la vida personal, protegida por la ley, como lo es también el origen étnico, la orientación y afiliación política, la religión o información referente a la salud

Esto es lo que le ha venido sucediendo a estas personas, que sólo por ser diferentes han sido castigadas, marginadas y sometidas a la vergüenza. Y en el caso del interior, donde los prejuicios son aún mayores, se las condena al peor de los castigos, que significa no poder vivir en sus provincias; es decir, viven el destierro, que era el peor de los castigos que se daba en la antigüedad.

yo no encuentro ninguna razón justa y atendible para que los heterosexuales podamos gozar de mayores derechos que los homosexuales. Y si me tengo que equivocar, espero que ello sea por ampliar los derechos y no por restringirlos, razón por la cual, definitivamente, apruebo este proyecto.

**Sr. Pichetto:**

No hay ninguna razón fundada en el hecho de la orientación sexual que pueda sustentar una discriminación. Cuando escuché algunos discursos que indicaban la necesidad de hacer tratamientos legislativos diferentes, tuve la impresión de que eso consolidaba la idea de la discriminación. Si no hay motivos y no hay más que el prejuicio de pensar que pueden tener una sexualidad distinta; si no hay razones jurídicas y la Constitución plantea que el Estado tiene la obligación de sacar todas las limitaciones que hagan a las desigualdades en la Argentina, y si los tratados internacionales avanzan fuertemente para evitar la discriminación, esta norma debiera ser sancionada....Este es un debate de minorías y, por primera vez, el Parlamento está abordando un debate que tiene que ver con el reconocimiento de derechos a minorías. En otros países, lo vivieron con respecto a la raza, el color o la religión –como sucedió en los estados totalitarios que se mencionaron, en Italia o en Alemania–. Acá, la discriminación era en función de la orientación sexual.

**Sr. Fernández:**

Quiero aclarar esto porque no son parias sociales, no son monstruos; son todos hijos y producto de matrimonios heterosexuales, son todos hijos de esta sociedad. Y la sociedad, hoy, a través del Estado pretende reconocerles derechos hereditarios, derechos sociales y cobertura previsional. Limitar el debate a una cuestión semántica o terminológica me parece un reduccionismo. No podemos tratar –escuché yo– de iguales a los que no son iguales. Esta reflexión, que además me preocupa, es profundamente discriminatoria. En realidad, debiéramos preguntarnos por qué no son iguales. Yo creo que son exactamente iguales a nosotros, son tan personas como nosotros, son tan hijos de Dios como cualquiera de los que habló acá... acá el problema no son “los homosexuales”. Acá el problema es la discriminación y



cómo el Estado actúa, incluye a las personas que de diferente sexualidad no tienen hoy marco jurídico de protección. Estamos en un discurso de la tolerancia. No se me ocurre ni me inspira la descalificación a nadie.

### **Sr. Juez:**

Se discuten derechos y obligaciones de personas que no los tienen. De personas a las que nosotros hemos invisibilizado, porque las queremos ignorar, porque somos hipócritas y porque a la mayoría, heterosexuales, nos interesa mirar para otro lugar. Nos incomodan; somos indiferentes e intolerantes. Hoy se discute nada más y nada menos que eso.

¿Dios me podrá castigar a mí por asignar derechos? ¿La virgen me bajará el pulgar por entender que tengo la obligación de mirar a mis compañeros con caridad cristiana? ¿A qué Cristo le rezo yo? El Cristo al que le rezo yo tiene un corazón inmenso. Todas las apelaciones que he encontrado, para buscar excusas, tienen su único origen en el derecho natural y en alguna reivindicación de algún párrafo bíblico. Al respecto debo decir que ni en la Biblia he encontrado un párrafo en el que Cristo se enojara con los homosexuales. Se enclababa con los fariseos, con los mentirosos, con los tramposos, con los recaudadores de impuestos, pero no discriminaba

Nadie se hace homosexual porque haya una ley. ¡La ley no obliga a ser heterosexual ni homosexual! ¡La ley reconoce derechos y obligaciones que tenemos! ¡Y tenemos la obligación de mirar a esas minorías que reclaman no ser más discriminadas!

### **Bibliografía**

Cavana, Ma Luisa (1995). "Diferencia" en Amoros, C. (comp.): *Diez Palabras Claves sobre Mujer*. Navarra. EVD: 85-118.

Cicchelli-Pugeault, Catherine y Cicchelli, Vincenzo (1998). *Las teorías sociológicas de las familias*. Bs. As. Nueva Visión.

Cobo Bedia, Rosa (1995). "Género", en Amoros C. (Comp.) *Diez Palabras Claves sobre Mujer*. Navarra. EVD: 55-83

Nouzeilles, Gabriela (2000). *Ficciones somáticas: Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo [Argentina 1880-1910]*. Rosario. Beatriz Viterbo.

Perona, Ángeles (1995). "Igualdad" en Amoros, C. (comp.) *Diez Palabras Claves sobre Mujer*. Navarra. EVD: 119-149.

Scott, Joan (1999). "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en Navarro M. y Atimpson C., (comp.) *Sexualidad, Género y roles sexuales*. Bs. As. FCE: 37-75

Subirats, Marina (1999). "Género y Escuela", en Lomas, C. (comp.) *¿Iguales o diferentes? Género, diferencia sexual, lenguaje y educación*. Madrid. Paidós: 19-31.

Nari, Marcela (1995). "La educación de la mujer (o acerca de cómo cocinar y cambiar pañales a su bebé de manera científica)". *Revista Mora*, N° 1. Bs. As: 31-45.

Scharagrodsky, Pablo (2007). "Masculinidades valuadas y devaluadas", en Baquero, R. y otros (Comp.) *Las formas de lo Escolar*. Bs. As. Edit. El Estante: 263-284.



PROGRAMA UNIVERSITARIO  
DE DIVERSIDAD SEXUAL



UNR Centro de  
Estudios Interdisciplinarios

## II Coloquio Internacional

Saberes contemporáneos desde la  
diversidad sexual: *teoría, crítica, praxis*  
Rosario, 27 y 28 de junio de 2013

Rich, Adrienne, (1999). "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", en Navarro M. y Stimpson C., (comp.) *Sexualidad, género y roles sexuales*. Bs. As. FCE: 159-211.

Cámara de Senadores de la Nación. 14° reunión – 9° sesión ordinaria – 14 y 15 de Julio de 2010. Versión taquigráfica del debate sobre matrimonio igualitario. <http://www.8300.com.ar/wp-content/uploads/2010/07/Debate-Senado-Matrimonio-Igualitario-14-7-10.pdf>

### **Prometeo, Frankenstein, Mengele: el monstruo *queer* y el científico malvado nazi en *The Rocky Horror Picture Show*.**

Atilio Raúl Rubino  
IdIHCS - UNLP  
atiliorubino@yahoo.com.ar

#### **Resumen**

Este trabajo se propone realizar un análisis de la película *The Rocky Horror Picture Show* (1975), considerándola como una parodia *camp* del mito de Frankenstein y de las películas de horror de las décadas del treinta y del cincuenta. Mi intención no es realizar un estudio exhaustivo de las múltiples referencias culturales presentes en la película, sino centrarme en las figuras de Frankenstein, Prometeo y el científico malvado nazi. El mito de Frankenstein y de la creación de vida humana se relaciona no sólo con los peligros de jugar a ser Dios, sino también con el terror a la homosexualidad. *The Rocky Horror Picture Show* resignifica éstas y otras imágenes estereotipadas del cine de terror y fantástico (como el *alien*, el vampiro, el *cyborg*, King Kong, los superhéroes, etc.) desde una perspectiva *queer* que reivindica al monstruo como el lugar de la abyección sexual y, en este sentido, de una verdadera liberación.

#### **Palabras Clave**

*The Rocky Horror Picture Show* – Frankenstein – Nazismo – Científico malvado – Monstruo *queer*

#### **1. Introducción. Science fiction/double feature.**

*The Rocky Horror Picture Show* es una película norteamericana dirigida por Jim Sharman y basada en la comedia musical inglesa *The Rocky Horror Show* del actor y compositor Richard O'Brien. Poco después de su estreno, en 1975, se convirtió en una película de culto al punto de seguir proyectándose en sesiones de medianoche hasta el día de hoy. Sus exhibiciones, sin embargo, no son como las de cualquier otra película, ya que mezclan lo cinematográfico con lo teatral y le otorgan al espectador un rol activo en la representación. Estos eventos se convierten en verdaderos rituales de liberación. El público suele ir a las salas caracterizado como los personajes de la película y escapa a la pasividad propia del espectador en la sala de cine, ya que dialoga e interactúa con la película, cantando, bailando o respondiendo a lo que dicen los personajes en la pantalla del cine. Podría decirse que lo que se produce es una



carnevalización en la que todos los roles y estamentos quedan trastocados y este caos, aunque momentáneo, permite al público jugar a ser quienes no son, o bien, a ser quienes no tienen permitido ser en la vida cotidiana. Le da la oportunidad no sólo de ser otro, sino de ponerse en el lugar de lo abyecto, de convertirse en el monstruo y, aunque sólo sea por el momento que dura la película, disfrutar de esa monstruosidad. Justamente, una de las razones de este fenómeno, podemos buscarla en el carácter liberador de la parodia *camp*.

Desde la canción inicial, “science fiction/double feature”, cantada por unos gigantes y andróginos labios rojos que vuelan en medio de la nada, *The Rocky Horror Picture Show* constituye una parodia *camp*<sup>98</sup> de las películas de ciencia ficción y horror de las décadas del 30 y 50 (Matheson 2008: 18)<sup>99</sup>. Pero las referencias culturales no se agotan en el tema inicial, ni tampoco en este género, pues se mezclan con referencias bíblicas, míticas, literarias y a la cultura popular para construir un film con múltiples capas que resulta bastante más complejo de lo que parece a primera vista (Eberle-Sinatra 2005: 197). *The Rocky Horror Picture Show* constituye así un *pastiche* de referencias culturales dispares, disímiles y contradictorias que producen una saturación de imágenes incoherentes y caóticas propia del exceso *camp*.

En esta ponencia, me interesa analizar *The Rocky Horror Picture Show* (1975), considerándola como una parodia *camp* del mito de Frankenstein y de las películas de horror de las décadas del treinta y del cincuenta. Mi intención no es realizar un estudio exhaustivo de las múltiples referencias culturales presentes en la película, sino centrarme en las figuras de Frankenstein, Prometeo y el científico malvado nazi. *The Rocky Horror Picture Show* resignifica éstas y otras imágenes estereotipadas del cine de terror y fantástico (como el alien, el vampiro, el cyborg, King Kong, los superhéroes,

---

<sup>98</sup> El *camp* es una poética propia de las décadas del 60 y 70 y puede definirse como una “teatralización discursiva y gestual que sale del teatro para ganar la barricada” (Amícola, 2008: 288). Durante esta época, se comienzan a transmitir por televisión las películas del Hollywood clásico, cuyas divas se constituyen en modelos para la imitación *camp* por parte de homosexuales (Amícola, 2008: 285). Como poética, el *camp* se caracteriza por el exceso, el artificio y la exageración, lo que le otorga una importancia destacable a la parodia (Amícola, 2008: 284). Es importante el hecho de que también constituye una “reacción alocada contra la homofobia” y pone en práctica estrategias para dar visibilidad a las sexualidades disidentes (Amícola, 2008: 287).

<sup>99</sup> Pavla Šimková detalla la siguiente lista de actores y películas que aparecen mencionados en esta canción: Michael Rennie en *The Day the Earth Stood Still* (1951), *Flash Gordon* (serial de 1936), Claude Rains en *The Invisible Man* (1933), Fay Wray en *King Kong* (1933), *It Came from Outer Space* (1953), *Doctor X* (1932), Anne Francis en *Forbidden Planet* (1956), Leo G. Carroll en *Tarantula* (1955), Janette Scott en *The Day of the Triffids* (1962), Dana Andrews en *Night of the Demon* (1957) y *When Worlds Collide* (1951) (Šimková 2010:12)

etc.) desde una perspectiva *queer* que reivindica al monstruo como el lugar de la abyección sexual y, en este sentido, de una verdadera liberación.

## 2. Frankenstein, Prometeo, Dios, Mengele

Algunos críticos consideran a la película como una versión cinematográfica de la novela de Mary Shelley<sup>100</sup>, *Frankenstein; or, The Modern Prometheus* (1918). Habría que agregar que constituye una parodia *camp* del mito de Frankenstein, que antecede y excede a la novela.

Brad (Barry Bostwick) y Janet (Susan Sarandon), dos jóvenes de clase media que están por casarse, se dirigen a visitar a su antiguo profesor en cuyas clases se conocieron. Por un accidente, deben ir a pedir ayuda a un extraño castillo gótico que se encontraba en el camino. El dueño del Castillo es Frank 'n' Furter (Tim Curry), cuyo nombre remite indudablemente a Frankenstein. Frank es "just a sweet transvestite / from Transsexual Transilvania". Su look es una mezcla de estrella de rock glam, el Frankenstein de James Whale y una diva de Hollywood (Knapp 2006: 244). Precisamente, la noche en la que Brad y Janet llegan al castillo, Frank va a dar a conocer su gran logro científico, la posibilidad de crear vida. Como en la escena de la creación del monstruo en las películas de James Whale, va a dar vida a su criatura, "Rocky Horror (a creation)" (Peter Hinwood), según se apunta en los créditos de la película. Pero no va a utilizar como energía tormentas eléctricas y rayos, sino que lo vemos manipular otros ingredientes: los colores del arcoiris, los cuales ya por esa época comenzaban a ser identificados con grupos LGBTI aunque la bandera del orgullo se formalice recién en 1978. Los colores del arcoiris son los que le permiten dar vida a Rocky, su monstruo amante.

Por otro lado, el nombre de Frankenstein es evocado con literalidad en la canción "Over at the Frankenstein Place", cantada por Brad, Janet y Riff Raff cuando los primeros están acercándose al castillo:

In the velvet darkness / Of the blackest night / Burning bright. / There's a guiding star / No matter what or who you are. / There's a light / Over at the Frankenstein place. / There's a light. / Burning in the fireplace. / There's a light, a light / In the darkness of everybody's life / The darkness must go / Down the river of nights dreaming / Flow morphia slow / Let the sun and light come streaming / Into my life.

---

<sup>100</sup> Como Michael Eberle-Sinatra (2005) y Ashley Miner (2011)

En esta canción, se juega un importante contraste gótico entre luz y oscuridad, pues, de manera oximorónica, se asocia la luz a lo gótico, al castillo de Frankenstein, puesto que allí Brad y Janet encontrarán nueva vida, renacerán a una nueva sexualidad liberada, al “absolutely pleasure”<sup>101</sup>.

Hay dos cuestiones muy importantes que se desprenden de la utilización del mito de Frankenstein. En primer lugar, el mito de la creación de vida por parte del hombre se relaciona con los peligros de jugar a ser Dios, de querer desafiar el poder divino y trascender las limitaciones humanas. En segundo lugar, el mito de Frankenstein se relaciona directamente con el terror a la homosexualidad. Frankenstein encarna no sólo los peligros de la ciencia que juega a ser Dios, sino la posibilidad de dar vida sin intervención femenina, sin la unión sexual procreativa. Es decir, pone de manifiesto el peligro del onanismo (Benshoff 1997: 11) y el de las relaciones intermasculinas (Benshoff 1997: 18). En la película, hay varias alusiones al desafío a Dios que constituye la creación de vida humana. Por ejemplo, Frank le canta a Rocky “In just seven days, / I can make you a ma-aa-a-a-an” lo cual, por un lado, alude a la Biblia y a la creación del mundo en siete días y, por otro, tiene una fonética que permite escuchar “te puedo convertir en un hombre” o “te puedo crear, amén” (Knapp 2006: 247). En segundo lugar, el cuadro de Miguel Ángel “La creación de Adán” aparece en el fondo de la piscina. En el plano cenital se ve el cuadro de Miguel Ángel en el fondo y a Frank flotando en la superficie sentado en un salvavidas en el que se puede leer “Titanic”. De esta forma, uniendo las dos imágenes del Titanic y de “La creación de Adán” se adelanta el final trágico, la muerte que acarrea cualquier intento de desafiar a Dios.

Por otro lado, hay que mencionar que Frank es una *drag-queen*. En este sentido, se puede pensar a la *performance drag* también como un acto prometeico, ya que desafía la racionalidad sexo-genérica. No sólo la creación de un hombre, sino también el acto de creación que constituye la *performance* de género de la *drag-queen* es un acto de *hybris* que debe ser castigado porque desafía los límites del binarismo de género<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> También es importante el detalle de que esta “iluminación” que se dará en la oscuridad, está disponible para todos, no importa quién o qué sean: “No matter what or who you are”. De esta manera, se resignifica lo monstruoso, lo que está en la oscuridad, lo marginado y abyecto como un lugar positivo. Se trata de encontrar en lo marginado terrorífico la liberación personal y sexual.

<sup>102</sup> Asimismo, la sexualidad de Frank no es fija, sino que constituye un devenir sin descanso e impide que se lo defina como hombre/mujer u homosexual/bisexual.

Por otro lado, la criatura que crea Frank no es cualquier hombre, es un hombre ideado y modelado con el único propósito de suscitar deseo erótico y provocar placer sexual. Lo interesante es que la criatura de Frank no tiene nada de monstruoso porque lo ha creado sólo para su propio placer sexual. Esto también implica una *hybris* respecto a los designios del sistema sexo/género.

El cuerpo perfecto de Rocky llama la atención sobre la artificialidad de lo normativo (Hixon 2008: 182). David Halperin entiende al *body-building* de los años 70, el trabajo del cuerpo con el objeto de generar deseo, como un tipo de desvío de las normas heterosexuales de la masculinidad: “Los músculos *queer*”, “diseñados específicamente para la atracción erótica” (Halperin 2007:138-9), lejos de querer parecer normales, de querer adaptarse a las normas estéticas, tienen como objeto devenir “bizarros, hipertrofiados, incluso grotescos –es decir, *queer*- y, no obstante, intensamente deseables” (Halperin 2007: 139).

En este sentido, es sumamente importante que como regalo de primer cumpleaños en el día de su nacimiento Frank le regale a Rocky un equipo de gimnasio para entrenarse. La canción que le canta, “Charles Atlas”, hace referencia al ideal del *bodybuilding* mencionando a Charles Atlas, uno de los exponentes del trabajo del cuerpo en las décadas del veinte y treinta<sup>103</sup>. Por otro lado, es interesante señalar que cuando Rocky intenta escapar, Frank lo regaña diciéndole: “That's no way to behave on your first day out”. De esta forma, no sólo se hace referencia al nacimiento de Rocky sino que también hay una evidente connotación de salida del closet. En efecto, Rocky es la creación del cuerpo gay, del cuerpo deseable para otros hombres y es, al mismo tiempo, la visibilización del deseo homoerótico.

Otra cita al mito de Frankenstein la podemos buscar en el peinado de Magenta en el final de la película, cuando junto a Riff-Raff matan a Rocky y a Frank, para castigarlo porque su estilo de vida es inadecuado (“Your life style's too extreme”, le

---

103 Charles Atlas fue famoso en las décadas del veinte y el treinta por su cuerpo esculpido. Era considerado el hombre más perfectamente desarrollado del mundo. Su método de ejercitación se comercializó en todo el mundo convirtiéndose en una celebridad del entrenamiento del cuerpo. La primera estrofa de la canción que canta Frank parece estar refiriéndose a la vida de Charles Atlas ya que, según se ha contado, comenzó a buscar un método de entrenar su cuerpo a raíz de que era constantemente abusado y maltratado por sus pares en la escuela por ser un flaquito debilucho: “A weakling weighing / Ninety eight pounds / Will get sand in his face / When kicked to the / round. / And soon in the gym / With a determined chin / The sweat from his pores / As he works for his ca-ha-hause”. En la canción hay referencias a la creación del cuerpo (“Try to build up his shoulders, / His chest, arms and legs”), a la alimentación (“He'll eat nutritious high protein / And swallow raw eggs”), a los ejercicios para esculpir el cuerpo (“He'll do press-ups and chin-ups, / Do the snatch, clean and jerk.”) y al objetivo erótico del mismo (“But a deltoid / And a bicep, / A hot groin / And a tricep / Makes me - ooh - / Shake. / Makes me want / To take / Charles Atlas / By the ha-and.”)



canta). En esta escena aparecen vestidos como aliens (porque provienen del planeta “Transexual” en la galaxia “Transylvania). Riff-Raff ya no tiene su joroba (típica de los sirvientes/ayudantes del Dr. Frankenstein, desde la película de James Whale de 1931). Ella tiene el clásico peinado de la novia de Frankenstein (Elsa Lanchester en *Bride of Frankenstein* (1935), también de James Whale)<sup>104</sup>. El monstruo de Frankenstein presentaba en la película original una ambigüedad sexual. En este sentido, el deseo de crearle una “novia” al monstruo es una forma de normalizarlo y encauzarlo en el camino de la heteronormatividad del que su monstruosidad lo estaba desviando. Resulta de significativa importancia, entonces, el hecho de que Magenta, cuando aparece como justiciera del orden sexual y la heteronormatividad, utilice el peinado de la novia de Frankenstein.

Por otro lado, Frank, además, es camaleónico en cuanto a su nombre. Es Frank Furter, Frankenfurter y Frank ‘N’ Furter. Como Frankenstein, el nombre Frankenfurter tiene un origen alemán.<sup>105</sup> Esta resonancia germánica del nombre permite asociarlo con las representaciones cinematográficas de científicos malvados y experimentos nazis, como los llevados a cabo por Mengele. Así lo indicaría, por ejemplo, el hecho de que su criatura, el super-hombre que crea, reúne las características físicas de la eugenesia nazi, constituyendo un perfecto espécimen ario (ojos, pelo, músculos, etc) (Mathelson, 2008: 29). Asimismo, el comentario de Magenta de que Rocky es el triunfo de la voluntad de Frank, es una clara alusión a la película

---

<sup>104</sup> Para la construcción del personaje de la novia de Frankenstein en *Bride of Frankenstein*, James Whale utiliza una estética *camp*, que se caracteriza por una exageración teatral en el peinado y la gesticulación. Por otro lado, la película *Bride of Frankenstein*, mucho más que su antecesora *Frankenstein*, permite una lectura *queer*. Además de “the idea of men making the ‘perfect’ man”, ya presente en la anterior, podemos considerar, junto a Alexander Doty, “gay Dr. Praetorius; queer Henry Frankenstein; the erotics between the blind man, the monster, and Jesus on the cross; the overall campy atmosphere” (Doty 1993: 14). Según Eberle-Sinatra, las películas de Whale enfatizan la heterosexualidad de Frankenstein, que no estaba marcada en la novela de Shelley (Eberle-Sinatra 2005: 189).

<sup>105</sup> Al respecto, quiero destacar que en la película hay un trabajo importante con las referencias a lo alemán, aunque éstas tengan significados variables y difíciles de determinar. Así, por ejemplo, el nombre Frank ‘n’ Furter significa, en alemán, salchicha de Frankfurt. Esto se puede ver en la canción “Hot Dog” en la que se hace un juego de palabras con la traducción del nombre del alemán al inglés: “You’re a hot dog / But you’d better not / Try to hurt her, / Frank Furter.” (Collins, 2010: 27). Por otro lado, el apellido de Janet, Weiss, si es pronunciado como una palabra alemana, “weiß”, significa “blanco”, lo que refiere al hecho de que Brad y Janet pertenezcan a la clase blanca conservadora norteamericana. Así lo pronuncia Brad cuando presenta su novia ante Frank (Collins, 2010: 28). Este es un chiste doble, puesto que al pronunciarlo con la fonética alemana, se confunde con la palabra inglesa “vice”, vicio.

de propaganda nazi *Triumph des Willens* (Leni Riefenstahl's 1936) (Bozelka 2008: 225)<sup>106</sup>.

Sin embargo, el verdadero Mengele en esta historia no parece ser Frank, sino el Dr. Scott, o "Dr. Everett V. Scott. (a rival scientist)", como dice en los créditos iniciales. Cuando éste acusa a Frank de ser un *alien*, Frank le contesta: "Go on, Dr. Scott. Or should I say, Dr. Von Scott", insinuando un cambio de apellido para ocultar el origen alemán. De esta forma, se sugiere un pasado nazi del personaje del Dr. Scott. Además, éste tiene un acento alemán exagerado: pronuncia "und" en vez de "and" y "mutter" en vez de "mother" (Collins 2010: 31-2). Al respecto, es interesante observar la canción que el Dr. Scott canta, "Eddie's Teddy", y cómo ésta representa los valores más conservadores de la sociedad norteamericana del momento y pone a la luz sus temores más profundos:

From the day he was born,/ he was trouble./ He was the thorn / In his mutter's side / (... ) / From the day she was gone / All he wanted / Was rock and roll, / Porn / Und a motorbike./ Shooting up junk / He was a low down / Cheap little punk. / Taking everyone for a ride. / When Eddie said / He didn't like his teddy / You knew he was a no good kid./ But when he threatened your life / With a switch blade knife / What a guy / Makes you cry / Und I did.

Una nueva generación de jóvenes que andan en motocicletas, escuchan rockanroll y tienen sexo libre es vista por el Dr. Scott como un problema para la pacata sociedad norteamericana. Como científico rival, parecería estar del lado conservador.

En este sentido, hay una serie de elementos que relacionan a Frank con una víctima del nazismo o, al menos, lo ubican del lado opuesto: el número 4711 (nombre de una colonia popular alemana) tatuado en su pierna como una identificación de un campo de concentración o el triángulo rosa en su ambo de médico/científico, como los que identificaban a los homosexuales en los campos de concentración nazis. Por último, su look en la primera aparición en escena remite a las imágenes de cabarets en la República de Weimar, antes de que el ascenso del nazismo cortara de raíz con toda la liberación sexual que se vivía en Berlín de los años 20 y 30 (Bozelka 2008: 225).

En este sentido, puede considerarse que Frank como científico representa la diversidad sexual, en tanto el Dr. Scott, el científico rival, viene a pelear por la perpetuación del orden sexual y la heteronorma y a sancionar la desviación. Lo

---

<sup>106</sup> Kevin Bozelka (2008: 225) señala también "the swastika-like lightning bolt insignia that the Transylvanians wear on their right arms"

importante es que este científico nazi (Dr. E. von Scott) ahora forma parte de la formación de los ciudadanos modelos estadounidenses, puesto que es profesor de secundaria. Dr. Scott no es un *alien*, un extranjero o un monstruo, como puede serlo Frank. Es un ejemplo y un formador para la clase media conservadora. De esta forma, los experimentos nazis se encuentran en el seno de la sociedad norteamericana.

### 3. Conclusiones. *Rocky Horror*, el *cyborg* y el terror (¿anal?)

A modo de conclusión, quiero retomar el trabajo de Judith Halberstam (1995) sobre la monstruosidad en el cine de terror. Su tesis es que el monstruo total de la novela gótica, aquel que representaba en un mismo cuerpo la otredad racial, de clase y sexo-genérica, ya no existe en el cine de terror. En éste, la monstruosidad comienza a remitir sólo a lo sexual. Siguiendo este razonamiento, se puede afirmar que *Rocky Horror Picture Show*, en tanto parodia *camp* del cine de terror, superpone en un mismo cuerpo todas las figuras de la otredad monstruosa y las hace significar siempre la sexualidad y el género. Así, Frank es Drácula, es un *alien*, es el Dr. Frankenstein y, en tanto *drag*, es el monstruo creado por el científico. Rocky es el monstruo de Frankenstein y también es King Kong. Por otro lado, todas las monstruosidades remiten a la ruptura de la racionalidad binaria del sexo y del género<sup>107</sup>. El científico malvado, el *cyborg*, el alien, el animal gigante y prehistórico, el vampiro, el extranjero, etc. Todos comparten una misma monstruosidad y todos encarnan la desviación sexual y la ruptura del binarismo de género.

El cine de terror funciona también como parte del dispositivo de la sexualidad<sup>108</sup> generando una pedagogía que deslinda lo normal de lo anormal, lo humano (blanco, heterosexual de clase media) de lo monstruoso, lo desviado (Benshoff, 1997: 9) y, de esta forma, se constituye en una tecnología que produce la figura perfecta para una identificación negativa (Halberstam 1995: 22). Quizá el enorme poder de *The Rocky Horror Picture Show* que lo ha convertido probablemente en la mayor película de culto de la historia, deba buscarse en el hecho de permitir una identificación positiva con el monstruo.

---

<sup>107</sup> Hay que mencionar que los transilvanos son andróginos; Magenta y Columbia son bisexuales; Frank es una *drag-queen*; Rocky no parece tener una sexualidad definida.

<sup>108</sup> En cuanto al cine de terror, podemos decir, con Benshoff, que se trata de un elemento más de lo que Foucault llama el dispositivo de la sexualidad, según el cual ésta ya no es reprimida por la sociedad sino que resulta regulada por una serie de discursos como el legal, el médico, el religioso y el de los medios de comunicación, en el cual se incluye al cine como uno de sus más poderosos dispositivos.



*The Rocky Horror Picture Show* nos recuerda que estamos constituidos de parte humana y parte no humana, de monstruo, de *alien*, de tecnología. Somos *cyborgs*<sup>109</sup> y, como tales, debemos recuperar nuestra parte no humana, aceptarla para poder reconocernos, también, en el otro. Como afirma Halberstam (1995: 27), el monstruo siempre representa la disrupción de categorías, la destrucción de los límites y la presencia de la impureza, por eso necesitamos monstruos y necesitamos reconocer y celebrar nuestra propia monstruosidad. Todos somos *cyborgs*, pero no todos somos el monstruo de Frankenstein, no todos exponemos la fractura originaria, la cicatriz que es la huella de la unión de carne y piel muerta, la cicatriz de la castración original, de la castración del ano<sup>110</sup>. Recuperar la cicatriz es abrir el ano al mundo y desplegar nuestro cuerpo hecho de ciencia, de ciencia médica y de ciencia ficción, un cuerpo palimpsesto que guarda las marcas de los discursos que lo han atravesado y lo han compuesto, que lo vuelven múltiple, lo vuelven monstruo y hermoso en su monstruosidad.

## Bibliografía

Amícola, J. (2003). *La batalla de los géneros. Novela gótica versus novela de educación*, Rosario. Beatriz Viterbo

Amícola, J. (2008). "Camp". Amícola, J y J. L. de Diego (eds), *La teoría literaria hoy. Conceptos, enfoques, debates*, Buenos Aires. Al Margen. 283-294.

Aviram, Amittai (1992). "Postmodern gay Dionysus: Dr. Frank N. Furter", *The Journal of Popular Culture*, v. 26, N° 3, Diciembre de 2012: 183-192.

Benshoff, H. (1997). *Monsters in the closet. Homosexuality and the horror film*, Manchester and New York. Manchester University Press.

---

<sup>109</sup> Haraway define al *cyborg* como "un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción" (1995: 253) que rompe con las separaciones entre ser viviente y máquina (1995: 258) y entre humano y animal (1995: 256) y afirma: "a finales del siglo XX –nuestra era, un tiempo mítico-, todos somos quimeras, híbridos teorizados; en unas palabras, somos *cyborgs*" (1995: 254).

<sup>110</sup> En *Terror Anal*, Beatriz Preciado explica: "El miedo a que la piel fuera un órgano sexual sin género les hizo redibujarse el cuerpo, diseñando afueras y adentros, marcando zonas de privilegio y zonas de abyección. Fue necesario cerrar el ano para sublimar el deseo pansexual transformándolo en vínculo de sociabilidad" (Preciado 2009: 136). Luego agrega: "El ano castrado es el precio que el cuerpo paga al régimen heterosexual por el privilegio de su masculinidad (...). El ano castrado es el armario del heterosexual" (Preciado 2009: 136-7)



Bozelka, Kevin John (2008). "‘Your Lifestyle’s Too Extreme’ Rocky Horror, Shock Treatment, and Late Capitalism", Weinstock, J. A. (Ed.) *Reading Rocky Horror. The Rocky Horror Picture Show and Popular Culture*, New York. Palgrave MacMillan: 221-235.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York. Routledge.

Collins, Rich (2010). "Different Names for the Same Thing: Appropriation of Germanic Names in the Rocky Horror Picture Show", *LURe: Literary Undergraduate Research*, Vol. 1, Nº 1. University of West Georgia.

Doty, A. (1993). *Making Things Perfectly Queer. Interpreting Mass Culture*, Minneapolis y London. University of Minnesota Press.

Eberle-Sinatra, M. (2005). "Reading of Homosexuality in Mary Shelley's *Frankenstein* and four film adaptations", *Gothic Studies* 7.2: 185-202.

Endres, Thomas G. "‘Be Just and Fear Not’ Warring Visions of Righteous Decadence and Pragmatic Justice in Rocky Horror", Weinstock, J. A. (ed.) (2008). *Reading Rocky Horror. The Rocky Horror Picture Show and Popular Culture*, New York: Palgrave MacMillan: 207-219.

Freud, S. (1992 [1919]). "Lo ominoso" en *Obras Completas*, Tomo XVIII, Bs. As. Amorrortu: 215-251.

Halberstam, J. (1995). *Skin Shows. Gothic Horror and the Technology of Monster*, Durham and London. Duke University Press.

Halperin, D. (2007) [1995]. *San Foucault. Para una hagiografía gay* [Trad. De Mariano Serrichio], Buenos Aires: Ediciones Literales/El cuenco de Plata.

Haraway, Donna. (1995). *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* [Trad. De Manuel Talens], Madrid. Cátedra.

Hixon, B. (2008). "In Search of the Authentic Queer Epiphany. Normativity and Representations of the Queer Disabled Body in Rocky Horror", Weinstock, J. A. (ed.) *Reading Rocky Horror. The Rocky Horror Picture Show and Popular Culture*, New York. Palgrave MacMillan: 177-191.

Knapp, R. (2006). *The American Musical and the performance of personal identity*, Princeton and Oxford. Princeton University Press.

Lamm, Zachary (2008). "The Queer Pedagogy of Dr. Frank-N-Furter", Weinstock, J. A. (ed.), *Reading Rocky Horror. The Rocky Horror Picture Show and Popular Culture*, New York: Palgrave MacMillan: 193-206.

Matheson, S. (2008). "‘Drinking those moment went’. The use (and abuse) of late-nigth double feature science fiction and Hollywood Icons in the Rocky Horror Picture Show", Weinstock, J. A. (ed.) *Reading Rocky Horror. The Rocky Horror Picture Show and Popular Culture*, New York. Palgrave MacMillan: 17-34.

Miner, Ashley (2011). "Gender, identity, and Rock ‘n’ Roll: How *The Rocky Horror Picture Show* Redefines Mary Shelley’s *Frankenstein*", *LURe: Literary Undergraduate Research*, Vol. 2. University of West Georgia.



Preciado, Beatriz. (2009). "Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual" en Hocquenghem, Guy y Beatriz Preciado, *El deseo homosexual (Con terror anal)*. Barcelona. Melusina.

Šimková, Pavla (2010). *Don't Dream It, Be It: The Rocky Horror Picture Show in the Context of the 1970s Cultural Phenomena*, Bachelor's Diploma Thesis, Department of English and American Studies, Faculty of Arts, Masaryk University.

Samuels, S. (1983). *Midnight Movies*. New York. Collier Books.

Weinstock, J. A. (2008). "Introduction: It's Just a Jump to the Left: *The Rocky Horror Picture Show* and Popular Culture", Weinstock, J. A. (ed.) *Reading Rocky Horror. The Rocky Horror Picture Show and Popular Culture*, New York. Palgrave MacMillan.

## Filmografía

*Frankenstein* (1931). Dir. James Whale. Guión: Garrett Fort y Francis Edward Faragoh. Con Colin Clive, Mae Clarke, Boris Karloff y Dwight Frye. EE.UU. Universal Pictures.

*King Kong* (1933). Dir. Merian C. Cooper y Ernest B. Schoedsack. Guión: James Ashmore Creelman y Ruth Rose. Con Fay Wray, Robert Armstrong y Bruce Cabot. EE.UU. RKO Radio Pictures.

*The Bride of Frankenstein* (1935). Dir. James Whale. Guión: Edmund Pearson. Con Boris Karloff, Elsa Lanchester, Colin Clive, Ernest Thesiger y Valerie Hobson. EE.UU. Universal Pictures.

*The Rocky Horror Picture Show* (1975). Dir. Jim Sharman. Guión: Richard O'Brien y Jim Sharman. Con Richard O'Brien, Tim Curry, Susan Sarandon, Barry Bostwick, Patricia Quinn, Nell Campbell, Jonathan Adams, Peter Hinwood, Meat Loaf y Charles Gray. EE. UU. Reino Unido. Twentieth Century Fox Film Corporation.

### ¿Escribir la vida? Estrategias de autoficción en Eduardo Mendicutti

Ruiz, Ma. Julia  
CEDINTEL - FHUC – UNL  
july\_77@hotmail.com

#### Resumen

El escritor español Eduardo Mendicutti (1948) es conocido por crear en su narrativa un universo particular, centralizando las identidades sexuales disidentes, poniéndolas en foco, dándoles voz y palabra. Esta manifestación de la disidencia opera en dos niveles: dentro del texto, en las novelas y los cuentos, donde los personajes narran y construyen su espacio identitario, y fuera del texto, en las entrevistas o conferencias, donde el autor comenta y opina sobre su literatura, poniendo de manifiesto su propia actitud disidente, su propia identidad.

Nos interesa en esta ocasión recuperar 'escenas míticas' inscriptas en algunos relatos de *Fuego de Marzo* (1995) que, por la actualización de la referencia, podrían formar parte de la vida real de aquel que escribe. Vida, escritura y ficción forman parte de una tríada que se asienta en el concepto de 'autoficción': aquella ambigüedad entre persona y personaje a la que le gusta jugar al equilibrista, siempre en la cuerda floja entre la ficción y la realidad.

#### Palabras clave

Identidad – Disidencia – Autoficción – Infancia – Escena arcaica

#### Estrategias de autofiguración del yo. El caso Eduardo Mendicutti

Al iniciarse en la obra de Eduardo Mendicutti, un lector puede deducir que el universo narrativo del andaluz -nacido en Sanlúcar de Barrameda (1948)- se caracteriza por traer voces disidentes al discurso ficcional. Travestis, transexuales, niños, adultos, ancianos gays; formas de vida de un colectivo amplio que nuestro autor retrata y representa en su diversidad.

Al adentrarse lentamente en el universo mendicutiano, con atención, ese mismo lector va descubriendo que los personajes de los relatos recogen huellas de la personalidad del escritor: asumen posturas, retratan episodios y personifican la vida del sujeto existente en el mundo real llamado Eduardo Mendicutti. Este sujeto que escribe y que firma con su nombre de autor las novelas y los relatos se define identitariamente como 'acompañante' del

movimiento LGBT, caracterizándose por defender un estilo de vida apartado de la hetero-normatividad.

Pero volvamos a estas ‘huellas’ o ‘rastros’ que el escritor disemina en sus textos. ¿Podemos pensarlos como pautas autobiográficas? ¿Podemos leerlos como elementos de la vida real que se incorporan a la literatura y pasan a formar parte de ella? Dependiendo de las respuestas que pretendamos encontrar, tenemos múltiples salidas. En esta ocasión nos interesa traer la categoría de ‘autoficción’ para pensar estos textos ‘híbridos’ que establecen pactos ambiguos de lectura, a mitad de camino entre la autobiografía y la ficción (Alberca 2007). Es interesante destacar que la autoficción tiene ya una larga tradición, y que las discusiones que genera en la actualidad forman parte de las nuevas agendas de investigación, sobre todo en el campo de la literatura española contemporánea (el campo que nos ocupa). Sin ánimos de adentrarnos en el debate –actividad que realizaremos en nuestras investigaciones del doctorado- recuperaremos los postulados de Alberca pero en sus excepciones; ya que, según este autor, la obra de Eduardo Mendicutti pendularía entre la novela autobiográfica y la autoficción. Expondremos sus ejemplos, y daremos cuenta de por qué para nuestras acepciones los textos mendicuttianos no pueden ser leídos fuera de este ‘pacto ambiguo’.

### **Autoficción en Mendicutti. La excepción a la regla (o la siempre escritura del borde)**

Manuel Alberca en su libro de 2007 *El pacto ambiguo. De la novela autobiográfica a la autoficción* propone pensar a la última como un fenómeno cultural (2007:45) que aborda múltiples espacios artísticos; es decir, como un fenómeno que no se ocupa solamente de la literatura. No obstante, la centralización de Alberca se produce en el campo literario, puntualmente en las narrativas hispánicas (españolas y latinoamericanas).

Para que se produzca la autoficción es necesario, según este autor, la irrupción del nombre propio del autor y su relativa coincidencia con el nombre

propio del narrador y el personaje que transcurre en la ficción. Esta característica será defendida por Alberca como elemento fundamental de las autoficciones, ya que las define como “una novela o relato que se presenta como ficticio, cuyo narrador y protagonista tienen el mismo nombre que el autor”. (2007:158)

Según esta tajante definición, nos veríamos en un problema a la hora de leer los relatos mendicuttianos como textos autoficticios, ya que en ninguna página literaria encontramos el nombre propio de nuestro autor designando a narradores o personajes. No obstante, Alberca nos abre una puerta a interpretaciones posibles al plantear lo que él mismo designa como “excepciones al protocolo nominal”. En dicho apartado, encontramos el fundamento de múltiples lecturas que se inscriben en un pacto relativamente ambiguo. Es más, es el propio Alberca quien propone a la novela mendicuttiana *El palomo cojo* (1991) como un ejemplo de excepción del nombre propio, ya que “se caracteriza por frustrar al final las expectativas del lector, que a lo largo de la historia ha ido alimentando una interpretación en clave autoficticia.” (2007:249). Alberca se extiende en la explicación de esta novela, porque considera que el retraso de la aparición del nombre propio del personaje (que emerge al final y que no coincide con el nombre propio de nuestro autor, sino que es uno nuevo, inventado) es el que genera en los lectores el seguimiento en clave autofictiva (aunque finalmente se resuelva como ‘novela autobiográfica):

No hay en Mendicutti ocultamiento o estrategia de camuflaje de su condición de homosexual, reconocida y aceptada, que él mismo desarrolla en sus relatos (...) en *El palomo cojo*, cuando al final de la novela se revela el nombre propio del protagonista, que estratégicamente se ha retrasado y ocultado hasta ese momento, con vistas a mantener la expectativa de una más que posible correspondencia entre personaje y autor (...) En ese momento, la esperada identidad de autor y personaje se diluye para el lector, aunque no por ello se desvanezca totalmente el contenido autobiográfico en un sentido amplio, que está presente en toda la novela. (Alberca 2007:249)

Así como ofrece este ejemplo como excepción, Alberca también nos abre otra puerta de lectura al plantear lo que denomina ‘anonimia sugerente’, es decir, la ausencia de nombre propio en el narrador o personaje de aquellos

relatos en los que sin embargo se problematiza la ausencia, como manera de destacar implícitamente su importancia. (2007:245). Citamos:

pienso que el anonimato del narrador o personaje no impide totalmente la identificación de éste con el autor, si el relato introduce una serie de datos inequívocamente biográficos que la ratifiquen (Alberca 2007: 246)

Podemos, ahora sí, introducir nuestras hipótesis acerca de *Fuego de Marzo* de Mendicutti -volumen de relatos del año 1995- ya que la 'anonimia sugerente' del narrador y personaje nos permite realizar una lectura en clave autoficticia. Este recorrido que ejercemos no es casual: encontramos las huellas diseminadas de una vida hecha escritura, una experiencia apresada en el papel, un alma convertida en tinta. Mendicutti pone de manifiesto en todo el volumen, pero puntualmente en el relato "La tórtola"<sup>111</sup>, las quemaduras de una infancia en Sanlúcar, el origen de una identidad disidente que se afirma en la evocación y en la narración, y las marcas que quedaron de aquel niño en el adulto que se enuncia y dice 'yo'.

Nos parece importante rescatar la opinión del propio Mendicutti, quien en una entrevista –que opera como una suerte de reseña- publicada en el Diario *El país* el 16 de noviembre de 1995, con motivo de la publicación de *Fuego de marzo*, admite que "el mito que pervive es el de la infancia". De esta manera, nos sumergimos en las opiniones del propio autor que retrata su infancia a la vez que desnuda su personalidad:

Creo que en la infancia nos pasan las cosas más importantes de la vida. No me recuerdo como un niño inocente, era más bien un niño con muchas perplejidades y muchos miedos. Y sí, desde luego, es un territorio en el que hay cargas que uno parece que está tratando de enterrar siempre (s/n).

Mendicutti confía en la memoria, pero como mecanismo constructor, no como una maquinaria que salve del olvido: en esta dialéctica memoria-ficción es donde se inscribe, para nuestro autor, lo autobiográfico:

---

<sup>111</sup> Relato en el cual centramos nuestro análisis por una cuestión temporal y de extensión, pero que podría extenderse a otros más.

La memoria no es más que otra manera de inventar y cuando uno recuerda la infancia manipula; y cuando además tienes que narrar y desarrollar una historia que sea coherente -la memoria no tiene estructura de narración, ya se sabe-, te inventas desde la compasión hasta el dolor. Pero lo cierto es que siempre hay un primer impulso que sí corresponde con la memoria; siempre hay un sentimiento: eso es lo autobiográfico (s/n)

### **El dato autobiográfico. Una lectura con lupa (o la persecución del autor en la obra)**

El día 29 de septiembre de 2008 se registró en la página web del Puerto de Santa María una intervención de Eduardo Mendicutti; intervención que opera como una suerte de relato inicial, originario, donde el escritor andaluz narra el primer viaje del que posee recuerdos. La narración en sí es muy interesante por el análisis que podría desprenderse de ella; pero nosotros nos centramos en un detalle que, a la vista puede parecer insignificante, pero que nos pareció fundamental para ilustrar la incorporación de datos biográficos en el mundo de la literatura. Este dato es el siguiente:

El primer viaje que hice en mi vida fue de siete kilómetros y duró más de un día. Yo tenía ocho años y, en realidad, ya había viajado antes. Mis padres me habían llevado, recién nacido, desde Sanlúcar a El Puerto de Santa María, porque mi padre, que era químico, había encontrado trabajo allí, en la fábrica de vidrio que se levantaba como un barco varado, con su altísima e incansable chimenea de ladrillo, junto a las dunas de La Puntilla (...) (s/n)

Es interesante destacar que la selección del cuento “La tórtola” no es casual: en primer lugar, porque contiene un dato autobiográfico comprobable y narrado por el propio escritor. En segundo lugar, porque este relato es la continuación lógica de *El palomo cojo*, la novela con la cual comienza la narración de una infancia disidente que se identifica, simbólicamente, con las aves. Recuperamos, a continuación, el inicio del cuento que a la vez inicia el volumen de cuentos *Fuego de Marzo*.

Mi padre sólo tenía que tocarme un poco la cabeza y susurrar mi nombre y decirme date prisa, anda, ya es la hora. Yo al instante recordaba hoy salimos de cacería, como todos los sábados y domingos, antes de que amaneciera (...) Eso era sobre todo en primavera, cuando aun había colegio, pero los sábados nos daban vacaciones, aunque a las ocho y media teníamos que volver, porque mi padre los sábados también trabajaba, a las nueve sonaba la sirena de la fábrica



de vidrio. La fábrica de vidrio estaba detrás de la estación, y mi padre, que era químico, no podía faltar ni descuidarse, porque sino las botellas salían cambembas. Sólo los domingos podíamos quedarnos en las dunas hasta más tarde. (Mendicutti 1995:14)

El presente dato autobiográfico resignifica la lectura del cuento, así como de todo el volumen, puesto que el espacio físico de 'las dunas', además de atravesar los relatos, construye un universo particular, mítico y simbólico, donde se yergue la infancia, el origen de una escritura, el origen de una identidad.

### **Infancia y origen: la marca de la disidencia (o las huellas del incendio)**

Carlos Marzal nos presta su interpretación sobre lo que simboliza la infancia para un escritor, con la cual podemos pensar el 'uso' que Mendicutti hace de ella. En todos los relatos de *Fuego de Marzo* la infancia es aquella arcadia, el paraíso primigenio al cual sólo se vuelve mediante la evocación y la nostalgia. Pero, a la vez, es también "el infierno de la indefensión y la inmadurez, la región ingrata del miedo, de cuya tierra jamás se sale indemne: el único país que no se quiere volver a frecuentar" (Marzal 2012). Es decir, en *Fuego de marzo* asistimos al relato de una infancia disidente, que se revive con placer y amargura, con nostalgia y dolor, con sonrisa y cicatrices. Este recuerdo evocado de la infancia, de la 'patria' del escritor, se plasma en su disidencia en el primer relato que encabeza el libro. "La tórtola" describe magistralmente la indefensión y el miedo del niño cuando, al ir a buscar el ave luego de los disparos rompiendo el silencio y la paz de la madrugada, ésta aún se halla viva. El miedo, la paralización y la imposibilidad del niño son marcas disidentes de una identidad en formación:

Entraban las tórtolas solas o en grupos pequeños, solemnes o inquietas, buscando el amparo de los eucaliptus, y los disparos agujereaban la mañana violentamente, y una tórtola se estremecía anegada por la muerte e iba a caer, desbaratada y febril, entre la retama. Mi única misión era correr en su búsqueda, acompañado por los perros de otros cazadores amigos de mi padre. 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 adonde



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 de un golpe seco, y entonces yo dejaba que los perros nerviosos la recogiesen. (Mendicutti 1995: 15-16)

Esta escena podemos pensarla desde Nicolás Rosa, quien desde *El arte del olvido* del año 1990 enuncia la escritura de los recuerdos de infancia como lo fundante y originario del 'acto autobiográfico'. De esta manera, Rosa afirma

Los recuerdos de infancia constituyen la escena arcaica, primaria, primitiva, que funda el acto autobiográfico. Por lo tanto, no habría autobiografía sin esta escena arcaica. Como tal, esta escena implica su propia búsqueda. En el recorrido de esa búsqueda es donde se produce la escena arcaica. (1990:54)

Creemos que la búsqueda de la escena arcaica del personaje de "La tórtola" se funda en el presente de enunciación del adulto, quien establece una mirada retrospectiva hacia la infancia intentando paliar el olvido que tiñe las páginas del relato:

Llevaba mucho tiempo sin volver a la ciudad de mi infancia. Resulta difícil reconocer las dunas y me ha sido imposible localizar el sitio donde levantábamos el puesto. Es inútil tratar de reconstruir ahora aquellos amaneceres nerviosos y expectantes, los disparos desnudos, el color y el tacto de la sangre de las tórtolas. Nada de aquel paisaje existe. La ciudad ha cambiado. Incluso yo mismo soy ya incapaz de reconocermelo. 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. (Mendicutti 1995:16-17)

Ya Nicolás Rosa tenía una sentencia para esta paradoja: no es la memoria la que conserva, sino el olvido. El olvido genera la escena primitiva, aquella que se construye desde el futuro y se pone en retrospectiva hacia el pasado. En palabras de Rosa "el comienzo es la forma que cobra la utopía invertida del sujeto: pone en el pasado aquello que no puede realizar en el presente pero que desea y que ya no espera en el futuro." (1990: 57). Lo que nuestro personaje no puede realizar en el presente: haberle dado la muerte a la tórtola con un golpe seco, igual que su padre, en una identificación simbólica



de la masculinidad. Lo que desea: que su padre, ahora muerto “hundido en ese trágico estupor de quien se siente desahuciado” (Mendicutti 1995:17) reconozca y acepte sin amarguras la disidencia del hijo. Lo que ya no espera en el futuro: dejar de sentir “en el cuenco de mis manos aquel temblor febril de una tórtola agonizante”. (Mendicutti 1995:18) De esta manera, la escena arcaica se inscribe en el sujeto narrador de nuestro cuento, ligando a la disidencia con el origen de la escritura y con el origen de una identidad.

Para finalizar, recuperamos los postulados de Ricardo Fernández Romero, quien en su artículo “El recuento de la infancia y la juventud” del año 2001 propone pensar los recuerdos de infancia desde dos ángulos diferentes: primero, desde la nostalgia por una versión mejor del propio ser arruinada por el discurrir de la vida; segundo, por “la posibilidad de edificar en la infancia el infalible origen del destino que finalmente exhibe el autobiógrafo” (2001: s/n). Si tomamos el segundo postulado, podemos pensar al relato de infancia que se narra en “La tórtola” como una “profecía cumplida” del destino, como la marca de una quemadura que se inscribe en los orígenes para permanecer latente en la piel del recuerdo. A decir de Marzal “nadie se libra de estar marcado al fuego por la infancia” (2012); a decir de Mendicutti “Yo no sabía de verdad lo que era el fuego. Porque aquél era el primer incendio verdadero de mi vida”. (1995: 144)

Un buen resumen de la infancia lo encontramos tanto en la entrevista del diario *El País* que citamos anteriormente como al final del volumen de cuentos, en el relato homónimo “Fuego de marzo”. En la entrevista, Javier Goñi pregunta al escritor “En la vida, los mejores fuegos ¿son los que ya nos han quemado?” a lo cual Mendicutti responde

Son los que nos han quemado y no nos han achicharrado. No les tengo miedo a los fuegos por venir, ojala vengan muchos: sería señal de que uno se expone. Lo malo es que los fuegos de adulto vienen ya un poco aguados. Los fuegos de la infancia te dejan quemaduras, pero la piel vuelve a salir. (s/n)

Finalmente, “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.” (Mendicutti 1995: 161)

## Bibliografía

Alberca, Manuel (2007). *El pacto ambiguo. De la novela autobiográfica a la autoficción*. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.

Goñi, Javier (En Línea). *Entrevista. Mendicutti regresa al territorio de la infancia en su nuevo libro*. 16 de noviembre de 1995. Diario *El País*, sección Cultura, en: [http://elpais.com/diario/1995/11/16/cultura/816476408\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1995/11/16/cultura/816476408_850215.html). Acceso: 31-05-2013.

Marzal, Carlos (2012). “Abismos de la infancia”. *Cuadernos hispanoamericanos*, n° 739. Disponible en línea: [www.cervantesvirtual.com/obra/n-739-enero-2012/](http://www.cervantesvirtual.com/obra/n-739-enero-2012/)

Mendicutti, Eduardo (1995). *Fuego de marzo*. Madrid. Tusquets Editores.

Sitio web: Habitantes y Gente de El Puerto de Santa María. Caras anónimas, caras conocidas: la savia de la Ciudad del rey Sabio. (En línea). *Eduardo y su infancia en El Puerto de Santa María*. 29-09-2008 en: <http://www.gentedelpuerto.com/2008/09/29/65-eduardo-y-su-infancia-en-el-puerto/>. Acceso: 31-05-2013

Ricardo Fernández Romero (2001). “El recuento de la infancia y la juventud”. *Dossier memorias de infancia y juventud, Cuadernos hispanoamericanos n° 617*. Disponible en línea: [www.cervantesvirtual.com/obra/cuadernos-hispanoamericanos--146/](http://www.cervantesvirtual.com/obra/cuadernos-hispanoamericanos--146/)

Rosa, Nicolás (1990). *El arte del olvido*. Rosario. Beatriz Viterbo Editora.

### Historietas, fist-fucking y lluvia dorada: pornografía y sexualidad disidente en Ralf König

Facundo Saxe  
IdIHCS-FaHCE-UNLP  
facusaxe@yahoo.com.ar

#### 1. Introducción

Ralf König es el autor de cómics más famoso y exitoso de la historia de Alemania, con una obra que juega con el humor, la ironía y el doble sentido como herramientas para combatir los prejuicios (externos e internos) de la comunidad LGBTIQ<sup>112</sup> alemana. Según datos brindados por su página web, la obra de König ha sido traducida a trece lenguas y ha vendido cerca de siete millones de ejemplares, lo que lo convierte en el autor más vendido de cómic en la historia de Alemania. Con una gran influencia en el resto de Europa, se destaca su difusión en Francia y España, países que visita habitualmente por salones y congresos de cómics. König nace el 8 de agosto de 1960 en Soest, Westfalia. Según su biografía “oficial”<sup>113</sup> sale del armario en el año 1979. La presencia de la liberación gay-lésbica alemana resulta determinante para su *coming-out*. A partir de su salida del placard y el contacto con las movilizaciones y activismo alemán de los setenta abandona su oficio como carpintero y se matricula en la Academia Nacional de Arte de Düsseldorf, donde cursa estudios de 1981 a 1986 y comienza a hacer sus primeros trabajos en el mercado de historieta gay alemana. Ralf König publica sus primeras obras, *SchwulComix*<sup>114</sup> (1981), *Sarius* (1981) y *Das sensationelle Comic-Book* (1981), en editoriales pequeñas y en tiradas de escasa circulación. En las tres obras se manifiestan tres estéticas diferentes para la obra de König, de las que se termina decantando por la vertiente de *SchwulComix*, obra de la

---

<sup>112</sup> LGBTIQ: la sigla alude al colectivo Gay-Lésbico-Bisexual-Trans/Transgénero/Travesti-Intersexual-Queer.

<sup>113</sup> Me refiero a la biografía publicada en su sitio web: <http://www.ralfkoenig.de>

<sup>114</sup> Que se podrían traducir como “cómics putos” o “cómics maricas”, en un sentido disidente propio de fines de los años setenta en Europa.

que publica tres secuelas.<sup>115</sup> A partir de los *SchwulComix* comienza a tener cierta notoriedad en el submundo gay alemán. En 1987, König publica tres obras: *Kondom des Grauens*, una parodia policial con recursos y estereotipos del cine negro y la ciencia ficción; ese mismo año publica *Der bewegte Mann*<sup>116</sup> y *Lysistrata*, que también constituyen obras extensas con un argumento general. Ambos títulos fueron publicados por editorial Rowohlt, una de las casas editoriales más importantes de Alemania, y el primero, *Der bewegte Mann*, convirtió a König en un autor referente de la historieta alemana de los años ochenta. El éxito fue tal que al año siguiente salió una segunda parte, *Der bewegte Mann 2: Pretty Baby*. Como señala Elmar Klages, la obra de König a partir de 1987 se configura en tres grandes líneas editoriales de acuerdo al público lector: comunidad gay, público *mainstream* y público lector de historietas. Aunque esta división se empieza a modificar a medida que König logra mayor independencia de las presiones editoriales hacia mediados de los años noventa. De los ochenta a los noventa, la obra de König se diversifica temáticamente, con trabajos vinculados a la vida cotidiana de la comunidad gay, el humor autoficcional y reescrituras de clásicos literarios (por ejemplo, Shakespeare). En 1990 surgen dos de sus personajes más icónicos, Konrad y Paul, protagonistas de una serie de tiras que se publican en la revista gay *Magnus* y se convierten en los personajes de mayor continuidad por parte del autor. La historia de la pareja gay se desarrolla en tres novelas gráficas y varios tomos que recopilan las historietas cortas publicadas en medios diversos. También en los noventa una serie de escándalos vinculados a intentos de censura por parte del gobierno bávaro dieron atención mediática a la obra de König, que junto al éxito de la adaptación cinematográfica de *Der bewegte Mann* (1994, dir. Sönke Wortmann), lo catapultaron como uno de los mayores íconos de la comunidad gay alemana.

---

<sup>115</sup> Cuando König publica sus primeros *SchwulComix* hay que remarcar que el término *schwul* todavía mantenía una carga subversiva, porque el proceso de resignificación positiva y normalización termina hacia fines de los ochenta y principios de los noventa.

<sup>116</sup> Traducido al español en la edición de La Cúpula como “El hombre más deseado”.

## 2. Baviera contra König: *Bullenklöten!* (1992)

*Bullenklöten!* (1992)<sup>117</sup> por su representación explícita del sexo gay tuvo problemas de censura y generó un gran escándalo en Baviera a principios de los años noventa, abriendo una investigación oficial en torno a la pornografía en la historieta de König. El “Bayerische Landesjugendamt” (la oficina estatal de asuntos juveniles) juzgó la obra como perjudicial para los jóvenes.<sup>118</sup> Se la intentó colocar en el index de libros prohibidos y se la relegó a las tiendas pornográficas. Pero gracias a este escándalo aumentaron de las ventas de sus historietas y las múltiples traducciones, consolidándolo como un ícono gay europeo.<sup>119</sup> Los argumentos para solicitar la prohibición se sustentaban principalmente en la representación pornográfica de relaciones homosexuales y prácticas abyectas (como la lluvia dorada). El prejuicio contra la historieta como un género para niños fue otro elemento integrante del pedido. La reacción de un sistema conservador y heteronormado resulta explícita en el pedido de prohibición (en la presentación judicial) con el argumento de proteger a los niños del posible daño que les puede generar una historieta. En una entrevista reproducida en *Sahnesteif. Die Krönung von Ralf König* (1996),<sup>120</sup> Ralf König argumenta que los medios bávaros fueron contra esa historieta porque es más “fuerte” que otras hasta el momento.<sup>121</sup> Principalmente, la obra era acusada de pornográfica, de “discriminar” a los heterosexuales y de normalizar la homosexualidad en un sentido moral. Además de desorientar a los

---

<sup>117</sup> Según König, el título alude a una palabra austríaca (“Bullenklöten”) que significa “huevos de toro/buey”. Así se traduce al castellano en la edición de La Cúpula.

<sup>118</sup> La acusación no sólo estaba sustentada en prejuicios homofóbicos, sino también en prejuicios sobre la historieta, de la cual se argumentaba que era un texto cultural sólo para niños y adolescentes. La obra *Bullenklöten!* fue acusada por el gobierno bávaro de ser perjudicial para los menores, el 13 de enero de 1994 se solicitó poner a *Bullenklöten!* en el índice de libros prohibidos, ya que ponía en peligro a niños y jóvenes por su contenido pornográfico.

<sup>119</sup> Luego de un proceso judicial, el Estado alemán decidió que no existían argumentos para colocar la obra en el índice de libros prohibidos, pero el escándalo ya había ocurrido. Sobre el tema ver <http://www.maennerschwarm.de/Verlag/htdocs/bullenkloeten.html>.

<sup>120</sup> Cf. König, Ralf/Misch, Heike, “Plaudern mit Heike”, 1996, pp. 55-66 (Transcripción de la entrevista realizada en la edición especial *Sahnesteif. Die Krönung von Ralf König*, 1996).

<sup>121</sup> Sobre König y su popularidad, Cf. Bartholomae, Joachim. “Konrad und Paul verführen die Nation”, 1996.

adolescentes. En la entrevista, König argumenta que no se trata de pornografía y que no está orientada a un lector de diez años.

Resulta interesante pensar en el término pornografía (gay) resignificado, ya que *Bullenklöten!* no se trata del tipo de representación pornográfica que está señalando el estado bávaro, sino de un tipo de representación sexual que articulaba políticamente el dispositivo pornográfico con la visibilidad del sexo no normativo y la promiscuidad como valor a defender ante el pánico moral del VIH-Sida, así como prácticas que no son aceptadas por la heteronormatividad ni por la norma gay conservadora.<sup>122</sup>

### 3. Porno-historieta: *Bullenklöten!* (1992)

*Bullenklöten!* (1992) es la primera obra de König publicada en la editorial gay MännerschwarmSkript. Ya tiene un lugar ganado como autor de historietas de la comunidad gay alemana y best-seller en el mercado de cómic. De ahí que se evidencia su intención de dejar atrás cualquier tipo de limitación o presión editorial respecto a lo que se puede plasmar visualmente en la viñeta. *Bullenklöten!* junto con *Safere Zeiten* (1989),<sup>123</sup> *Jago* (1998) y *Super Paradise* (1999) es una de sus las novelas gráficas con mayor representación visual explícita de las prácticas sexuales no normativas. Se la puede catalogar como una historieta pornográfica. En efecto, me parece que la pornografía es estructural en el proyecto creador de König y la representación sexual explícita de prácticas sexuales disidentes en sus vertientes más abyectas es parte del mismo. En otras palabras, la pornografía que podemos encontrar en König tiene poco que ver con la pornografía misógina, heterosexual, *mainstream* y disciplinadora del binarismo de género varón/mujer.

En sus historietas los usos que se hacen del material pornográfico gay pueden ser leídos como una resignificación de la pornografía en términos de

---

<sup>122</sup> No se puede negar el vínculo estructural de la obra de König con la pornografía gay de los años setenta y los años ochenta.

<sup>123</sup> Que se podría traducir como “Tiempos seguros”, en alusión a la incorporación del condón o preservativo en las prácticas sexuales de la comunidad gay alemana en tiempos de la crisis del VIH-Sida.



disidencia sexual y confrontación con la heteronorma. De acuerdo a esto, algunos de las utilidades que se realizan de la pornografía gay de los años setenta y ochenta, se acercan a representaciones cercanas a lo póporno, sobre todo en la resignificación y politización de la visibilización explícita de prácticas sexuales disidentes. En la discusión que abre la historieta se habla sobre los tipos de pornografía y el lugar de la pornografía heterosexual en el mundo gay. En la imagen visual la viñeta focaliza en tres personajes mirando pornografía gay mientras se masturban:



[Figura 1. *Bullenklöten!*]

(König, detalle de viñetas, 1992: 7 y 10)



[Figura 2. *Bullenklöten!*]

La diferencia con representaciones anteriores es que en este caso se visibilizan los penes y la eyaculación de uno de los tres en la viñeta. El principio de visibilidad del sexo se introduce desde el comienzo de la obra.

La obra no cuenta el inicio de la relación entre Konrad y Paul, los protagonistas, sino un momento de crisis.<sup>124</sup> En general, las novelas gráficas los toman en diferentes momentos de su vida en común en los que ocurren sucesos que desencadenan problemas en la pareja. Muchos de los momentos que se mencionan o no conocemos en esta obra se completan en posteriores y en las recopilaciones de las tiras cortas. En ambos personajes, se juega con dos estereotipos de masculinidad gay alejados de la normalidad homosexual. En la historia se introduce un personaje que despierta el deseo sexual de Paul,

<sup>124</sup> Luego de la introducción de Paul y sus amigos, se presenta a Konrad, su pareja, en un contraste fuerte entre ambos, ya que pasamos de la masturbación grupal y la pornografía a Konrad, un profesor de piano que le da clase a uno de sus alumnos. También en ese primer momento, cuando Paul ve orinando a Konrad, se explicita el gusto de Paul por la lluvia dorada.

Ramón, un albañil español (en otro juego con los estereotipos de masculinidad). Este personaje genera una crisis entre Konrad y Paul, no porque Paul sea infiel (son una pareja/matrimonio “libre”) sino porque Paul se enamora de Ramón.

La relación entre Konrad y Paul es el choque de dos estereotipos de lo gay, de dos mundos disímiles que según una normalización de lo gay no pueden estar juntos y son en sí mismos una imposibilidad. O en todo caso un tipo de relación que no debe ser visibilizada por el colectivo gay que aspira a integrarse en la normalidad. El problema entre ambos tiene que ver con que Konrad no termina de asumir su sexualidad y Paul se encuentra en el otro extremo, son como los dos polos de una misma ecuación. Y lo extraño de su relación es que son dos personas que conforman estereotipos de identificación que de acuerdo a los estereotipos de normalidad gay no deberían estar juntos, pero que son reunidos para deconstruir ambos estereotipos.<sup>125</sup>

#### 4. SM gay, *fist-fucking* y lluvia dorada

*Bullenklöten!* también es utilizada para representar los espacios del colectivo gay y en particular de lo SM gay leather en la ciudad de Colonia con toda la parafernalia que König ya venía desarrollando en los *SchwulComix* y *Bis auf die Knochen*.<sup>126</sup> En ese sentido, Paul como personaje le sirve a König para seguir representando de forma visible las prácticas y espacios de lo SM gay leather. En esa representación, Paul recorre lo que no es aceptado por la normalidad en tiempos del VIH-Sida: el *cruising*, las prácticas SM gay, el sexo en los baños públicos, etc.

Por ejemplo, el *fist-fucking* es representado en la intimidad de una pareja gay, ya que en un encuentro con dos amigos, Konrad y Paul son invitados a ver el video en el que grabaron una sesión de *fist-fucking*. La práctica no es visibilizada, sino que en la viñeta se visibilizan las caras de los personajes mientras miran el video.

---

<sup>125</sup> Un recurso cómico de esta cuestión se da en la oposición de los gustos culturales: Paul con música de Marianne Rosenberg y Konrad con María Callas.

<sup>126</sup> La segunda parte de *Kondom des Grauens* (Traducido como “El condón asesino”) cuyo título podría ser traducido como “Hasta los huesos” en una alusión al estado en el que quedaban los cuerpos víctimas del monstruo.



[Figura 3. Bullenklöten!] (König, detalle de viñetas, 1992: 47)<sup>127</sup>



[Figura 4. Bullenklöten!] (König, detalle de viñetas, 1992: 48)<sup>128</sup>

<sup>127</sup> Traducción al español: "¡La película del fist-fucking del fin de semana es genial!;Tú mismo has dicho que qué suerte que lo filmamos!/Sí...¡la película del fist-fucking!;Eso es otra cosa!/El sábado le metí el antebrazo frente a la filmadora. ¡Salió realmente bien!/Todavía no puedo creer que sea mi culo lo que está en la pantalla...¡quiero decir, te miras eso y no puedes creerlo!"

En toda esta cuestión del *fist-fucking*, König se posiciona muy cerca de ciertos planteos teóricos sobre las prácticas de lo SM gay-lésbico.<sup>129</sup> El *fist* es una constante en varias de sus obras, justamente una práctica que escandaliza a la heteronorma más progresista y la normalización de lo gay. En ese sentido, por momentos, se puede ubicar a Konrad en el lugar de la norma gay y a Paul en un lugar más queer. Es interesante pensar la pareja como la “supuesta” lucha de lo gay y lo queer, una lucha que no es tal, sino más bien que se trata de una crítica a la forma en que se desvirtúan en los años ochenta y noventa los inicios de la rebelión gay de los setenta. Recordemos que König está sufriendo la influencia de ciertas cuestiones vinculadas a lo queer, como la influencia de lo SM-gay-lésbico norteamericano. Las teorizaciones de Gayle Rubin y David Halperin en torno al *fist* parecen estar a tono con la representación que hace del mismo König en esta y otras obras.<sup>130</sup>

## 5. Violencia heterohegemónica

Otra cuestión importante es la tematización de la violencia y la discriminación de la heteronormatividad, encarnada en un episodio puntual del que es víctima Konrad en la historieta. La situación se desencadena ante la homofobia del marido de una amiga, que lo ataca físicamente a partir del prejuicio de lo gay unido a la pedofilia. La violencia masculina y heterosexual se enciende en el ataque físico de Helmut, que es el estereotipo de varón patriarcal, homofóbico, heterohegemónico y casado. Lo interesante de toda la

---

<sup>128</sup> Traducción al español: “¡Fijense! ¡quién diría que ese enorme cráter que se ve ahí es mi culo! ¡Yo sí que no! ¡Ahora no te hagas el coqueto! ¡La próxima vez te meto yo el brazo, a ver qué dices! ¡tu brazo delgadito me lo trago como si nada! ¡Llegué a introducirle hasta aquí! ¡Nunca habíamos llegado tan lejos! ¡Yo estaba completamente que me desmayaba! ¡En otro planeta! ¡Llegué tan adentro que hasta noté los latidos de su corazón! ¡Una experiencia muy existencial!”

<sup>129</sup> Sobre el *fist-fucking*, Sáez y Carrascosa indican que es una práctica que surge en el seno de las comunidades SM gay. Ellos también indican que no es tampoco que sea evidente como práctica exclusiva del SM, ya que no todos los SM lo practican ni todos los que hacen *fist* son SM. Pero sí existe un vínculo cultural en los espacios en los que aparece, creados por la comunidad SM gay leather en los años setenta. Cf. Sáez, Javier y Carrascosa, Sejo. *Por el culo. Políticas anales*, 2011, p. 103.

<sup>130</sup> Cf. Rubin, Gayle. *Deviations. A Gayle Rubin Reader*, 2011; y Halperin, David. *San Foucault. Para una hagiografía gay*, 2007 [1995].



situación que exhibe los prejuicios más oscuros de la heteronormatividad, es que la historieta logra un manejo muy acertado de la comedia de situación para evitar caer en un tono trágico o dramático. No se toma la acción en un tono serio, sino que se encuentra incorporada como parte de los prejuicios a los que está sometida la disidencia sexual. El prejuicio heteronormativo sobre el personaje gay como abusador infantil y el odio del hombre heterosexual juegan en la violencia de este episodio. Toda la situación de violencia ocurre fuera de la viñeta:



[Figura 5. *Bullenklöten!*]  
(König, página entera, 1992: 86)



La violencia heteronormativa irrumpe en el hogar de Konrad y Paul, pero en ningún momento es visibilizada en la representación visual,<sup>131</sup> aunque queda claro que el hombre marido-heterosexual es retratado como una bestia patriarcal violenta e irracional.

## 6. El terror anal de Ramón

En *Bullenklöten!* Paul termina enamorándose de Ramón, el albañil español que apenas habla alemán y se declara varón heterohegemónico:



[Figura 6. *Bullenklöten!*]  
(König, página entera, 1992: 50)

Paul lo observa varias veces orinando y eso despierta su deseo, pero desde el primer contacto Ramón remarca que no es homosexual. Lo

<sup>131</sup> Luego nos enteramos de las consecuencias físicas en el cuerpo violentado de Konrad, que queda hospitalizado, con traumatismo múltiples y el tabique de su *Knollennasen* (nariz de papa, en alusión a la nariz característica de los personajes dibujados por König) roto.





El ano del hombre heterosexual se exhibe en primer plano, se focaliza y se asocia al placer. En ese sentido, toda la escena se puede leer desde la idea de “Terror anal” de Beatriz Preciado. La castración del placer en el ano heterosexual se rompe ante la insistencia del sujeto abyecto Paul, el ano “castrado” se hace presente y se recorta la figura de Ramón a partir de su ano, que queda a disposición de la lengua queer de Paul. Ramón interrumpe la tarea de Paul y se marcha, pero en la almohada queda la prueba de la eyaculación de Ramón ante el resurgir del placer anal castrado en el varón heterohegemónico. El segundo encuentro entre Ramón y Paul se produce como una operación por parte de Ramón de reforzar su heterosexualidad, quiere que Paul tenga sexo con una prostituta, ya que Paul lo introdujo en el placer anal, quiere borrar la huella de su heterosexualidad mancillada. En medio de una situación cómica, Ramón intenta obligar a Paul a que “chupe” el sexo de la prostituta Sabine como lo hizo con el ano heterosexual. Para Ramón, se trata de una cuestión de su “honor herido”. Se visibiliza en primer plano la vagina de la prostituta y en la representación visual parecería que existe cierta equiparación entre el ano de Ramón y la vagina de Sabine, una forma de deconstruir la masculinidad heterohegemónica. El honor de Ramón es la cuestión que se pone en juego, ese honor que al ser “mancillado” por Paul al “chupar” el ano heterohegemónico, convierte la masculinidad heterosexual de Ramón en una ficción normativa y disciplinadora. Como en muchas otras obras de König estamos ante una masculinidad heterosexual y hegemónica que es una ficción de género que se termina desenmascarando. Finalmente, Ramón hace que Sabine le chupe el pene y Paul el ano, en una forma de escapar al deseo que en realidad siente por Paul. Ramón desea a Paul, pero su ficción de masculinidad heterosexual le impide concretar ese deseo, la forma que encuentra en este episodio es el contacto bisexual. La matriz heterosexual lo configura y no lo deja escapar. Todo termina con Ramón eyaculando en la boca de Paul:



[Figura 9. *Bullenklöten!*]



[Figura 10. *Bullenklöten!*]

(König, páginas completas, 1992: 123 y 124)

La representación sexualmente explícita de estas páginas vuelve a la obra una visibilización de la sexualidad disidente. Paul termina teniendo un comportamiento de riesgo respecto al VIH-Sida al tragar el semen de Ramón, lo que produce una ruptura (temporal) con Konrad.

## 7. Porno-historieta y representación sexual explícita

En la obra también se tematiza la pornografía en la representación visual pornográfica, lo que convierte a *Bullenklöten!* en una suerte de porno-cómic o porno-historieta (sin pensar el término porno en un sentido negativo). Cuando se menciona la revista pornográfica gay que encuentra la madre del alumno de piano de Konrad se explicita la referencia a un material pornográfico gay real de los años setenta:



[Figura 11. *Bullenklöten!*  
(König, detalle de viñetas, 1992: 84)

La referencia puntual es a la publicación *Long Ryder*, en la que participan los performers del porno gay, Jon King y Lee Ryder, mencionados puntualmente por Paul en la historieta:



[Figura 12. *Bullenklöten!*  
(König, detalle de viñetas, 1992: 93)



[Figura 13. *Long Ryder. Super Stud Lee Ryder, Long, Hard & Hot*]<sup>132</sup>

Si hablamos de interdiscursividad, justamente uno de los discursos a los que remite constantemente la obra de König es la pornografía gay de los años setenta.

Hacia el final de la obra, Ramón irrumpe borracho en casa de Paul y ambos terminan teniendo relaciones sexuales en una serie de viñetas que constituyen representaciones pornográficas de disidencia sexual, con prácticas abyectas tanto para la heteronorma como la norma gay de lo aceptado y lo políticamente correcto: lluvia dorada, uso de *poppers*, tragar semen, etc. Y una vez más, el ano de Ramón toma el primer plano en la representación visual:

---

<sup>132</sup> *Long Ryder. Super Stud Lee Ryder, Long, Hard & Hot*, publicación pornográfica gay sin fecha (presumiblemente a principios de los años ochenta), mencionada en la historieta explícitamente con título y participación de los performers Lee Ryder y Jon King: *Long Ryder. Super Stud Lee Ryder, Long, Hard & Hot*, Graficolor Productions. Este tipo de publicaciones pornográficas acompañaba las ediciones de películas porno gay de los años setenta y ochenta. Cf. Escoffier, Jeffrey. *Bigger than Life. The History of Gay Porn Cinema from Beefcake to Hardcore*. 2009.



[Figura 14. *Bullenklöten!*]



[Figura 15. *Bullenklöten!*]

(König, páginas completas, 1992: 151 y 152)

En estas páginas es donde se cruza el arte visual de König con la representación pornográfica gay, pero el uso que hace de las mismas no está orientado a un disciplinamiento ni a una normalización, ya que la pornohistorieta de König lo que está haciendo es visibilizar las prácticas de la sexualidad disidente que no tienen lugar en los textos culturales.<sup>133</sup>

## 8. Conclusiones

En 2012 se estrena el film documental *König des Comics* de Rosa von Praunheim. Se trata de una exploración de la figura de Ralf König como autor. El documental se estrenó en el festival internacional de Berlín en febrero de 2012. No es casualidad que un cineasta como Rosa von Praunheim tome la figura de König y sus historietas como tema a retratar en una película documental. Porque la obra de König es un continuum que defiende, problematiza y confronta los estereotipos y la representación social de las sexualidades disidentes en Alemania desde principio de la década de los ochenta a la actualidad. Como ya señalé, la obra de un autor como Ralf König

<sup>133</sup> La obra termina con Paul yendo a buscar a Konrad, con los dos juntos abrazados en una playa del Mar del norte, donde se cierra *Bullenklöten!*, con Paul reconociendo que tuvo sexo sin precauciones, rompiendo parte del “contrato” matrimonial entre ambos, situación que será desarrollada en *Super Paradise* (1999).

puede funcionar como testimonio cultural de la situación de las sexualidades disidentes en Alemania en las últimas tres décadas, con una influencia muy fuerte del modelo gay norteamericano y la adaptación germánica del mismo. Se puede trazar una línea que comienza en el modelo gay de los setenta, el que hace que König se asuma y se sienta parte de un colectivo, justamente el modelo que él busca representar y para el que él escribe, continúa con la crisis del mismo ante la catástrofe del VIH-Sida y la decadencia del modelo de los noventa y la pervivencia de la subversión. En ese marco, la representación pornográfica gay se vuelve espacio de representación de disidencia asociado a la subversión sexual del movimiento gay-lésbico de los años setenta. En König, el uso de la pornografía gay se convierte en una proyección de la rebelión gay de los setenta.

En ese sentido, *Bullenklöten!* es un exponente de cómo la obra de König está atravesada por esas tensiones y debates generados en las sexualidades disidentes a partir de la normalización de lo LGBTIQ y la crisis del VIH-Sida, que dan como resultado el nacimiento de la subversión sexual encarnada en el movimiento queer norteamericano, y como podemos apreciar en el análisis de la historieta, tienen una gran proyección en la Alemania de fines de los años ochenta y principios de los noventa. Los más de treinta años de König como voz queer de la representación LGBTIQ permiten afirmar que su obra resulta en una gran historia de la representación (con sus tensiones, contradicciones, placeres y éxitos) de la sexualidad disidente en Alemania. En otras palabras, como una historia queer de la sexualidad en Alemania (y el Occidente europeo) desde principios de los años ochenta al siglo XXI.<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> Por esto podemos pensar que la presencia del documental en esa sección del Festival de Cine de Berlín de 2012 es un síntoma de lo que ocurre con la obra de König, un conjunto creativo que con su crítica humorística y feroz de la normalidad y la representación de la sexualidad disidente se convierte en un texto ficcional de una profundidad y riqueza invalorables para el tratamiento cultural de la disidencia sexual.



## Bibliografía

Bartholomae, Joachim (1996). "Konrad und Paul verführen die Nation" en Bartholomae, Joachim (comp.). *Mal mir mal nen Schwulen. Das Buch zu Ralf König*. (pp. 4-10). Hamburgo. MännerschwarmSkript.

Bartholomae, Joachim (comp.) (1996). *Mal mir mal nen Schwulen. Das Buch zu Ralf König*. Hamburgo. MännerschwarmSkript.

Escoffier, Jeffrey (2009). *Bigger than Life. The History of Gay Porn Cinema from Beefcake to Hardcore*. Filadelfia. Running Press.

Halperin, David (2007) [1995]. *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Buenos Aires. el cuenco de plata.

Klages, Elmar. "Elmar Klages über Ralf König" en Bartholomae, Joachim (comp.). *Mal mir mal nen Schwulen. Das Buch zu Ralf König*. (pp. 54-87). Hamburgo. MännerschwarmSkript.

König, Ralf (1992). *Bullenklöten!* Hamburgo. MännerschwarmSkript.

König, Ralf (1996). *Sahnesteif. Die Krönung von Ralf König*. Sonnenberg. Edition Kunst der Comics.

König, Ralf y Misch, Heike (entrevistadora) (1996). "Plaudern mit Heike", en KÖNIG, Ralf. *Sahnesteif. Die Krönung von Ralf König*. Sonnenberg: Edition Kunst der Comics, 1996, pp. 55-66.

Praunheim, Rosa von (2012). *König des Comics*. Alemania. Rosa von Praunheim Filmproduktion/ZDF, 2012.

Rubin, Gayle (2011). *Deviations. A Gayle Rubin Reader*. Durham. Duke University Press.

Sáez, Javier y Carrascosa, Sejo (2011). *Por el culo. Políticas anales*. Madrid. Egales.

### **“Usted lo que quiere es clasificarme”: algunas implicancias epistemológicas y éticas de la mirada performativa del género en un caso de investigación<sup>135</sup>**

**María Fernanda Stang**  
**CEA - CIECS/UNC-CONICET**  
**ferstang@yahoo.com.ar**

#### **Resumen**

A partir de las primeras incursiones en el trabajo de campo de una investigación sobre la forma en que se construyen y articulan las “actuaciones de género disidentes” en migrantes latinoamericanos residiendo en la ciudad de Córdoba, se reflexiona sobre las implicancias epistemológicas y éticas de asumir el enfoque de la performatividad del género que propone Judith Butler en este contexto investigativo específico. El eje principal de estas reflexiones gira en torno a la dificultad de “operacionalizar” la multiplicidad y discontinuidad de las identidades de género, incluso de las no normativas —empleo “operacionalizar” a falta de un término más apropiado que exprese la materialización en el campo de las miradas teóricas de las que uno se apropia—. Estas reflexiones conducen a un cuestionamiento de la principal hipótesis de la investigación: que el atravesamiento de las fronteras arbitrariamente trazadas entre los países que implica la migración abre nuevas posibilidades para la construcción y articulación de actuaciones de género que desafían las fronteras arbitrariamente trazadas entre los géneros. Asumir la perspectiva performativa del género de manera consecuente, como me han interpelado las primeras experiencias de entrevistas, conduciría a poner en entredicho y reformular la noción de fronteras entre los géneros.

#### **Palabras clave**

Actuaciones de género disidentes – migración – frontera - performatividad.

---

<sup>135</sup> Ponencia presentada en el II Coloquio Internacional “Saberes contemporáneos desde la diversidad sexual: teoría, crítica, praxis”, Rosario (Argentina), 27 y 28 de junio de 2013. La investigación de la que surgen estas reflexiones, que estoy realizando para mi tesis doctoral, es una de las líneas de trabajo específicas dentro del proyecto “Los nudos ciegos de la desigualdad. Género, etnia y clase en la migración latinoamericana en Córdoba”, financiado por la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Córdoba, que a su vez se desarrolla en el marco del Programa de investigación “Multiculturalismo, migraciones y desigualdad en América Latina”, CEA-UNC y CIECS-CONICET.

### Esto no es una ponencia

“Usted lo que quiere es clasificarme”, esta interpelación de uno de los entrevistados en el incipiente trabajo de campo de mi tesis doctoral fue el detonante de las inquietudes que quiero compartir con esta ponencia. “Usted quiere encasillarme”, esta fue su reacción cuando después de dos horas de una farragosa conversación se atrevió a contarme que había tenido experiencias sexuales con otros hombres y yo lo aludí entonces como bisexual, a sabiendas que vive en pareja con su novia. Esta interpelación me ha movilizado, en varios sentidos. Uno de ellos, el cuestionamiento del poder instituyente de realidades que tiene el “saber científico”, la arbitrariedad de esa institución, y la relación de dominación que le subyace. No son planteos novedosos, pero adquieren otra dimensión cuando a través de la interpelación es uno mismo el que es colocado en el lugar del que domina.

Por eso, en estricto rigor, esto no es una ponencia, al menos no en la forma en que esta idea está instituida en el campo académico, es decir, como una instancia en la que alguien colocado circunstancialmente en el lugar del saber viene a “poner” ese conocimiento a consideración de un público. Es nada más que un intento de compartir en voz alta las dudas que me han estado desvelando últimamente en este proceso de investigación. Una posición más riesgosa ciertamente, al menos para mí, pero me parece que hay que correr el riesgo de poner en cuestión nuestros lugares de traducción académica de la vida.

Estas inquietudes y desvelos —los más recientes— se hicieron ineludibles cuando en los primeros pasos del trabajo de campo me crucé con Martín, que se transformó en algo así como el Menocchio<sup>136</sup> de esta historia, es decir, ese caso límite que, justamente por esa posición, permite echar luz sobre aquello que se indaga desde un lugar impensado.

---

<sup>136</sup>Agradezco a Javier Páez, compañero de trabajo en el programa de investigación, haberme señalado la posibilidad de establecer una relación entre este caso y el lugar que ocupa la historia del molinero friulano en el libro de Carlo Ginzburg (1986) “El queso y los gusanos”.

## Un esqueleto en formación

El problema que pretende explorar esta investigación —o que “pretendía”, puesto que la formulación original puede cambiar a partir de estas reflexiones—, es cómo se construyen y articulan las actuaciones de género “disidentes” en inmigrantes de origen latinoamericano residiendo en la ciudad de Córdoba. Y la hipótesis inicial de trabajo, propuesta básicamente a partir de los recorridos teóricos iniciales y la revisión de una suerte de estado del arte sobre el tema, es que el atravesamiento de las fronteras geopolíticas arbitrariamente trazadas entre los países abre diversas posibilidades para la reconstrucción y articulación de otras actuaciones de género en el lugar de destino, es decir, que el atravesamiento de una frontera entre configuraciones culturales nacionales abriría la posibilidad de explorar los intersticios entre las fronteras trazadas por el dispositivo normalizador de género, liberando en algún modo la experimentación de identificaciones genéricas no sancionadas, múltiples, y por qué no cambiantes.

Asumo que en esta formulación inicial hay apropiaciones teóricas susceptibles de ser cuestionadas, y no me refiero a las diversas críticas que circulan respecto de la propuesta performativa del género de Judith Butler, sino a mi apropiación de estas nociones, que seguramente evidencia, entre otras falencias, un recorrido aún no exhaustivo por sus escritos. Tal vez es una forma de excusarme por anticipado, pero son categorías provisorias que se están rehaciendo en el proceso, y la tarde de entrevista con Martín fue un primer gran embate.

Pero antes de contarles esa experiencia, hay al menos un par de puntos débiles a los que apuntar en este por el momento endeble esqueleto teórico. El primero tiene que ver con la noción de actuación, y es de la propia Butler de quien puede provenir la crítica. La idea de actuación supone un trasfondo volitivo que al menos exige ser puesto entre paréntesis, como explica muy bien Butler:

“la ‘actuación’ como un ‘acto’ limitado se distingue de la performatividad porque esta última consiste en una reiteración de normas que preceden, obligan y exceden al actor y, en este sentido, no pueden considerarse el resultado de la

‘voluntad’ o la ‘elección’ del actor (:..) Sería un error reducir la performatividad a la manifestación o actuación del género” (Butler 2002:153).

El segundo punto endeble en el sustento teórico del planteo del problema aparece en la idea de “disidencia” de la actuación de género, una disidencia que se define justamente en función del dispositivo heteronormalizador que se pretende cuestionar. Con la idea de disidencia, como sostiene Maffía, “expresamos con el lenguaje una conducta que se aparta de la norma, y por lo tanto presuponemos la norma al llamar ‘disidente’ a esa conducta” (Maffía 2010). Sin embargo, hay que decir en su defensa que la arbitrariedad de las categorías establecidas por ese dispositivo no minimiza su poder coercitivo. El “castigo” que recibe quien no “cita” de manera apropiada el género que socialmente se le demanda es prueba de esa coerción, y Martín puede ser quizás un buen ejemplo<sup>137</sup>.

### **El olor de la carne: entre la demanda natural y la curiosidad intelectual**

Volvamos entonces a Martín, que es lo que realmente importa, y aceptemos sin mucho cuestionamiento los términos puestos en juego en el planteo del problema, al menos por ahora. Martín es un inmigrante joven —entre 25 y 30 años<sup>138</sup>— que llegó a Córdoba hace algo más de dos años por razones de estudio. Lo contacté a través de un espacio en Facebook que congrega a inmigrantes latinoamericanos de un país específico, donde publiqué un mensaje de convocatoria muy explícito<sup>139</sup>. Aunque tiene una relación estable

---

<sup>137</sup> Aunque utilizo aquí la idea de “cita”, no pretendo adentrarme en el vasto debate acerca del carácter discursivo del género (y del sexo, cuando se considera esa distinción), sobre todo porque aún me falta un recorrido teórico importante para poder hacerlo con cierta solvencia. Sin embargo, como solución personal provisional a este complejo asunto, me hace mucho sentido una observación de Laclau y Mouffe (1987) acerca de la entidad ontológica de lo extra-discursivo, cuando sostienen que “todo objeto se constituye como objeto de discurso, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia”, lo que no tiene nada que ver, como ellos bien explican, con negar la existencia de un mundo exterior al pensamiento, sino con negar la posibilidad de que los “objetos” de ese mundo externo puedan constituirse al margen de toda condición discursiva de emergencia.

<sup>138</sup> La imprecisión es intencional, como un recurso para proteger su identidad, cuestión que le preocupó sobremanera a lo largo de todo el encuentro.

<sup>139</sup> El mensaje concretamente decía: “Soy alumna del Doctorado en Estudios Sociales de América Latina, de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), y estoy comenzando la investigación para mi trabajo de tesis, que abordará el tema de la migración y la

con una mujer desde hace unos cuatro años, con la que convive hace unos meses aquí en Argentina, en el transcurso de la larga conversación que mantuvimos, y tras darse muchas vueltas —metafórica y literalmente—, me contó que ha tenido experiencias sexuales con otros hombres, que lo hace aproximadamente cada dos años, y que de hecho su iniciación sexual fue con un hombre. Sin embargo, no se “reconoce” como bisexual, se resiste a hacerlo, y explica estas experiencias como producto de su mente curiosa. ¿Es entonces un “bisexual no asumido”?, lo planteo como interrogante para correrme de este lugar clasificador en el que él me percibió, ese sitio de marcador de fronteras. Es básicamente por esta razón que lo interpreto como un caso límite, porque lo estoy ubicando en la posición de una actuación de género disidente que él no considera actuar.

Martín dice que siempre ha tenido una mente “rara y curiosa”, y que sus experiencias sexuales con otros hombres son justamente producto de esa curiosidad, pero que eso “no está en su naturaleza”. Esta idea de naturaleza recorre todo su discurso. Por ejemplo, me dice que la homosexualidad

no me da igual dentro de los términos naturales. La forma básica de resolver los problemas en sociedad es ver qué dicen los códigos naturales (...) Ser gay, ser lesbiana, no está dentro del sentido natural de las especies.

Me cuenta que él “naturalmente” elige a las chicas, que es una atracción casi animal, muy centrada en el olfato, un sentido que dice haber desarrollado especialmente al convivir con un familiar ciego, y en su experiencia de repartidor de carne en un pueblo muy alejado, al que debía llegar tras una travesía en colectivo, mula y a pie entre la selva, escenario que lo obligó a agudizar este sentido para sobrevivir. Entonces, según me explica, el olor de las mujeres lo atrae, pero en cambio el de los hombres le causa repulsión.

En muchos pasajes de la conversación se define a partir de los roles más convencionales de la masculinidad. Me invita a tomar algo y, cuando yo

---

homosexualidad —u otro tipo de identidades de género disidentes o alternativas (transexualidad, bisexualidad, travestismo)—. En ese marco, estoy tratando de contactar a inmigrantes de origen latinoamericano que residan en la ciudad de Córdoba y que se sientan parte de este tipo de identidades, para mantener algunas entrevistas que serán confidenciales y sólo se utilizarán a los fines analíticos”.

quiero pagar, no me lo permite, porque “de donde yo vengo el hombre invita”. Se autodefine como el “antiguo macho”, que considera que el hombre es el que lleva el pan a la casa. Me cuenta que quiere darle a sus hijos “una familia bien”, con padres que no se separen por ejemplo —lo dice a colación de una descripción de su familia como “disfuncional”—.

Mi primera reacción, ciertamente ingenua, es preguntarme en qué medida puedo pensar, como propone Butler, que los cuerpos sexuados no sólo pueden encasillarse en los dos géneros instituidos y legitimados, sino que pueden ser ocasión de muchos géneros diferentes (Butler, 2001), cuando alguien que de alguna forma experimenta con otras posibilidades genéricas vive el género desde los lugares más reificados del dispositivo normalizador<sup>140</sup>. Es decir, si aún él, desde su propia experimentación horadante de ese dispositivo, no pone en cuestión la arbitraria construcción del género institucionalizada socialmente, ¿puedo hacerlo yo para interpretar su experiencia? La primera respuesta más o menos clara que encuentro, y por eso mi autocalificación como ingenua, es que de eso justamente se trata el trabajo científico, de lograr poner en cuestión el sentido común, aunque esta respuesta está planteada desde el “racismo de la inteligencia” que según Bourdieu (1990) prima en el campo académico.

Respondiendo de ese modo provisional a esta primera inquietud ético-epistemológica, surge otra duda, podría decirse que de carácter teórico-epistemológica, respecto de la asunción cabal de la performatividad del género —sobre todo a partir de la idea del carácter histórico de los géneros— desde este caso de estudio: ¿en qué medida es sostenible la idea de frontera entre los géneros que estoy proponiendo en mi hipótesis? ¿No estoy presuponiendo, con la existencia de esas fronteras, la existencia de entidades distinguibles a

---

<sup>140</sup> Esta afirmación parece dar por sentada una relación entre práctica sexual y género que ha sido motivo de un amplio debate en el campo de los estudios de género, lesbianos y queer. No pretendo adentrarme aquí en ese debate, pero me parece necesario aclarar que este análisis tiene como sustento la consideración de Butler según la cual “la relación entre la práctica sexual y el género no es una relación determinada estructuralmente, pero para poder desestabilizar el supuesto heterosexual de ese estructuralismo aún es necesario concebir los dos términos en una relación dinámica y recíproca” (2002: 157).

partir de esos límites? Sobre este punto me interesa detenerme, desde una anécdota significativa de su infancia que me cuenta Martín.

### **Memorias de la mierda: desafiando fronteras**

En un momento de la larga charla, cuando trata de graficar lo rara y curiosa que ha sido su mente desde niño, me cuenta que siendo pequeño defecó en un plato y lo llevó al patio para explorar la mierda. Quiero partir de esta imagen que el propio Martín trae a colación para reflexionar sobre el cuerpo puesto como frontera entre un adentro y un afuera, sobre la transformación de aquello que traspasa ese límite en algo abyecto —todo esto al hilo de Butler—, y desde allí, sobre las implicancias de intentar trasponer las fronteras entre los géneros, para terminar reflexionando sobre la idea de frontera que estoy proponiendo en mi hipótesis.

Siguiendo el análisis de Kristeva, Butler (2001) explica que lo “abyecto”, que “designa lo que ha sido expulsado del cuerpo, evacuado como excremento, literalmente convertido en ‘Otro’”, se produce como una expulsión de elementos ajenos, pero en realidad lo ajeno se establece por medio de esa expulsión. Es decir, lo interno y lo externo adquieren sentido con referencia a ese límite mediador, límite que lucha por la estabilidad. Y esta estabilidad y coherencia está determinada en buena medida por órdenes culturales que sancionan al sujeto y obligan a diferenciarlo de lo abyecto. “Así—dice Butler—, ‘interno’ y ‘externo’ constituyen una distinción binaria que estabiliza y consolida al sujeto coherente” (Butler 2001:211). ¿Podemos interpretar ese recuerdo de Martín como un poderoso intento desestabilizador, un llamado al des-orden heteronormativo? No parece casual que, en el relato, ubique esta escena en un momento cercano a sus primeras inquietudes sexuales, bañándose con un adolescente mayor que él, que le genera una gran curiosidad por el mayor tamaño del pene de su compañero. Y una vez más aparece la curiosidad, ese lugar saturado de su discurso. En otro momento de la entrevista, por ejemplo, sostiene que “la inminente curiosidad humana es increíble”.

Levantando el escudo antes que lleguen los lanzazos, es obvio que mi análisis no se sustenta en una aproximación psicológica, no tendría herramientas para hacerlo, aunque seguramente una mirada desde ese lugar enriquecería mucho esta lectura. Lo que me interesa es, a partir de esta metáfora, mostrar una tensión que recorre todo el discurso de Martín —hablo, claro está, del discurso construido durante esas más de cuatro horas de conversación—: una separación entre el orden natural y un orden (o desorden) Otro, que su curiosidad lo empuja a explorar, que lo intriga y, en cierto modo, lo fascina.

Martín es un estudiante de posgrado en el campo de las ciencias duras, en un ámbito del saber que, en términos excesivamente simples, se caracteriza por un muy elevado nivel de abstracción. En un momento de la charla me dice que nunca ha podido conciliar su pensamiento en ese campo científico con su pensamiento emocional. Como cada vez que alude al tema describe a los homosexuales como seres “muy emocionales” —es un señalamiento que aparece profusamente—, se pregunta en un pasaje de la charla si a partir de esa emocionalidad se podría entender de otro modo ese campo del saber que es el suyo. En otro tramo de la entrevista trata de describirme cómo siente que se mueve su cerebro cuando escucha proposiciones lógicas, es decir, trata de traducir ese proceso racional en una sensación. Entonces, un enunciado que surge con mucha claridad del análisis textual de la entrevista es esa tensión permanente, que va un poco contra el sentido habitual, entre ese ORDEN natural —y orden con mayúsculas—, que es también un orden lógico, y una emocionalidad muy ligada a lo instintivo, a lo no procesado racionalmente, que procura alterar ese orden.

La imagen de ese niño explorando la mierda, hurgando en ese Otro, quizás ese otro Martín, que el propio entrevistado trae al presente en este contexto específico de conversación y satura de significación, me parece sumamente significativa. Me remite a un insidioso intento, aunque tenso, doloroso y auto-enjuiciado, de explorar las fronteras, de traspasarlas, de comunicar el adentro y el afuera, el yo y el otro, de desafiar el poder y el peligro

del que están investidos los márgenes corporales. Y ese poder que se desafía parece tener propósitos más o menos claros:

Todo discurso que marca los límites del cuerpo sirve también para instaurar y naturalizar algunos tabúes respecto de los límites, las posturas y los modos de intercambio apropiados que definen lo que constituye los cuerpos (Butler 2001:208).

Las prácticas homosexuales, que abren superficies y orificios a una significación erótica y cierran otros, dice la autora, “reinscriben efectivamente los límites del cuerpo en nuevas líneas culturales” (Butler 2001:210). Permiten, como dice Maffía (2010), una traducción, el establecimiento de una zona de negociación generadora de sentidos entre culturas, dice ella, entre géneros agregaría en este caso, negociación que abre la posibilidad del diálogo y la comunicación.

Creo entonces que a partir de esta imagen es que puedo replantearme la noción de frontera que está operando en mi hipótesis, tanto la frontera entre configuraciones culturales nacionales como entre los géneros. A partir de este recuerdo del Martín niño explorando su propia mierda en el patio.

La segunda inquietud que planteaba inicialmente no me conduce entonces a desechar la idea de frontera, sino a replanteármela, al menos en este momento, como un artefacto conceptual con muchas potencialidades heurísticas. Mi inquietud apuntaba al hecho de si le estaba otorgando una entidad ontológica a aquello que la frontera distinguía, al menos en el caso de los géneros. La primera asunción en este sentido es que, más allá del carácter arbitrario de aquello que el límite separa, su estatuto de “realidad” está dado por los poderosos efectos que tiene sobre la experimentación cotidiana de los sujetos. Partiendo de esa base, me propongo entonces pensar la frontera, antes que como un límite sedimentado (histórico), como un espacio/tiempo intersticial. La idea de intersticio como hendidura, como poro, pone el acento en las posibilidades erosivas y corrosivas (Grimson 2012) que el atravesamiento de la frontera (sea del tipo que fuere) habilita; permite pensar su atravesamiento como potencialmente desarraigante —quitando de esta palabra su connotación territorial—. Partiendo de algunas ideas sugestivas de Gupta y

Ferguson al respecto, la propuesta es pensar a la frontera, despojada de su sentido topográfico, como “una zona intersticial de desplazamiento y desterritorialización que configura la identidad del sujeto híbrido” (Gupta y Ferguson 2008:251). La zona fronteriza como espacio para la fluidez, para la libertad de movimiento gracias al despojo de la sobrecarga cultural que permitiría, como posibilidad de exploración creativa por los dislocamientos situacionales y las combinaciones innovadoras a las que abre paso (Hannerz 1997), conducen a pensar la frontera como intersticio espacio-temporal de agenciamiento.

Sin embargo, la frontera como intersticio puede también ser una noción riesgosa, en el sentido que, como sugiere Caggiano (2003) cuando alude a la visión “romántica” de la creatividad y fluidez de la frontera como metáfora de las “identidades lábiles”, se soslaya la crudeza y conflictividad que implica su atravesamiento —tanto de las fronteras físicas como de las simbólicas—. Y la permanente tensión y el vaivén en el discurso de Martín es prueba de ello, del poder coercitivo que cae sobre quien pretende trasponer esas fronteras. Grimson realiza una crítica en el mismo sentido, aunque específicamente respecto de las fronteras políticas, cuando sostiene que la metáfora del cruzador de fronteras como nuevo sujeto de la historia tiende a invisibilizar el conflicto que suponen las asimetrías entre sectores, grupos y Estados (Grimson 2012). Este llamado de atención es certero y necesario; es preciso no perder de vista que las fronteras son producto de acciones humanas sedimentadas —transformadas enormes que preceden, obligan y exceden al actor, como dice Butler refiriéndose a la performatividad del género—, y esa sedimentación, aunque horadable, puede ser muy densa y poderosa. Pero como el mismo Grimson anota, esa afirmación también pone en evidencia la “humanidad de las fronteras”, su construcción cotidiana (Grimson 2000), y por lo tanto, su contingencia, historicidad y fragilidad.

Entonces, enfrentando el riesgo con la preocupación por no perder de vista esta dimensión de la desigualdad y el poder, creo que concebir a la frontera reuniendo estos pincelazos teóricos es útil para pensar cómo se produce la articulación (o re-articulación) de nuevas identificaciones de género

a partir del atravesamiento de fronteras entre Estados, para aventurar cómo ese pasaje permite ensayar nuevos modos de experimentar el género... modos disidentes, o alternativos.

### Corolario mudo

Sin embargo, después de este final feliz de autoafirmación analítica, o justamente a causa de él, me sigue interpelándola primera de mis interrogantes, inspirada en Gayatri Spivak (1998): ¿puede hablar (o hablarse) el sujeto subalterno? [desde el discurso académico digo]. O mejor dicho, ¿puedo dejar hablar al sujeto subalterno? ¿No hice hablar a Martín desde mi deseo? Es probable, pero tal vez, como dice la misma Spivak, de lo que se trata no es de hacer hablar al otro, sino de llamar al “otro por completo”, “para ‘transmitir a modo de delirio esa voz interior que es la voz del otro en nosotros’” (Spivak 1998:292). Tal vez la clave —de mi interpretación digo— es pensar al sujeto duplicándose, o multiplicándose, como le ocurre al migrante, condenado por siempre a hablar desde más de un lugar, y desde más de un tiempo, impelido a un discurso radicalmente descentrado, a tramas narrativas bifrontes y hasta esquizofrénicas, como dice Cornejo Polar (1990) exagerando un poco las cosas a propósito. Las palabras de Martín hacia el final de la conversación resuenan como un eco de estas sugestivas propuestas: “Yo voy a llegar a la casa y voy a preguntarme mañana si pienso lo mismo que te dije hoy”.

### Bibliografía

Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*. México. Grijalbo.

Butler, Judith (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México. UNAM/Paidós.

Butler, Judith (2002). “Acerca del término ‘queer’”, en *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires. Paidós.



Caggiano, Sergio (2003). "Fronteras múltiples: Reconfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina". *Cuadernos del IDES*. N° 1. Buenos Aires. Instituto de Desarrollo Económico y Social.

Cornejo Polar, Antonio (1990). "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno". *Revista Iberoamericana*. 176-177. Pittsburgh, University of Pittsburgh: 57-117.

Ginzburg, Carlo (1986). *El queso y los gusanos*. Barcelona. Muchnik Editores.

Grimson, Alejandro (2012). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Gupta, Akhil y Ferguson, James (2008). "Más allá de la 'cultura': espacio, identidad y las políticas de la diferencia". *Antípoda*. N° 7, julio-diciembre: 233-256.

Hannerz, Ulf (1997). "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". *Maná*. 3(1). Río de Janeiro: 7-39.

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

Maffía, Diana (2010). "Los cuerpos como fronteras", ponencia presentada en las Jornadas Nacionales de Atención a la Víctima, Buenos Aires, 16 y 17 de septiembre.

Maffía, Diana (Comp.) (2003). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires. Feminaria.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1998). "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". *Orbis Tertius*. Año III, N° 6. Buenos Aires: 189-235.