

Tramas Feministas al Sur

Débora D'Antonio
Karin Grammatico
Catalina Trebisacce
(EDITORAS)



Tramas feministas al sur / Deborah Daich ... [et al.];
compilación de Catalina Trebisacce; Débora D'Antonio;
Karin Grammatico. - 1a ed. - Ciudad Autónoma
de Buenos Aires: Madreselva, 2022.

272 p.; 20 x 13 cm

ISBN 978-987-3861-53-6

I. Feminismo. 2. Estudios de Género. I. Daich, Deborah.
II. Trebisacce, Catalina, ed. III. D'Antonio, Débora, ed. IV.
Grammatico, Karin, ed.

CDO 305.4209

Tramas feministas al sur

Débora D'Antonio, Karin Grammatico y Catalina Trebisacce
(editoras)

Editorial Madreselva, Buenos Aires, enero 2022
www.editorialmadreselva.com.ar

Diseño gráfico integral Leandra Larrosa

Esta edición se realiza bajo una licencia Creative Commons
Atribución-No comercial 2.5 Argentina. Por lo tanto, la reproducción del
contenido de este libro, total o parcial, por los medios que la imagina-
ción y la técnica permitan sin fines de lucro y mencionando la fuente está
alentada por los editores.

DES-OBRA
DÉBORA D'ANTONIO,
KARIN GRAMMÁTICO Y
CATALINA TREBISACCE

Este libro es resultado de un trabajo colectivo sostenido con la convicción de que historias como las que aquí se narran, representan aún hoy una deuda social y política, pero fundamentalmente una deuda académica. Sus páginas están compuestas de texturas variadas, lecturas, interpretaciones, voces, cuerpos, archivos y mundos inesperados, que discurren con la potencia de lo indómito burlando cualquier empobrecedor criterio de uniformización. Desde la heterogénea multitud reunida se hilvanan memorias, testimonios y narraciones que interrumpen los "silencios" historiográficos y sus usuales lógicas de organización del pasado y del presente.

Como hemos aprendido de los feminismos, los estudios de subalternidad o las epistemologías post y decoloniales, la empresa del conocimiento científico se ha desarrollado a partir de sesgos coloniales, androcéntricos y heteronormados. Éstos se evidencian en la jerarquización no confesa de sujetos pasibles de ser protagonistas de la historia, en la selección parcial de procesos y escenarios con los que se construyen cronologías, en las fuentes que sólo pueden ser leídas en los márgenes, y en la literatura validadas para dar cuenta de lo acontecido, como también en la estética (que siempre es una ética) del lenguaje científico. Sujetos, cronologías, fuentes y lenguaje están aquí en disputa.

Autorxs, protagonistas y eventos de este libro representan a comunidades olvidadas, excluidas o marginalizadas de aquella ciencia. Nuestro libro está habitado por travestis que son referentas teóricas del movimiento transfeminista, por lesbianas que militan como emprendedoras de la memoria política del lesbianismo, por trabajadoras sexuales organizadas que combaten la vieja moralina feminista, por locas y maricas VIH positivas que usaron el arte para crear contra-imágenes de comunidad y redes de solidaridad. Este libro es, entonces, una plataforma más para la resistencia epistémica que desde los años 80 se viene gestando en el norte, pero también en el sur, donde su trama tiene cada vez más espesor histórico. Un espacio para seguir escribiendo nuestros relatos irreverentes en nuestras lenguas tartamudas, como gusta decir a Donna Haraway. Porque sabemos con la sangre de quién(es) se

edificó el "buen" conocimiento científico, es que celebramos no pertenecer completamente, abrazamos los márgenes desde donde escribimos y las posibilidades que esa precariedad habilita.

La precariedad de los márgenes es límite, sin dudas, pero también es gran posibilidad. Nos dispensa de compromisos y complicidades con lo existente. Como quienes participan de menos privilegios, caminan con menos deudas hacia los poderes. En el campo del conocimiento esto tiene también su traducción. Las existencias desterradas se animan a construir modos irreverentes de ordenar el pasado y el presente, otras lógicas interpretativas de los procesos, otros trazados para las cronologías. Sin embargo, no se trata de un paralelismo autista a lo dominante, sino de un diálogo crítico que interrumpe y erosiona su hegemonía.

Teresa de Lauretis elaboró la figura del sujeto excéntrico para dar cuenta de la condición del sujeto del feminismo transido por contradicciones que le son constitutivas de quien está dentro y fuera de la ideología de género, pivoteando entre los dos mundos. Esa excentricidad, ese estar balanceándose entre lo instituido y lo instituyente, sin certezas respecto del final del movimiento, se expresa también, de algún modo, en el trabajo teórico desde los márgenes. Un trabajo de erosión constantes de las fronteras establecidas pero que no significa simplemente que "alarga y reconfigura los límites discursivos precedentes con la inclusión de nuevas categorías, sino que a la vez representa y pone en marcha una transformación de la conciencia histórica" (de Lauretis, 2000:138).

Este libro incluye ese gesto, está atravesado por irreverencias interpretativas y trazado de cronologías-otras que aspiran a contribuir con una transformación de la conciencia histórica. Repensar los ochenta, ya no desde la transición democrática, sino como un modo-otro de la revolución sexual en el llamado destape. Estudiar ese "tema menor", construir hipótesis sobre las experiencias de consumo de la cultura de masas y que no sean sólo el pintoresco telón de fondo de un análisis de otras cosas "serias". O, abordar este tramo de la historia, no para celebrar la restitución de la democracia, sino para denunciar la intensificación de los dis-

positivos de control y persecución policial en democracia sobre las travestis, gays, lesbianas y trabajadoras sexuales. ¿Para quienes los ochenta fueron el advenimiento de un Estado de derecho? ¿Qué sujetos privilegiados están tras esa narración triunfalista de la conclusión de la última dictadura militar?, por ejemplo.

La transformación de la conciencia histórica para de Lauretis está asociada al desplazamiento de un lugar que se siente seguro hacia otro que es desconocido, donde se corre un riesgo afectivo y conceptual, donde las certezas estarán siempre ausentes. Esa misma afirmación por el riesgo y la incertidumbre tiene su correlato en la epistemología feminista reclamada por Donna Haraway. Se trata de des-identificarnos con las ilusiones de objetividad y de la soberbia de los dioses del conocimiento científico, que fabulan ver todo desde ningún lugar específico. Aportar a construir una objetividad parcial que contenga el riesgo de lo perspectivo del conocimiento situado y su ética de la humildad epistemológica. Que se anime a servirse de otros métodos, otras técnicas, que construya otros datos, que mire otras fuentes, que estudie otros archivos, que se haga otras preguntas. Así, en este libro contamos con ejercicios de imaginación genealógicas para abordar proyectos artesanales de archivo y de construcción de una narrativa propia, como se dijo, realizados por lesbianas como emprendedoras de una memoria política propia. Entrevistamos a referentes del Archivo Trans y damos con ellas los empujones necesarios para incluir las memorias de ese archivo de mostramos entre las historias que recopila la academia. Archivos de lesbianas y de travestis, también de maricas, de factura casera y militante, que cuentan historias que no entran cómodas en las narrativas existentes, ni siquiera en las que escribe el feminismo.

Estas historias que se encuentran en este libro inquietan porque interrumpen las lógicas más o menos establecidas –aunque siempre en disputa– de la narración del pasado y del presente. Son historias que resisten a la domesticación epistemológica de los acontecimientos y procesos por la atribución de los sentidos esperados.

El libro está compuesto por ocho capítulos organizados en tres series que ofrecen distintos énfasis. A la primera serie la hemos

titulado Escenas contemporáneas, justamente porque evocan el tiempo presente con coordenadas y demandas inminentes en nuestro hacer cotidiano. Si en la actualidad por la pandemia se ha sofrenado ese intenso impulso abierto con el movimiento del Ni una Menos y Las movilizaciones chilenas del No es por 30 pesos sino por 30 años de abusos, sin embargo, no se han dejado de tensar las cuerdas de un movimiento como el de los feminismos que no cesa en desplegar articulaciones y enlaces políticos complejos y novedosos para ensayar formas de lo político que apuntalen las vidas precarias.

Inaugura la sección el capítulo "Memoria, latencias y estallidos: la insurgencia de mayo 2018 en Chile" escrito por la crítica cultural Nelly Richard. Ella analiza la emergencia de un movimiento de auto-organización de colectivos feministas universitarios que involucró a más de veinte instituciones educativas de todo el país. Organizado tras la consigna de "Abajo el patriarcado", y haciendo estallar las formas políticas tradicionales sobre todo de las izquierdas, se hace presente en la escena pública una memoria dislocada de los feminismos que se permite cuestionar la médula neoliberal de la sociedad chilena, al menos desde la dictadura de Pinochet, uniendo en un mismo gesto a un movimiento anti-privatizador de la educación con la demanda libertaria por una "educación anti-sexista".

Desde una mirada literaria el segundo trabajo de la sección lo escribe Nora Domínguez y se titula "Las potencias, las razones, las ficciones". En él, la ensayista examina un conjunto de obras que forman parte de los debates del quehacer teórico de diferentes colectivos de los feminismos y las feministas que participan en el escenario local argentino y que se concentran en una reflexión sobre sus propias prácticas dando lugar a nuevas ideas sobre las formas de producción de la violencia y la opresión, y junto a ello, alianzas y potencias afectivas comunes. Domínguez analiza diferentes textos de intervención política y académica, a la vez que desanda otros de carácter literario que proponen también modos de actuación, enunciación y subjetivación política.

El último trabajo de este apartado se llama "Lecturas feministas sobre los vínculos sexo afectivos entre mujeres y varones en la Argentina contemporánea" y está elaborado por la historiadora Karina Felitti. Aquí la autora avanza sobre lo producido en el mercado editorial en torno a las dinámicas de las relaciones sexo afectivas en la Argentina actual desde una perspectiva y estética feminista. Entiende que a una pedagogía del amor y de la sexualidad ya existente, que ha interpelado centralmente a mujeres heterosexuales cisgénero de clase media, se suma una nueva oferta de voces incrementadas en las figuras de psicólogas, sexólogas, periodistas o escritoras que empalman con un escenario de movilización feminista masiva a escala nacional y transnacional en el que reclaman nuevos pliegues al discurso social sobre el amor y el sexo.

A la segunda sección de trabajos la hemos denominado De ayer y de hoy. En ella se retoman debates clave en las historias de los feminismos, travestismos y otros activismos sexuales. Nos referimos a la compleja relación entre democracia y represión, así como los derroteros del arte, la subsunción de la sexualidad en él, y el vínculo entre los feminismos y las trabajadoras sexuales.

En "Dos Demonios y Revolución Sexual en los ochenta" Pablo Ben, antropólogo e historiador, revisa la categoría de "revolución sexual", generalmente propia de los años sesenta, para resituirla en la etapa de advenimiento de la democracia en tanto realización simbólica de mediano plazo. El autor entiende que la clave política de la teoría de los dos demonios y la cuestión de la desaparición forzada de personas, ambas emergentes en razón del sufrimiento de las víctimas de la represión estatal, se tornaron un obstáculo epistemológico a la hora de pensar los alcances de la revolución sexual iniciada en los años sesenta pero extendida y consolidada en los años ochenta, tanto en términos demográficos, de la estructura familiar, de las relaciones de pareja, como de las costumbres sexuales. El autor cuestiona la idea de destape como forma de ocultación de un análisis histórico y procesual de la sexualidad.

En el artículo "Le hicimos el quite al tiempo. Acciones en torno al VIH en Las Yeguas del Apocalipsis" Fernanda Carvajal, desde una



perspectiva socio histórica recupera la historia de una serie de acciones de arte y política que llevaron adelante los escritores y artistas Pedro Lemebel y Francisco Casas entre los años 1987 y 1993, movilizados por la aparición y difusión del VIH-sida. Carvajal captura los fulgores homofóbicos de la sociedad chilena, todavía bajo la égida del pinochetismo, y muestra cómo estas acciones performáticas disputaron los sentidos del pánico sexual y moral y de la clausura erótica impuesto por ese entonces. Una gramática estético-política que, según la autora, se puso en guardia contra la medicalización de la sexualidad y la represión de los cuerpos, a la vez que se convirtió en la antesala de la historia del activismo LGTB en el país trasandino. Para estos artistas y los activismos que cobijaron, ni la dictadura, ni la llegada del sida consiguieron sustraer lo sexual del espacio público.

Concluye la sección el texto de la antropóloga Déborah Daich titulado "Feminismos y trabajo sexual. Crónica de un desencuentro". En este escrito la autora historiza, tomando como punto de partida los Encuentros Nacionales de Mujeres activos desde los años noventa, las complejas relaciones que tuvieron lugar entre los feminismos y las prostitutas en estas tres largas décadas hasta el presente. Mientras unas entienden que la prostitución se enmarca en una trama de relaciones violentas contra las mujeres y por tal motivo sólo buscan su eliminación sin reparar en los derechos que estas trabajadoras necesitan, otras reconocen el trabajo sexual como una opción legítima dentro de un mercado de igual modo generizado y desigual. El rescate de la figura de Ruth Mary Kelly, trabajadora sexual desde los años setenta, le permite a Daich detectar los primeros intentos por agruparse en un sindicato y entender a esta experiencia como parte de la resistencia a los discursos feministas abolicionistas sobre la prostitución, a la vez que como elemento clave de la emergencia de una historia propia de las trabajadoras sexuales.

La última sección que hemos llamado Memorias, archivos y relatos de vida se propone recuperar dos experiencias escasamente conocidas y que tienen que ver justamente con el rescate de historias que han quedado al margen de las historiografías oficiales,

incluidas las de las feministas. Por un lado, nos referimos a las tramas de las memorias lesbianas, y por otro, a las de las personas trans. Mientras en el primer caso hay un camino de experiencias reconocibles y de producción documental como efecto de sentido de debates y construcciones teórico-políticas desde el activismo lesbiano, en el segundo, casi en tiempo real, asistimos a la emergencia de un archivo que cartografía a modo de retazos, cartas, fotos, recortes periodísticos y objetos afectivos que se constituyen en el ajuar de referencia de una historia que empieza a reconocerse como propia.

El primer texto lo escribe la filósofa Vir Cano y lo denomina "La memoria lesbiana que se hace con las manos. Un ejercicio de imaginación genealógica en torno a los Cuadernos de existencia lesbiana y Potencia tortillera". En él, a partir de la indagación de dos experiencias centrales de los activismos lésbicos porteños, Cano hilvana los registros de estas existencias y resistencias tortilleras, justamente, en sus palabras, como forma de esquivar "las narrativas totalizantes de los movimientos feministas y GLBT". Repone, por un lado, la historia de la producción, circulación y distribución entre los años 1987 y 1996 de Cuadernos de existencia lesbiana, una publicación que disputó espacios y derechos con el movimiento feminista y de mujeres; y por otro, la construcción desde el 2011, por parte de cinco activistas, del acervo de "Potencia Tortillera. Archivo digitalizado del activismo lésbico de Argentina". Ambas experiencias puján por dibujar sus propias historias a la vez que se constituyen en comunidades de memoria y ponen de manifiesto para Vir Cano que no sólo "no hay una única lengua lesbiana" sino que tampoco esta es progresiva sino más bien heterogénea, plural, hecha a retazos y a los ponchazos.

Por último, cierra el libro la entrevista a Magalí Muñiz realizada por Débora D'Antonio, Karin Gramático y Catalina Trebisacce que lleva por título "Como en un cuento de hadas. Biografía, memoria y archivo: la historia trans de Magalí Muñiz". En ella, a partir de enlazar con la genealogía de los feminismos del sur el relato del colectivo trans por medio de la voz de quienes lo integran, pudimos confirmar que su historia está tramando sus comienzos



al menos de modo narrativo. Así la historia personal de Magalí quedó conectada con la aparición del "Archivo de la Memoria Trans", que tiene el objetivo de guardar y conservar fotografías, videos, cartas, postales y recortes periodísticos. Una herramienta política que ha sido concebida para mostrar sus experiencias de vida y militancia, pero también para contar lo que llaman "el activismo antes del activismo", frase que remite a una interpretación de sus historias antes de identificarse con lo que son hoy.

Para terminar, aspiramos con este libro a poner en valor historias escasamente contadas, a apreciar los márgenes de las mismas, sus contingencias y sus voces precarias y emergentes. No deseamos por tanto ofrecer una postal única, sino más bien dislocada y en permanente des-obra. Tal vez por la empeñada creencia de que quienes no tienen el beneficio de inventario en la Historia con mayúsculas y están en "estado de convulsión, vértigo de pregunta, y desacomodamiento de la facilidad" (val flores, 2019:13) se merecen claves interpretativas de nuestro pasado más inclusivas, más sensibles y más deseantes.

I.
ESCENAS CONTEMPORÁNEAS



**MEMORIA, LATENCIAS Y
ESTALLIDOS: LA INSURGENCIA
DE MAYO 2018 EN CHILE**
NELLY RICHARD



En la década de los ochenta en Chile, en pleno régimen militar, los movimientos de mujeres organizados desde el feminismo (el feminismo del Movimiento Autónomo o aquel feminismo ligado al Partido Socialista) ocuparon la calle como una decisiva plataforma de movilización ciudadana y de lucha anti-dictatorial. Además, la reflexión feminista surgida en aquellos años desde los centros de estudios alternativos movilizó el signo "mujeres" para cuestionar a la izquierda tradicional en su modelo ortodoxo de *hacer política* y de *concebir lo político*. El feminismo chileno de los ochenta no sólo desafió a la dictadura militar, sino que interpeló vitalmente a la izquierda chilena. La instó a descentrar el monopolio del poder de Estado (verticalizante, totalizante y centralizante) y a incorporar a su repertorio de las transformaciones sociales las micro-políticas de lo cotidiano y lo subjetivo que traman los mundos privados. En otras palabras, el feminismo de los ochenta le hizo ver a la izquierda chilena que su análisis reduccionista de la clase social como única clave de explotación humana que ignora la lógica de la opresión sexual, limitaba los alcances de su pretensión emancipadora. Esta fuerza de cuestionamiento del feminismo chileno de los ochenta que no sólo combatió la dictadura, sino que, al mismo tiempo, renovó el debate socialista en torno al significado de lo igualitario en la construcción de la democracia, se disipó a partir de los noventa. Muchas feministas abandonaron la dinámica del movimiento social y optaron por la vía institucional, insertándose en aparatos públicos o en organizaciones-no-gubernamentales. Se creó en 1991 el SERNAM (Servicio Nacional de la Mujer) cuyo decreto de fundación afirma que debe "respetar la naturaleza y especificidad de la mujer,

1 Julieta Kirkwood es, sin duda, quien ha desarrollado la reflexión más rigurosa y creativa en torno al feminismo de esos años. Decía: "La realización de la política es algo más que una referencia al poder del Estado, a las organizaciones institucionales, a la organización de la economía y a la dialéctica del ejercicio del poder. Es también repensar la organización de la vida cotidiana de mujeres y de hombres; es cuestionar, para negar -o, por lo menos, empezar a dudar- la afirmación de dos áreas experienciales tajantemente cortadas, lo público (político) y lo privado (doméstico), que sacraliza estereotípicamente ámbitos de acción excluyentes y rígidos para hombres y mujeres" (Kirkwood, 1990).



incluida su adecuada proyección a las relaciones de familia". Se consagró así, bajo la hegemonía de la democracia cristiana que gobernaba dicho organismo, la ecuación *mujer = naturaleza = familia*. Por otro lado, a comienzos de los noventa, se crearon programas de la mujer y de género en las universidades chilenas que circunscribieron (*departamentalizaron*) sus aportes a la reformulación no-androcéntrica del conocimiento. No siempre estos programas fueron capaces de resolver la tensión entre su nueva búsqueda de validación académica y la memoria viva de las luchas de mujeres nacidas, batallantes, en los extramuros de la universidad. Por así decirlo, la transición chilena sometió al feminismo a un triple proceso de *normalización institucional*, de *sectorialización académica* y *profesionalización de los saberes*, reconduciendo las energías sueltas de la lucha contestataria hacia la capacitación y el rendimiento político-institucionales de prácticas y conocimientos refuncionalizados por el liberalismo económico y político.

Como bien sabemos, el concepto de "género" fue elaborado por el feminismo como una brecha analítica entre los cuerpos sexuados y las marcas-de-representación de lo masculino y lo femenino que sobrel imprimen en estos cuerpos los códigos sociales y sus normas culturales. Sin duda que el concepto de género fue un instrumento eficaz para combatir el determinismo biológico y el naturalismo sexual, y por esto mismo desconfía de él la moral cristiana. Con motivo de la presentación oficial de Chile en la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer en 1995 en Beijing, el SERNAM ocupó por primera vez la palabra "género" para intentar ponerse al día con el Léxico Internacional. Al hacerlo, el SERNAM se vio interpelado por el Senado de la República (impregnado de moralismo conservador) que le reprochó utilizar dicho término "género" por considerarlo sospechoso de querer subvertir tanto la certeza biológica-anatómica de las identidades sexuales "hombre" y "mujer" como la esencialidad materna de lo femenino.

2 Fragmento del Artículo de Ley N. 19023 que, en el primer gobierno de la Concertación, crea el SERNAM designando como su máxima autoridad -con rango de Ministra- a Soledad Alvear de la Democracia Cristiana.

Sin embargo, pese a estas reticencias iniciales, el término "género" fue ganando terreno hasta volverse de a poco el sinónimo oficial de las políticas de la mujer en el Chile de la transición; unas políticas enfocadas principalmente a tratar el tema de la violencia intrafamiliar y a mejorar la posición de la mujer en términos de Igualdad de Oportunidades. Durante el segundo gobierno de Michelle Bachelet, se reformuló el Servicio Nacional de la Mujer SERNAM como Ministerio de la Mujer y de la Equidad de Género (2016)³. Este itinerario de asimilación pública del vocablo "género" al consenso liberal, acalló el nombre del "feminismo" que, al recordar con demasiada intensidad las luchas de la dictadura, fracturaba la retórica del consenso que sujetaba la "democracia de los acuerdos". Durante más de treinta años, la palabra "feminismo" quedó encubierta por el término "género" que desactivó su memoria política, hasta que este largo silencio se viera súbitamente interrumpido en mayo 2018 por la auto-organización de colectivos feministas universitarios que se tomaron más de 20 universidades del país desafiando a la sociedad entera con su grito "Abajo el patriarcado". Después de treinta años de silenciamiento público, el feminismo volvió a tomar las calles en mayo 2018 re-enlazando el hoy con el ayer de una memoria discontinua: una memoria hecha de saltos, latencias y resurgimientos.

El movimiento estudiantil chileno del 2011 y su bifurcación feminista

En 2011, el potente movimiento estudiantil chileno desfiló en las calles con lienzos que exigían "Fin al lucro". Su eslogan de "Edu-

³ La nueva misión del organismo recién creado "propone avanzar en el término de las desigualdades y discriminaciones que afectan a las mujeres en la política, en la economía y en otros espacios de desarrollo", "reinstalar el Consejo de Ministros para la Igualdad de Oportunidades" y "transversalizar el enfoque de género en la reforma educacional, la reforma al sistema electoral, las políticas laborales y la Nueva Constitución Política". Estos planteamientos institucionales son los que describen la misión y función del Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género tal como figura en la página web institucional de este organismo.



cación pública y gratuita" (contra la privatización de la educación en Chile) descolocó el lenguaje común de una sociedad domesticada por la gramática neoliberal de la transición, haciendo irrumpir en ella una palabra ya proscrita desde los tiempos de la Unidad Popular: "gratuidad". La consigna "No + lucro" del movimiento estudiantil del 2011 levantó un reclamo anti-privatizador que practicó una decisiva ruptura político-ideológica en la sociedad de mercado de la transición. Sin embargo, la fuerza convocante del movimiento estudiantil se fue debilitando de a poco en las calles y las demandas de la ciudadanía por la "educación gratuita" fueron llevadas en los ministerios del segundo gobierno de M. Bachelet por el camino tecnificado de lo procedimental. Se burocratizó el avance de las reformas por la "educación gratuita" hasta que el grito "¡Fin al lucro!" que había llenado las calles en 2011 con su eferescencia terminara casi sofocado por la razón práctica de los arreglos presupuestarios que volvieron las reformas opacas y silenciosas en los infinitos vericuetos de sus tramitaciones ministeriales. El mundo estudiantil post-2011 parecía corto de inspiración, sin capacidad expresiva para renovar la fuerza de sus arremetidas contra el sistema universitario hasta que explotó el mayo feminista del 2018. Las estudiantes y el feminismo, las estudiantes feministas reanimaron la memoria semi-apagada del movimiento estudiantil del 2011 dándole un nuevo soplo de energía y creatividad que alcanzó una propagación social inaudita.

Si la palabra "gratuidad" lanzada por el movimiento estudiantil del 2011 había logrado resquebrajar el sentido común de una sociedad moldeada por el léxico neoliberal, no ocurrió lo mismo con la palabra "calidad" que dicho movimiento incluyó en su consigna de "educación pública, gratuita y de calidad". Ningún dispositivo de vigilancia crítica se mostró entonces suficientemente preocupado de investigar la procedencia y connotación de este término ("calidad") puesto al servicio del conocimiento con valor de mercado para reforzar con él los procesos de tecnocratización y mercantilización de las universidades-empresas. El movimiento estudiantil del 2011 no se detuvo en problematizar el hecho que el término "calidad" opera (a favor del sistema) como

un término vaciado de toda referencialidad social y cultural, un término abstracto-neutral cuya indefinición de contenidos garantiza su aplicabilidad general según los indicadores de gestión que promueve el "capitalismo académico" de la universidad globalizada. ¿Qué hicieron las tomas feministas de mayo 2018? Reemplazar el ideologema neoliberal de la "calidad" por la demanda libertaria de una "educación anti-sexista". Ya en mayo 2016, las alumnas secundarias del Liceo de Niñas N. 1 Javiera Carrera desfilaron en la calle para llamarles la atención a sus compañeros hombres del vecino Instituto Nacional Barros Borgoño que solían dirigirles insultos machistas ("Que se asomen las maracas"). Las alumnas salieron a la calle con un lienzo que decía: "Piden igualdad y calidad pero a la hora de marchar gritan sin pensar" (Resumen latinoamericano, 2016). ¿Sin pensar qué? Sin pensar -dijeron las "niñas" al aportar este suplemento crítico-reflexivo desde su temprana conciencia de género- que la neutralidad valorativa de la exigencia de la "calidad" no daba cuenta de su hastío con el sexismo dominante en el aparato educativo. Es cierto que en 2014 se había realizado un "Primer Congreso Nacional por una Educación No Sexista" apoyado en las universidades chilenas por las recién creadas Secretarías y Vocalías de Sexualidades y Género. Pero recién en mayo 2018, el estallido feminista hizo bascular la protesta estudiantil hacia un cuestionamiento general del sistema educativo, al pasar de lo cuantitativo (economía) o lo cualitativo (cultura y sociedad), de lo no-referencial (calidad) a lo referencial (anti-sexismo). No se trataba sólo de reformular los hábitos de convivencia entre hombres y mujeres dentro de los establecimientos educativos para evitar los maltratos. Se trataba además de someter a desmontaje anti-patriarcal toda la empresa académica repasando sus currículums (el explícito que oficializa los contenidos de enseñanza y el oculto que orienta sesgadamente sus interpretaciones de género), el fundamento androcéntrico del conocimiento que lleva como operador invisible al marcador universal de lo masculino y, también, la valencia diferencial de las profesiones en el mercado del trabajo según las marcas de género que connotan el valor (masculino) o desvalor (femenino) de las disciplinas.



El vertiginoso deslizamiento de registro semántico introducido por el movimiento feminista de mayo 2018 (desde la exigencia tecno-operativa de la "calidad" a la crítica anti-patriarcal de la "educación no sexista") confirmó el deseo de revolución cultural del feminismo: un deseo que cuestiona tanto las arquitecturas de poderes institucionales como los contratos de lenguaje y representación con los que lo masculino-dominante reparte desigualmente valor y sentido. El carácter de "revolución simbólica" adquirido por el evento feminista de mayo 2018 iba en el sentido de lo que comentaba el historiador Michel de Certeau a propósito del anterior mayo francés de 1968: la revolución simbólica de mayo 1968 (cito) "desplazó una ley tanto más poderosa que impensada; descubrió lo que permanece latente y lo hizo impugnabile. Su revolución es decisiva, contagiosa y peligrosa porque toca esta zona oscura que todo sistema postula y que no sabría cómo justificar... Abre una brecha que crea posibilidades relativas a imposibilidades admitidas hasta entonces y no dilucidadas" (de Certeau, 1995). En la constelación del mayo francés de 1968 (debido a una sorpresiva y feliz cita de la memoria), el mayo 2018 chileno declaró que el patriarcado era este sistema "no dilucidado" públicamente cuyo ordenamiento tácito (arbitrariedad, prejuicios y censuras) quedó finalmente de manifiesto a la vista de todos.

A diferencia de lo sucedido con la institucionalización burocrática de las demandas por "gratuidad y calidad" del movimiento estudiantil del 2011 que se extraviaron en los ministerios del gobierno de M. Bachelet, el sueño feminista de las tomas de mayo 2018 desbordó por completo cualquier formato de decreto de ley o agenda técnica. Nada de las demandas feministas parecía susceptible de ser administrado en términos de políticas públicas, menos aún por el gobierno en ejercicio de Sebastián Piñera cuya alianza de derecha no tendría cómo enfrentar la consigna "Abortar al patriarcado y su educación de mercado" gritada por las estudiantes secundarias del Liceo de Niñas N. 1: una consigna que reúne en su enunciado tres palabras ("aborto", "patriarcado" y "mercado") cuyo encadenamiento le genera a la derecha repulsión ideológica tanto en su defensa moral de la familia como en su defensa económica del mercado. Claramente el estallido fe-

minista de mayo 2018 fue vivido como un exceso, es decir, como algo que desborda incontrolablemente las medidas o reglas de lo procesable. Sus contenidos utópico-contestatorios ("Que todo el territorio se vuelva feminista") reventaron las posibilidades de su captura tecno-operativa en los formularios de la política institucional. Al desafiar el pragmatismo neoliberal, dejaron sin habla al mundo profesionalizado de los expertos que administran el sistema político-educativo. El otro desbordamiento del estallido feminista de mayo 2018 consistió en tomar por sorpresa a la lógica de los movimientos sociales y sus orgánicas de la representación, sustituyendo la figura del o la dirigente por la figura de la vocera que, aún más desinstitucionalizada, hizo de la discursividad pública un ejercicio horizontal que desconoce el mandato de la sustitución-delegación y se reconoce en la simple intermediación entre actores sin jerarquías (Atria, 2018).

El estallido feminista de mayo 2018 diseminó así un doble exceso de negatividad: contra la racionalidad operativa de las políticas sectoriales ("educación") y contra la memoria codificada de la organización política ("movimientos sociales"). Queda pendiente reflexionar sobre la relación entre marcos de clausura (el orden prediseñado que fija límites) y producción de excedencia (lo que se sale explosivamente de formato). La pregunta es cómo no quemar todos los puentes de traducción a la vez entre el feminismo y sus otros: saber si es posible trabajar en el límite de lo traducible para crear vías de circulación del sentido (por precarias, inestables, conflictuales que sean) entre la desmesura feminista por un lado y, por otro, las reglas de negociación de ciertas cuotas de sentido que vinculen el feminismo a una intelegibilidad compartida para que no quede excluido como periferia vociferante.

La performatividad de los cuerpos y sus estéticas

Recordemos (es una cita de Judith Butler que proviene de su teoría performativa de la asamblea) que "las normas de género intervienen en todo lo relativo a los modos y grados en los que podemos aparecer en el espacio público, a los modos y grados en los que se



establecen las distinciones entre lo público y lo privado. Y a cómo estas diferencias se convierten en un instrumento de la política sexual" (Butler, 2017:41). Las movilizaciones feministas de mayo 2018 se manifestaron en la ciudad trastocando la espacialidad de aquel reparto urbano que le reserva a lo masculino el privilegio de la exterioridad política, histórica y social confinando lo femenino al lugar desvalorizado de la interioridad privada, doméstica, familiar. Las marchas feministas invadieron lo público cambiando los lugares, posiciones y atribuciones que suelen reforzar el protagonismo ciudadano de los hombres. Pero las estudiantes feministas no sólo redistribuyeron el espacio público sino la superficie de sus propios cuerpos, dividiéndola entre zonas visibles y otras invisibles según reglas ya no subordinadas al deseo sexual masculino ni a los estereotipos del consumo publicitario. Lo visible era su torso descubierto que exhibe los pechos sin ceñirse a las connotaciones tradicionales de la historia masculina del desnudo que suele erotizar o bien maternizar los senos. Al mismo tiempo que descubren sus cuerpos, las jóvenes feministas cubren su rostro con un pasamontaña que lo fracciona dejando libres ciertas zonas de piel y ocultando otras, dislocando así el mito de la totalidad como belleza, armonía, síntesis y perfección. Los pasamontañas iban, además, ornamentados por el guiño cosmético de los brillos, conjugando así la seducción (lo femenino) con la sedición (lo anarco-feminista) en un juego de máscaras que encubre y descubre los cambiantes "yo" que se oponen (anti-esencialistamente) a la univocidad del signo Mujer. El pasamontaña cita distintos repertorios de la insurrección: primero, al Ejército Zapatista de Liberación Nacional que simbolizó en él su voluntad de subsumir lo individual en lo colectivo de una multitud anónima de sin-rostros; segundo, al grupo anarco-punk Pussy Riot que, en oposición a Vladimir Putin, reclama contra la Iglesia y el Estado; tercero, a los expulsados por el sistema que desafían en cada manifestación callejera los mecanismos de control y fichaje de la identidad. Al usar el pasamontaña, las jóvenes feministas chilenas entrecruzaron el indigenismo de la rebelión zapatista como dialecto continental con el internacionalismo de las versiones globalizadas de las insurrecciones populares que despliegan a escala planetaria su oposición anti-capitalista. Hibridez de lenguaje, práctica situada e

interferencias de contextos como estrategias de localización crítica en un juego de desplazamientos que resemantiza las imágenes mediante la performatividad de su cita decolonizadora.

La emblemática toma feminista de La Pontificia Universidad Católica

Si bien todo lo acontecido durante mayo 2018 fue digno de atención, quizás lo más memorable tenga que ver con la emblemática toma de la Pontificia Universidad Católica, la más tradicional y prestigiada de las universidades católicas del país que, al haber sido declarada "Pontificia", depende canónicamente de la Santa Sede. Viene al caso señalar que, con motivo de la despenalización del aborto en tres causales cuyo proyecto de ley fue aprobado durante el último gobierno de M. Bachelet, la Universidad Católica reivindicó tramposamente el estatuto de la "objección de conciencia institucional" para no prestar servicios legales de interrupción del embarazo en sus establecimientos hospitalarios, pese a que dichos establecimientos reciben fondos públicos del Estado. Esto explica que una de las consignas de la toma feminista de la U. Católica a cargo de más de 100 mujeres movilizadas fue "Fin a la objeción de conciencia institucional", en clara señal de rechazo al dogma religioso y al conservadurismo moral que profesa intransigentemente aquella Universidad que sigue educando a la élite económica y política del país.

Quedó grabada en la retina ciudadana la imagen de una estudiante encapuchada, a torso desnudo y con el puño en alto, montada en la estatua del papa Juan Pablo II que bendice desde la eternidad a la Pontificia Universidad Católica. La toma feminista de la U. Católica ocurrió durante la misma semana en la que debió comparecer en Roma toda la Conferencia Episcopal chilena citada por el papa con motivo de uno de los mayores escándalos de abusos sexuales. Se produjo así una colisión visual en el imaginario mediático entre las negras sotanas encubridoras de los obispos y el desnudamiento del cuerpo de las mujeres que la Iglesia Católica pretende seguir controlando. La Iglesia como autoridad milenaria que castiga la sexualidad en



nombre de Dios (pese a que su imperio religioso se encuentra éticamente derribado por el escándalo de los abusos), se vio desafiada por el levantamiento de una nueva fuerza -corporeizada y plural- de mujeres feministas que se exhiben liberadas de sus roles de servidumbre. Pero la toma feminista de la U. Católica no se limitó a impugnar el conservadurismo católico que perpetúa el mandato patriarcal. También activó una memoria en filigrana de la dictadura militar al sacar a luz pública la relación cómplice entre la U. Católica y el adoctrinamiento neoliberal del país. La U. Católica fue la casa de estudios en la que el abogado Jaime Guzmán operó como ideólogo de la Constitución firmada por Augusto Pinochet en 1980: una Constitución que dejó amarrado el Chile de la transición a su matriz dictatorial. Pero además la U. Católica fue la institución desde cuya Facultad de Economía se planificó el "milagro neoliberal": un milagro cuya implementación a sangre y fuego (la "doctrina del shock") estuvo a cargo de los Chicago Boys que replicaron la enseñanza de Milton Friedman. No conforme con enfrentarse a los poderes de la Iglesia, la toma feminista de la U. Católica en mayo 2018 llevaba escrita en un cartel rojo la advertencia: "Tiemblan los Chicago Boys ¡Aguante el movimiento feminista!". Ese cartel rojo ("Tiemblan los Chicago Boys. ¡Aguante el movimiento feminista!") apuntaba a un devenir otro de la subjetividad capitalista haciéndola girar desde la economía política hacia la economía solidaria del deseo, los cuerpos y los afectos.

Al finalizar aquella toma feminista de la U. Católica que generó una verdadera conmoción política y mediática por haber ocurrido en la máxima sede universitaria de la moral conservadora, el rector Ignacio Sánchez y la vocera de la Asamblea feminista y de la disidencia sexual dieron cuenta de tres puntos de acuerdo. El primer punto aludía al tema de los acosos sexuales, exigiendo el cumplimiento de protocolos internos para castigar cualquier forma de violencia de género. El tercer punto de los acuerdos exigía que la Universidad les reconociera a los estudiantes transgénero el derecho a identificarse con su nombre de elección. Una semana antes, con motivo de la Ley de Identidad de Género que aún no ingresaba al parlamento, el Cardenal de Santiago Monseñor Ezzati (que ostenta precisamente

el cargo de Gran Canciller en la U. Católica) había expresado el rechazo de la Iglesia a dicha Ley recurriendo a esta abusiva metáfora: "No porque yo a un gato le pongo un nombre de perro, comienza a ser perro". No es el menor de los logros de esta toma alegórica de la U. Católica haber obligado al Rector de esta universidad confesional a entrar públicamente en contradicción con el principio jerárquico de la autoridad pontificia al tener que aceptar que su institución deberá reconocer con su nombre de elección a quiénes (los trans) tuercen el dictamen binario de la sexualidad natural. Desde ya el petitorio de la toma feminista de la U. Católica contemplaba una sección llamada "Educación no sexista, inclusiva e interseccional" en la que la palabra "género" iba acompañada de la mención a sus "disidencias sexuales". Sorprendente y atrevido viraje transfeminista ("feminismo" y "disidencia sexual") en la toma de esta institución cuyo conservadurismo moral se hace eco de la cruzada contra la "ideología de género" que recorre todo el continente.

El segundo punto del acuerdo que le puso fin a la toma de la U. Católica exigía la regularización de la situación laboral de trabajadoras subcontratadas de la misma Universidad y la incorporación a su contrato del inexistente derecho a huelga. Bien sabemos que la subcontratación (la externalización de los servicios de parte de las empresas para abaratar sus costos fijos) es uno de los recursos de la flexibilización laboral en los que se apoya el neoliberalismo para desproteger a los trabajadores tornándolos vulnerables según una perversa lógica de precarización social. Al hacerse solidaria de las mujeres afectadas que trabajan como mano de obra invisible (las trabajadoras del aseo) en la interioridad doméstica de la institución universitaria, el acuerdo del fin de la toma de la U. Católica entró en consonancia política con aquel cartel que reclamaba contra los Chicago Boys por ser ellos responsables del "ajuste estructural" que, en el Chile de la dictadura, amplió las libertades económicas a costa de las libertades políticas, sociales y sindicales. Desde la matriz político-económica del neoliberalismo ("¡Tiemblan los Chicago Boys!") hasta el segmento más ramificado del injusto sistema de valorización capitalista que aumenta sus riquezas insegurizando a los cuerpos desechables (las trabajadoras del aseo y su derecho a huelga), la toma feminista de la U. Católica supo denunciar simbó-



licamente toda la cadena de acumulación (masculina) y de desposesión (femenina) de la economía de mercado.

Interesa resaltar aquí la fuerza y precisión del diseño feminista de articulación múltiple de esta toma de la U. Católica que denunció simultáneamente tres tipos de abusos: los de la violencia sexual del patriarcado contra las mujeres; los del forzamiento heteronormativo al binarismo masculino-femenino que prohíbe las libres reinterpretaciones de género; los de la explotación neoliberal que feminiza la desigualdad social sacrificando a las mujeres para abaratar los costos productivos. Esta articulación múltiple y transversal es una brillante prueba de cómo la toma de la U. Católica fue capaz de salirse de la autorreferencialidad excluyente que cultiva un cierto feminismo identitario para amplias "cadenas de equivalencia" (Laclau-Mouffe) entre agentes y demandas (político-sexuales, educativas, laborales) cuya multi-vectorialidad converge en un diseño expansivo. Fortalecer tal diseño supone, para el feminismo, ser capaz de movilizar su crítica de la hegemonía sexual dominante fuera de los límites de la unidad categorial "mujeres" para darles cabida a otras subjetividades en crisis. Ninguna identidad (ni la de las mujeres ni la del feminismo) puede darse por completada. Ninguna identidad -ni la de las mujeres ni la del feminismo- está en condición de totalizar el proceso que llevaría su estar "en contra" (del patriarcado) a concluir en una batalla única definitivamente ganada. Las luchas -también las feministas- se renuevan tácticamente en base a "diagramas de movilidad y emplazamientos" cuyos "puntos temporarios de pertenencia, identificación y orientación crean sitios de posibilidades" (Grossberg, 2003:173) mediante aperturas de contextos y son estas aperturas de contextos las que evitan la fijación o clausura del significado "mujer" o "feminismo".

Líneas punteadas y suspensivas

¿En qué articulación de sucesos y procesos inscribir la revuelta del mayo 2018 chileno? ¿Cómo armar una memoria de mayo 2018 cuyo archivo feminista no sea autocomplaciente: una memoria

que se replense a sí misma desde las ambigüedades o contradicciones del actual debate feminista entre teoría, crítica y política?

Con el grito utópico-contestatorio de “¡Abajo el patriarcado!”, el feminismo del mayo 2018 chileno parecía soñar con algo que todavía no existe: un futuro libre de toda sujeción patriarcal. Sabía, al mismo tiempo, que no puede darse el lujo de esperar que su deseo de revolución llegue a coincidir con una plenitud alcanzada. El feminismo debería saber, incluso, que tal plenitud nunca va existir porque no es imaginable una totalidad social enteramente despejada de conflictos (en este caso, político-sexuales) ya que dichos conflictos surgen de lo plural-contradictorio de identidades que se asumen heterogéneas y, por lo mismo, siempre expuestas al despliegue de nuevos antagonismos. Uno de los lienzos que cubría el frontis de la U. Católica durante la toma de mayo 2018 decía: “Ahora es cuando”, refutando así la condena de la izquierda a que el feminismo quede siempre postergado tras otras prioridades de lucha social. Al decir “ahora es cuando”, el tiempo del feminismo se declara en estado de emergencia. Es un tiempo que se sabe único (irrepetible en los modos y tiempos de su acontecer) y, también, frágil al estar siempre amenazado por los llamados a la restauración del orden que imponen o negocian la vuelta a la normalidad social. El “ahora es cuando” anuncia-enuncia el cambio practicándolo en el preciso momento en que desiste de esperar la realización final de una promesa lejana. El mayo feminista del 2018 en Chile se expresó en el registro que Benjamín Arditi identifica con las “insurgencias”: “Las insurgencias no son prácticas políticas cotidianas o ejercicios de elaboración de políticas públicas. ¡Son actos colectivos en los que la gente dice “basta!” y se niega a continuar como antes. Son operadores de la diferencia. Abren posibilidades que pueden o no materializarse, pero nos ayudan a vislumbrar algo diferente por venir. Son performativos políticos –los participantes comienzan a experimentar aquello por lo cual luchan– y funcionan como mediadores evanescentes o portales que comunican al mundo existente con uno posible” (Arditi y Constantino Reyes, 2012). El tiempo de la insurgencia (del levantamiento, de la rebelión, del alzamiento) –como fue el tiempo de las movilizaciones feminis-



tas de mayo 2018– es el de la excepcionalidad y este tiempo, por definición, no puede ser duradero. Después de la intensidad de mayo 2018, no sólo las universidades retomaron el curso de su vida programada, sino que las calles comenzaron a vaciarse nuevamente de cuerpos movilizados y las instituciones pactaron medidas de alcance limitado en función de una agenda de género normativa. El tiempo caliente de la revuelta (un tiempo intensivo, energético, contagioso) fue sucedido por el tiempo frío (desacelerado) de la vuelta política a la codificación realista de lo posible con sus avances pasos a pasos, sus soluciones parciales e insuficientes, aunque por debajo de la superficie siempre emerge la expectativa de que, al moverse nuevamente las piezas, asomará la frase “Esto recién comienza”.

El feminismo no debería resignarse a optar entre dos extremos: por un lado, la violenta dislocación del orden mediante la generación de un exceso libidinal (negatividad) que, en el caso de mayo 2018, pudo obstaculizar su traducción a léxicos conocidos y reconocibles para el intercambio de posiciones y, por otro lado, el realismo político de la adecuación de las reformas en el interior de las universidades (los protocolos contra el acoso, la revisión de las bibliografías desde un criterio no sexista, etc.) o de las políticas públicas (el mejoramiento de las brechas de desigualdad salarial, etc.) que no dejan espacio para el desborde utópico. Me gusta pensar que el feminismo es capaz de realizar gestos dobles, desdoblados, que articulen una “política de lo múltiple” (Castillo, 2011:11): una política capaz de conjugar distintos regímenes de la temporalidad y, también, de la espacialidad buscando conectores de energías y saberes que hagan de enlaces entre lo acumulativo (consecución de objetivos y afirmación de logros) y lo diseminativo (fuerzas, deseos y pulsiones nómades). Hace falta multiplicar los “ahora es cuando” sin esperar el cumplimiento de ninguna verdad predestinada (la del “fin del patriarcado”) porque no existe un punto final de llegada al que se accede en línea recta sin desvíos ni bifurcaciones de contextos. Junto con los “ahora es cuando”, deben multiplicarse también los “aquí es donde”, es decir, los gestos de intervención y descalce en micro-territorios que cuentan con que no hay totalidad sin fisuras (ni la del patriarcado

ni la del capitalismo) y que es siempre posible generar brechas e intersticios donde poner a prueba la relación –nunca garantizada– entre poderes, contrapoderes y resistencias. Esta “política de lo múltiple” supone, además, alternar registros de habla que lleve al feminismo a mutar de vocabulario para romper con la monotonía del hablar en un solo lenguaje (por ejemplo, el de la queja o la denuncia). Aunque todas sirven propósitos a los que no podemos renunciar, no basta la lengua de la ley para reclamarle derechos al Estado ni la consigna militante en las calles ni tampoco los informes burocratizados de los tribunales académicos. El feminismo debe también aprender a sorprender al adversario con la versatilidad del “como si” (Rosi Braidotti) para desarmar las catalogaciones uniformes. El feminismo contemporáneo ha diseñado máquinas figurativas de acción y pensamiento que, en palabras de nuestra querida Ana Amado, “despliegan su teoría como una ficción apasionada, sin reconocer fronteras entre la ficción especulativa, la estética y la política” (Amado, 2000:235). Este cruce de fronteras (acción política, pensamiento teórico, creación de estilos, demostraciones de fuerzas, pero, también, retóricas de la persuasión) nos ayuda a sortear los peligros de tantos mapas de definiciones hostiles.

Bibliografía

- Amado, Ana. (2000). “Cuerpos intransitivos. Los debates feministas sobre la identidad”. En: *Debate feminista* N° 21.
- Arditi, Benjamin y Constantino Reyes, Julia. (2012). “Las insurgencias no tienen un plan, ellas son el plan: performativos políticos y mediadores evanescentes en 2011”. En: *Debate Feminista* N° 46.
- Atria, Fernando. (2018). “La fracturada relación entre política y sociedad (o: sobre el sentido político de los movimientos sociales)”. En: *Anales* N° 14.

Butler, Judith. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.

Castillo, Alejandra. (2011). *Nudos feministas*. Santiago: Palinodia.

De Certeau, Michel. (1995). *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana.

Grossberg, Lawrence. (2003). “Identidad y estudios culturales. ¿No hay más que eso?”. En: Stuart Hall y Paul du Gay (editores) *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Amorrortu Editores.

Kirkwood, J. (1990). *Ser política en Chile: los nudos de la sabiduría feminista*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.

“Chile: La marcha feminista del Liceo de Niñas Javiera Carrera criticó el machismo de otros”. En: *Resumen Latinoamericano*, 25 de mayo 2006.



**LAS POTENCIAS, LAS RAZONES,
LAS FICCIONES**
NORA DOMÍNGUEZ



En 1985, la filósofa española Celia Amorós publica *Hacia una crítica de la razón patriarcal* e inscribe un hito en la producción de teoría feminista de habla castellana. El libro se lee y discute en la Argentina y otros países de América Latina como un compendio de una lectura deconstructiva de la filosofía occidental. Así daba paso a la construcción de un campo de saber, configuraba las capas de una "razón" e inauguraba un modo de nominarla (Amorós, 1985). El pensamiento filosófico feminista mientras se edificaba como una "crítica" o, mejor, como un movimiento crítico —una dirección marcada por la preposición "hacia" del título— iba creando sus propios conceptos y procedimientos de desmontaje, sus temas de debate y puntos de intervención. Esa razón iba ligada al siglo XVIII y a la que fue la razón de las razones, la Ilustración. Es decir, Amorós desmenuzaba la razón moderna, amasado de dicotomías, objetivismo, pretensión de neutralidad; denunciaba las jerarquías y exclusiones, los rígidos entramados institucionales que sostuvieron históricamente al patriarcado. El libro desarrollaba un programa filosófico preciso que, como ella misma decía al comienzo, abarcaba una crítica epistemológica, una ética y un camino de análisis del feminismo como práctica político social. Estas dimensiones nutrían las luchas y problemas planteados por el movimiento en los años setenta y ochenta del siglo pasado y las condiciones de posibilidad de creación de una plataforma propia y reflexiva. Retrospectivamente se puede leer allí el deseo fundacional de una disciplina y de un campo institucional y la utopía de un movimiento que estaba lejos de masificarse.

No es mi objetivo avanzar en la complejidad del pensamiento de Amorós que continuó en varios libros posteriores sino destacar una remisión crítico-teórica cuando actualmente vemos la referencia a otra "razón", una razón feminista que se modula en plural y en condiciones inéditas de participación política. Una razón que es el efecto temido de la razón patriarcal, debido a un proceso de corrosión que lentamente le fue marcando límites y posibilidades. Me asombró hallar en un período de treinta años un interés por delimitar "razones" y fundar sobre ellas y sobre sus cambios otros trayectos lo que desembocó en que la nominación de los años ochenta pudiera hoy convertirse en feminista. No



hay entre ellas votos de equivalencia ni desagradecidos entierros sino genealogías desviantes y profanaciones. La razón feminista atañe a varias dimensiones: la política, la histórica, la subjetiva, la del saber y la de la experiencia. Una razón expansiva y hospitalaria ya sea porque el feminismo como movimiento se fue articulando con las luchas de los grupos de disidencia sexual y allí encontró otro desarrollo y otra fuerza, ya sea porque las razones, consideradas en las actuales coyunturas, no solo se conjugan en plural, sino que se tramán al lado de otros dispositivos que llamaremos potencias y ficciones. Un conjunto que implica observar las tramas y debates que ofrece el quehacer teórico.

La irrupción masiva de cuerpos y palabras, visible desde junio del 2015, que se constituyó como una nueva experiencia histórica y alentó un nuevo vocabulario (Domínguez, 2017:13-18), va de la mano en los años que siguen de una cantidad muy considerable de textos teórico-políticos. Conjunto que reflexiona sobre dicho giro y propone una diversidad de apuestas críticas, de discusiones e ideas que alimentan, elaboran, delinear, disputan, comparten o hacen circular las razones y posibilidades políticas y teóricas de los nuevos feminismos. En esta oportunidad mi lectura abarca el escenario nacional de producción feminista sin desconocer la vasta efervescencia política y teórica activada simultáneamente en otros países de América Latina. Se circunscribe a firmas nacionales que participan e inciden con protagonismo en diferentes colectivos feministas y travestis, que fueron publicadas a fines del 2018 y 2019 y que se concentran en la reflexión sobre la práctica y el activismo feminista y travesti.¹

Hay en estos textos elegidos un deseo genuino por la construcción de un feminismo argumentativo y poderoso que se genera en nuevas condiciones sociales y políticas. Son textos que formulan los

¹ Las ideas y debates que propones sin darte remiten a diferentes archivos feministas nacionales, elaborados desde los años ochenta, y convertidos en artículos y libros que fueron pulsando el clima de discusión de las diferentes coyunturas por las que pasó el movimiento y cuya revisión histórica continúa en investigaciones del activismo académico y no académico.

pliegues de esas razones, tienen en cuenta sus diferentes formatos, ancluras y circuitos, el pensamiento y, al mismo tiempo, la actuación en las calles, se dejan llevar por las formas del conocimiento y la puesta a prueba de herramientas, siguen las abiertas ondas del deseo en común, recostado en la posibilidad futura de nuevos impulsos y desplazamientos. Es decir, traccionan ideas novedosas para atacar y denunciar las violencias y los persistentes enclaves de opresión y construir intensidades afectivas comunes. En este sentido, se pueden pensar como potencias. Potencias y razones arman un tándem impetuoso que descubre a su lado la presencia de una cantidad notable de ficciones. Textos literarios que, cuando atraen imaginaciones creativas, desandan normas sociales y estéticas para dar cuenta de la fuerza intrínseca de la palabra, de su puesta en acción a través de los cuerpos y de su capacidad para anudarse a las gestiones simbólicas de los feminismos.

La producción de ficciones ostenta también durante estos últimos años el signo de lo cuantioso y heterogéneo. Lenguas feministas de diversos tomos y acentos horadan el abierto espacio de lo sensible y funcionan como laboratorios de imaginación, exploración de formas y experiencias. Elijo dos autoras entre muchas otras. Analizaré al final de este trabajo dos textos literarios de las escritoras Elsa Drucaroff (Drucaroff, 2019:45-54) y Mariana Enríquez (Enríquez, 2016:185-197) que extraigo, no sin dificultad, de un bazar enorme con estanterías y nombres diversos (narradoras, poetas, cronistas, ensayistas). Percibo en esta multiplicidad una elección de voces y perspectivas que dialogan con la imaginación pública actual sobre todo en sus apuestas a las diferentes maneras de lo colectivo y de los agenciamientos plurales.

Llegaré a ellos después de desplegar algunas ideas de los libros teórico-políticos de María Pía López, Malena Nijensohn, Marlene Wayar y Verónica Gago, también bajo la sombra de que son varios los nombres que estoy dejando de lado. Intento observar en este recorte, en cada una de sus propuestas, cómo se construyen conocimientos más plurales y/o comunitarios que cuestionan las autorías singulares y así señalan las posibilidades de agenciamientos colectivos de actuación y enunciación. Exhiben también

creativos y rigurosos andamiajes teóricos, se presentan como herramientas de análisis y lucha, acercan formas para el diálogo y la articulación políticos y se constituyen como pedagogías revolucionarias para poner en acto los vaivenes, confluencias y divergencias que nutren al activismo feminista y travesti y, en consecuencia, establecen rupturas con las lógicas hegemónicas formales de circulación y producción de textos.

Herramientas y debates

El libro de María Pía López *Apuntes para las militancias. Feminismos: promesas y combates* (2019) contiene una serie de textos breves que responden a la idea de apuntes, es decir textos que no están cerrados sino abiertos a nuevas formulaciones o a la discusión entre grupos. Los apuntes son notas para seguir el diálogo o propiciar conversaciones que "salen a buscar la charla", como dice la nota de los editores. Libros en proceso, hechos para intervenir y circular, libros cuya factura se piensa como una herramienta de trabajo. Este recurso que propiciará encuentros y charlas se sostiene en un específico trabajo de escritura. Como dijo Francine Masiello sobre este texto: "The word is the point of departure for bodily knowledge and remembrance. It is sustained by echoes, by performativity, by undulations of a phrase that are seared into the body and mind. It generates an "enumeración caótica" that depends on repetition and rhyme" (Masiello, 2019).

El discurso de María Pía López se acomoda en los pliegues de lo que se comparte, evadiendo cualquier encerrona que pueda confundirlo con un texto erudito y, en cambio, deseando ser un libro que agite y provoque. Por eso comienza desmenuzando los efectos de sentido que, como afectos de la palabra, se lanzan a través de la emisión del vocablo "Basta", un vocablo que se pronuncia en soledad y también puede construir comunidad ya que se recuesta en los "bastas" de otras luchas populares. Por eso el término es urgencia, contagio, encuentros y derivas. En los diez "apuntes" López utiliza formas coloquiales ("lo digo a lo bruto"), usos "menores" de la lengua, frases cortas o exclamativas, diminutivos sorprendentes

("fueguito artificial", "alguito de crisol"), escasas referencias a mujeres de otras épocas (Flora Tristán, Julietta Kirkwood) a las que no se acerca nunca para esgrimir con ellas seriedades académicas sino para sumarlas como aquellas que pronunciaron algo importante para compartir en las diferentes luchas. Sin duda, esta es una práctica de atención militante, donde la invitación a la conversación es discursividad en acto, performatividad realizada en la puesta en común. Las preguntas se suceden para enumerar las cuestiones o niveles que es necesario sopesar para conducir los pasos de una militancia con conciencia feminista. Es preciso un sujeto memorioso y hablante que tenga en cuenta las genealogías de la lucha, los restos de las historias políticas y sociales, sus saltos y discontinuidades, las reivindicaciones para poder salir del lugar de víctimas y la idea de que estos pasos se construyen y resuelven colectivamente. Es preciso también que este juego de lo común compartido deje brotar las querellas, para permitir las tramas tensas y las articulaciones provechosas. Los litigios se resuelven en políticas de las calles donde "la masa se amasa" y funde en un laboratorio para nuevas expresiones y contactos de lo viejo y lo nuevo y su flujo de aceleraciones y desaceleraciones, el reconocimiento de las políticas públicas y la necesidad de que se creen otras condiciones para transformarlas.

López ata los enredos de la familia y los secretos afines a sus perversiones, los puntos de autoridad o poder impugnados y una reflexión urgente sobre las redes de cuidado, los ocultamientos que corrompen a las ideas de la nación como una familia o está pensada en tanto depósito de alianzas con los Estados. Atacar estos poderes es volver a pensar la vida, "la vida como existencia autónoma, deseante y creativa y sus condiciones de preservación" (López, 2019:26). No hay dimensión vital que no sea demolida y vuelta a pensar en estos Apuntes para presentarse principalmente en su última entrada como potencia, es decir, como insistencia y marea deseante. No hay revolución sin un nuevo sujeto político y sin la fiesta de las movilizaciones, tejidas con las referencias a nuestra propia historia política y a sus versiones populares y emancipatorias: las de las organizaciones de DDHH., las de los Encuentros de Mujeres, las de las piqueteras, las que ponen en jaque el neoliberalismo y el neocolonialismo, las de las movilizaciones con-



vertidas en paros, la de la nominación mujeres pero que incluya lesbianas, trans, travestis, la de la apertura de lo nacional a lo plurinacional. Apertura creativa, potencialidades críticas, retóricas fiesteras. El texto de María Pía López arma su teatro político bajo el tono íntimo y hospitalario de un nosotros abierto y atento a seguir construyéndose con muchos otros.

El libro de Malena Njensohn *La razón feminista. Políticas de la calle, pluralismo y articulación* (2019) comenzó como una tesis de doctorado que una vez cerrada se acomodó a otras preguntas; por qué no convertir una tesis en un ensayo de intervención filosófico-política y reinscribirla políticamente, se preguntó la autora. Es decir, por qué no pensar que las herramientas que la habilitaron como condiciones y límites puedan ser franqueadas y dadas vuelta para que la trama conceptual euroorteamericana y enciclopedista que le permitió reflexionar sobre el fenómeno de la masificación del feminismo en la Argentina realizara un giro: "introyectar, acaso fagocitar esas teorías, esos conceptos y problemas, usarlos para pensar nuestro propio presente" (33). Sin embargo, el/la lectora al que esta escritura interpela no transita sólo por aulas, aunque puede compartir su experiencia, no maneja solo saberes universitarios, aunque puede citarlos y manipularlos. Esxs receptores son les compañeros de militancia feminista que tienen a las calles y a las asambleas como los espacios privilegiados que funcionan como laboratorios de políticas feministas articuladas con otros proyectos políticos. Más allá del pasaje inicial que explicita el origen del texto, este libro declara y postula que se escribe desde la militancia, es decir desde su dinámica, su euforia y su vigilancia.

Njensohn realiza una propuesta política a través de determinadas preguntas: cuáles son las dimensiones de la masividad y la pluralidad del feminismo que se dio a partir del "Ni una menos", qué significa un feminismo que se posiciona contra el neoliberalismo pero que se encuentra en el neoliberalismo, cuál es el sujeto de este feminismo. Así busca sentar las bases de un feminismo radicalmente plural que tenga en cuenta determinadas cuestiones. Para ello se propone el abandono del concepto de identidad y la opción por el concepto de precariedad (elaborada a partir de Judith Butler e Isabel Lorey),

la posibilidad de pensar esta condición como locus de resistencia y la performatividad como la forma de hacer esta política. Se suman también la concepción de la política como conflicto (Laclau, 2005) y la idea de que para realizarla se precisan prácticas articuladoras del feminismo con otras luchas antineoliberales. También se valora el proceso asambleario que adoptó este feminismo para realizar un ejercicio de democracia radical y plural, una forma de escenificar la escena performativa. No habría que pensar que los conceptos bajan a las calles para encontrar allí una justificación. Por el contrario, son las calles, los procesos y encuentros que toman lugar los que van a metabolizar las capacidades de los conceptos y van a cargarlos de nuevas ideas o aristas para que continúen la complejización.

Las alianzas y las militancias se entablan también a través de determinados dispositivos en sus versiones afectivas. La amistad aparece como una práctica puesta en escena. El libro contiene dos capítulos que transcriben entrevistas entre Malena Nijensohn y una activista trans masculino de tradición peronista, Ese Montenegro, y la militante popular, feminista, peronista y lesbiana, Ornella Tinnirello, que intercambian ideas, posturas, dudas sobre transversalidad y articulación como problemas de la política. El segundo de los capítulos es una discusión dada a través de un intercambio de cartas con la feminista e investigadora de la Universidad Nacional de Córdoba, Natalia Martínez Prado sobre la posibilidad de un feminismo populista. El intercambio es franco, minucioso, elaborado y directo. Hay también un Excursus "Sobre la amistad", donde la pregunta que subyace es si no se podrá construir un feminismo que, sin perder el antagonismo, es decir, el conflicto, imagine una forma diferente de construir el "nosotrxs". En esta imaginación de lo que vendrá, las propuestas para continuar el diálogo o los diálogos plurales y radicales se puntualizarían en principio en una reflexión sobre la idea de monogamia y sobre la política de cuidados como formas de repensar lo colectivo. Si el texto no olvida los legados y genealogías feministas, populares y peronistas, y si aboga por un presente comprometido con el Foucault de "¿Qué es la ilustración?" que piensa la relación del filósofo con su presente como un volver a pensarse en esa condición desajustada, también trabaja sobre la idea de lo que vendrá, en una clara alusión nietzscheana. Dice Nijensohn:



La democracia feminista se signa entre el porvenir y aquello que ya acontece, entre esa democracia a la que invocamos en la forma del peligroso quizá y lo que ya está emergiendo, los feminismos que traccionan nuevas formas políticas y afectivas. Así no se trata ni de un futuro utópico ni de un presente truncado pues tampoco responde a la lógica temporal del progreso. Por el contrario, una irrupción no solo en el tiempo sino en la temporalidad anima el llamado a los feminismos por venir, desde una herencia pasada de luchas que se da performativamente en el aquí y ahora (158).

Lo que resuena en esta conjunción disparadora y rigurosamente esclarecedora son las razones, sus posibilidades futuras y las formas en que las políticas inventadas se amasan con imaginación.

Tanto el libro de María Pía López como el de Malena Nijensohn muestran una conciencia situada sobre en qué punto del espectro temporal feminista están escribiendo y sobre qué parcela de discusiones están actuando. Es decir, sostienen direcciones de propuestas complejas que reconocen que el feminismo masivo post 2015 precisa ir cubriendo vacíos de discusión, continuar luchas y confrontaciones políticas, problematizar las genealogías y aportes teóricos que le dan forma. También toman posición sobre cuáles y cómo deben ser las demandas y respuestas al Estado. En este sentido, tanto esta revuelta feminista como estos textos teóricos que van casi a la par, con sus fechas de elaboración expuestas, activan feminismos afirmativos que ponen en el centro el valor de los agenciamientos colectivos y de la organización activista. No son ingenios ni celebratorios a ultranza en sus impulsos afirmativos; recorren pasos y niveles que confirman la complejidad de las dimensiones y las dificultades sobre las que hay que pensar y actuar.

Arte, potencia y pedagogía

Marlene Wayar publica en noviembre del 2018 *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena* con Prólogo de Susy Shock en la editorial cooperativa Muchas nueces. Es un libro con un diseño especial, a

dos colores, con hojas fucsias y salpicado con dibujos y fotos en fucsia y rosa. También incluye dos fotos diferentes de Marlene donde el cabello, su presencia o su falta, entabla con las miradas de frente a la cámara un diálogo interrelativo con quien mire. Esas fotos se reiteran en los dibujos fucsias como trazos o vacíos, hay una reproducción del negativo de las fotos que se ven como siluetas de las poses. ¿Marlene autoconstruida como objeto de arte? Algo que se acerque a una respuesta va a aparecer en su teoría.

El libro reclama una autoría ampliada, compartida, de voces superpuestas. Sin embargo, el nombre de autor, la firma autorizada, el copyright le corresponde a Marlene Wayar, a este nombre adoptado de activista travesti, a esta cifra que la resume y con la que anda en la vida común y pública, a este yo que dice tener un cementerio de travestis en su cabeza y por eso todos sus actos remiten a este colectivo. El diálogo es la forma dominante que promueve este texto; el diálogo como la escena performática que habilita el ejercicio de la interpelación y el encuentro con el otro. Lo que el libro quiere expresar es que no hay propuesta e interrogación travesti, e incluso teoría travesti sino es bajo el amparo de lo colectivo y hacia lo colectivo. Cada uno de los diferentes textos o capítulos que en el índice están intervenidos con un registro poético –una sobrescritura que se muestra nueva–, van construyendo un pensamiento crítico sobre la identidad travesti no en cualquier sociedad sino en una que se defina como heteropatriarcal, capitalista, neocolonial e imperialista. Los diálogos son densos, problematizadores, desmenuzan las violencias de las historias y vidas travestis y las urgencias, modos, riesgos, diferencias de/entre la/s militancia/s y sus alianzas con otros grupos sociales en situación de activismo, y las relaciones críticas e impugnadoras con las instituciones represoras, con el Estado, la justicia, la escuela, los accesos y uso del conocimiento. La práctica intelectual travesti es concebida como no académica, de índole tanto oral como escrita y también, popular y crítica.

La práctica es vivencial, política y teórica generada, impulsada, elaborada y desplegada por el sujeto social de las travestis que fue organizándose en las calles, en el fárrago de la prostitución

y sus saberes y en el de la lucha por asumir reivindicaciones que les permitieran a algunas de ellas un cambio de vida. La teoría es una teoría travesti.

Por eso, me voy a referir a una de las partes que la condensa en pocas páginas, "Palabras de fuego. Teoría travesti-Trans Sudamericana". Esta teoría busca producir una transformación antropológica, transformar la reproducción y construir otras subjetividades, trabajar para otra idea de maternidad, otra dependencia y otra idea de niñez a través de un amor responsable. Se trata de una teoría en construcción que pretende otra idea de "NOSTREDAD" (con mayúsculas en el original); es decir una palabra que contiene la idea del plural nosotros, más una especie de sufijo que reclama formas comunitarias, colectivas, sororas (comunidades, colectividades, sororidades o hermandades). También una palabra que detrás de la N de nosotros y de No (varias veces se afirma que "sé lo que no soy") le sigue la inscripción de la "OTREDAD" (con mayúsculas en el original).

La teoría se comparte, se despliega en el marco de un taller o de varios (con otros travestis o con población carcelaria) por eso el texto convoca y apela a esa escucha y de alguna manera construye el gesto pedagógico de incluirla y citarla. De modo que, en la convivencia de estos diferentes pasos que produce el texto escrito la "NOSTREDAD" se realiza y despliega, construye sus razones y se afianza en sus potencias. La "nostredad" dice la entrada del diccionario de Marlene:

Es una construcción, imaginaria, política nuestra. Clave en donde se sintetiza "la otredad" de la que no nos podemos desentender y "la nostredad" travesti donde una cuestión nodal es el aprendizaje surgido del ejercicio prostitutivo: praxis necesaria, no hay un libro que enseñe a ejercer la prostitución (2019:112).

La configuración de una enunciación y sujeto colectivos, dependiente de una práctica que es saber y experiencia, pero también lugar de injuria y victimización invertidos, constituyen su propio



campo de conocimiento que encuentran su razón de ser en la puesta en uso de categorías estalladas o dinamitadas. El diccionario y el repertorio terminológico que comparte, además de confirmar un trabajo procesual, tendido por el uso dado entre pares, da lugar a una pedagogía. Es decir, una estrategia política que defiende la idea de que la pelea se activa también en el lenguaje, en sus usos y retóricas.

En uno de estos rituales dialogados que tuvieron lugar en reuniones en la Cooperativa Lavaca y que el primer libro incorpora como capítulos, una voz del público expresa "ustedes son como un germen de un montón de conocimiento" (Wayar, 2018:81). En ese conocimiento amontonado con muchas se amasa esta teoría. Hay una anécdota de Lohana Berkíns bastante difundida que cuenta su paso por la Universidad de Harvard cuando se planta ante un auditorio académico con esta frase: "Yo no soy Rigoberta Menchú, no vengo a dar testimonio, vengo a hacer teoría" (Fernández, 2020:23). En la impugnación a ser objetualizada como lo fue Rigoberta, más allá de su inscripción de diferencia resistente, el gesto busca la impugnación de ese lugar monocorde que siempre enarbola como derecho propio la ejecución de toda actividad teórica; a la vez que implica a ese lugar para ejercer y disputar el poder, otro poder.

La teoría que propone Wayar establece que para tratar de encauzar estas transformaciones es indudable que la revolución es antropológica y del orden de la reproducción por eso el eje central de esta transformación está en la construcción de otras infancias. El psicoanálisis en versión Winnicott aporta una versión de lo maternal en modalidad responsable, amorosa que pueda detener la psiquiatrización y criminalización de los infantes y que desarrolle otra ética de cuidados que revise toda sumisión ideológica que no conecte con el cuerpo de los otros. La maternidad travesti -se afirma en el otro libro de Wayar- supone desarrollar un maternaje comunitario, colectivo, que no solo cuestione su enclave individual, sino que se despliegue como práctica amorosa y de cuidado sobre otras travas, amigas, sobrinas, prostitutas o pobres. Reclama así otra idea de infancia que no está atada a un único hijo.



La infancia en esta teoría es potencia, indagación, transformación e identificación con "la niña que fui". Es decir, es memoria de la propia infancia porque de esa memoria se puedan extraer los sueños y proyectos que la atravesaron. La niñez es un tiempo en el que se potencia el encuentro con los otros, donde la brutal diferencia que se perciba puede marcar y, de hecho, la marca, la experiencia infantil de lo travesti. La infancia como un tiempo donde deconstruir la oposición yo/otro para avanzar en el trazado de otra humanidad y donde la identidad travesti surja como negación y deslizamiento: "no soy hombre, no soy mujer, hoy voy siendo travesti". No solo hay allí, en la afirmación, una definición y una potencia sino un saber porque "marica, tortas y travas infantiles ponemos en crisis la piedra nodal del sistema heterosexual, la responsabilidad social de las funciones paterno-maternales" (26). Y el Estado debería ser responsable de estructurar y sostener esas funciones de esta manera. La tarea es, como dice el final, difícil, trabajosa, pero "de lo más simple". Lo que encierra una decisión política de dejar ser y proteger esos deseos de felicidad que todavía se autoperiben en construcción.

Para poder imaginar otras infancias posibles a través de la lucha y la teorización, hay un camino previo que es construir la propia subjetividad como un objeto de arte lo que implica atender al proceso y a los movimientos involucrados y no necesariamente al efecto que se logre. Teoría como poética, "sobre todo parándonos en el arte, el arte de construir, de creerse, de empoderarse, de buscar perfil, para que otros niños y otras niñas no nazcan en el mundo que, tal cual lo recibimos nosotras, fue horroroso" (29). En un claro sondeo del Foucault del cuidado de sí y el gobierno de uno mismo y de los otros, Wayar expresa: "El primer objeto de arte a construir debería ser una misma, construirte a ti misma, y el arte es deseo puro, comunicación, cómo le quiero dar belleza a este mundo, a las demás personas partiendo desde mí "yo me veo hermosa". Desde ahí voy a reflejar la hermosura de las demás personas" (34). Otro atributo de esta teoría es la traducción, el aparato traductor que fue necesario ejercitar a lo largo de sus vidas y el que es ahora necesario para descifrar y explicar un mundo en el que puedan identificarse. Lo travesti es traducción

política (71). Una teoría formulada con estas categorías que debe pasar por el cuerpo, se implanta y busca implantarse como una ética de la diferencia, "lo traza es la posibilidad del encuentro, de la reparación, del recrear los vínculos permanentemente y re-confortarnos y fortalecernos de manera infinita" (44).

Lo travesti es una condición desde donde mirar e interpretar la vida, situarse en ella, encontrar una posición para inscribirse y construir diferencias y ejercitar el poder de nombrarse y autoconfigurarse. Una teoría en primera persona es una teoría abrazada a un tiempo que genera las condiciones para su aparición donde esas primeras personas puedan trazar regueros temporales que apuntan a diferentes vías y sentidos y que son contemporáneas de razones feministas o éticas tortilleras (Cano, 2019). ¿Reunión de opuestas que unen lo abstracto con lo plebeyo? ¿Camarillas insospechadas? ¿Descalabros conceptuales? Sin duda, para algunos una disfunción de los cuerpos y sus anatomías, para otros los caminos posibles de un mejor vivir con la concurrencia de sustantivos y adjetivos nunca antes imaginados. Incisiones en la temporalidad ya que no predomina la idea de final ni la de progreso o linealidad sino el campo abierto e imantado de las retóricas corporales, emancipatorias y activistas.

Primeras personas: tonos, iluminaciones y tesis

El libro de Verónica Gago *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo* (2019), leído en el interior dinamizador de los feminismos en el que se escribe y publica, no parece un libro propio. El título elegido, los contenidos desplegados, están diseminados de muchas maneras en ese contexto que evoca y en el que interviene. La potencia que propone es atributo, consigna y concepto. Y las tres palabras que le siguen: deseo, cambio, todo, conforman la tríada transformadora e insuperable de una utopía radical. La firma y el nombre propio suscriben una propiedad intelectual, más allá de que se declare desde el comienzo que el libro se escribió al calor de los acontecimientos y estos son, por definición, plurales y colectivos. En ese resquicio entre lo singular y lo co-



lectivo o, lo propio y lo impersonal o transpersonal, replica una pregunta sobre la validez de la representación, la legitimidad de las posibles tomas de la palabra o los límites y acciones de una enunciación en primera del singular.

Desde el inicio el libro se dice programático y el programa dialoga y polemiza con los que hemos tratado de Malena Nijensohn, María Pía López o Marlene Wayar que también incluían diseños de acción y proyectos políticos. Una observación sobre el conjunto deja ver también las ideas y acciones compartidas, las maneras articuladas de habitar un espacio común, atravesado por bordes y nevaduras salientes, las perspectivas diferentes de elaboración y análisis de constructos teóricos y políticos. El libro también coincide en ofrecerse como una caja de herramientas. Un programa admite condiciones: describe sus diagnósticos, revela sus estrategias a discutir e implementar, establece sus espacios de actuación y ocupación, reflexiona sobre sus categorías y puede inventarlas, moviliza consignas, determina sus actores, pone en uso un repertorio discursivo y diseña sus imágenes. Y si estas pueden ser las "razones de ser" de un proyecto, la potencia feminista no solo refiere a una "teoría alternativa del poder", como se plantea en la primera página, sino a un "movimiento".

Más allá de que Gago esté hablando del feminismo como un movimiento político, la palabra alude a sus otros sentidos: desplazamiento, dirección, conmoción, sacudida, despliegue. La potencia se agita según impulsos espontáneos o razonados pero a su paso inocula poder, mejor dicho, contrapoder que es "la afirmación de un poder de otro tipo: que es invención común contra la expropiación, disfrute colectivo contra la privatización y ampliación de lo que deseamos como posible aquí y ahora" (9). La potencia tiene tonos, luces, velocidades, también deseo, goce e imaginación que tientan a un yo que es un nosotras.

Los tonos son los énfasis de las voces y de los enunciados que forman parte de los mecanismos de evaluación social dentro de los entramados verbales que se intercambian; aluden al carácter situado de cada situación verbal como a la posición de

les hablantes. Por esto importan tanto las voces que levantan sus tonos hasta dar con el canto o el grito de la fiesta pública y también los inconformismos casi pre-verbales que no logran aun pronunciarse pero que rumian el malestar. Las luces, por su parte, iluminan escenas, les aportan sus juegos de claroscuros y, en este sentido, al empañar u oscurecer lo que todavía permanece más o menos difuso o no dicho favorecen el impulso por descubrir y experimentar eso que aun parece indeterminado. Por eso las potencias pueden ir a tientas palpando –ampliando se dice en la cita– la eficacia de nuevas invenciones. También son proclives a los ritmos que tensan o aceleran las valoraciones sociales, acumulan o despliegan fuerzas y habitan ciertos pliegues de radicalización política o reformulación crítica. Como se dice en el cierre del prólogo, un ritmo un poco frenético y un poco inventible que se abre “cuando se desea de modo colectivo cambiarlo todo” y que actúa conectando cuerpos con teorías o espacios con pedagogías populares, arrastrando los lentes que puedan articular diferentes genealogías o produciendo saltos entre lo local y lo transnacional.

En síntesis, este juego que fundamentalmente moviliza acciones y renovaciones políticas echa a andar mecanismos de percepción y afectivos que, como afirman Deleuze y Guattari pertenecen al dominio del arte (Deleuze, y Guattari, 2005:30). Por su parte, Gago va a afirmar que la potencia, entendida en clave de Spinoza y Marx, solo se piensa en relación con el cuerpo que la contiene. De esta manera el texto puede juntar deseo con función cognitiva, poética con política, convertir a la investigación en militancia y al activismo en proceso de reflexión, pensar al cuerpo en variación, siempre individual y colectivo y decir que, por esto la potencia es indeterminada y se expresa “como deseo de cambiarlo todo” (10). En el corazón de este programa político condensador, situado y abierto, la primera persona se inscribe irónicamente plena, casi como un impulso oximorónico dice “mi escritura está situada ahí” mientras reclama una atención, una vida comunitaria y un modo de acción militante.

El programa teórico y activista requiere que se pongan sobre la mesa los conceptos y sus puntos de partida. Se explica qué es un



pensar situado, qué implica la idea de proceso, cómo ese tipo de pensamiento abre cartografías inéditas y se vuelve internacionalista, qué representa hablar desde el corazón del movimiento feminista que se genera y crece en la Argentina, cómo una deuda nacional se convierte en categoría analítica. Este modelo teórico de acción crea un lente desde donde pensar y evaluar los diferentes aspectos que hacen a esta empresa. La huelga feminista es el catalizador que permite leer “este proceso que es a la vez político, subjetivo, económico, cultural, artístico, libidinal y epistémico” (12). El recurso teórico que se configura es ambicioso y multifacético, construye fronteras entre esas dimensiones y, al mismo tiempo, busca conmovir sus cimientos y habitar sus umbrales. Del mismo modo que el paro, entendido como un proceso de largo aliento, puede redefinir la noción de clase y la noción de trabajo y así construir transversalidad entre “cuerpos, conflictos y territorios radicalmente diferentes” (13). La propuesta del libro se reafirma entonces en la focalización de siete temas o capítulos planteados como problemas a dilucidar práctica y analíticamente, recurriendo a la historia de debates y acciones dentro del movimiento político e incluye en cada sección un excursus teórico que acompaña el tratamiento de dichos problemas.

Así a la elaboración del paro como teoría política de la huelga feminista del capítulo 1, a la recopilación de los debates que tuvieron lugar en las asambleas, alternados con reflexiones sobre el tiempo o el salario, el debate en los sindicatos, la ampliación hacia un paro de mujeres, lesbianas, trans y travestis que se dio en el 8M le sigue como excursus pensar una fábula colectiva de origen y la idea de contrato social como sede de altercados políticos y teóricos. El capítulo 2, centrado en la violencia en y contra el cuerpo de las mujeres, se completa con un apartado teórico donde conviven y dialogan Deleuze y Guattari con Simone de Beauvoir, Lou Andreas Salome y Audre Lorde. De todas maneras, los límites entre las partes de cada capítulo no son tan estrictas ya que el pensamiento-acción que pone a prueba el libro precisa de esas conexiones e interrelaciones entre activismo e insumos teóricos.

En este libro de tonos e impulsos variados parece latir aquello que señaló Ana Amado cuando se refirió al despliegue teórico

que realizó Donna Haraway con la figuración política del ciborg: "como una ficción apasionada que no reconocía fronteras entre la reflexión especulativa, la estética y la política" (Amado, 2000:233-240). Invenciones similares se fueron dando en diferentes contextos: el sujeto nómada de Rosi Braidotti, la chicana de Gloria Anzaldúa o la feminista aguafiestas de Sara Ahmed. El libro de Gago no llega a formular una imagen única, pero se mueve dentro de un haz de creaciones en proceso y cuya idea más fuerte es el paro o la huelga feminista como catalizador, como lente, como forma de imaginar otra vida. Los términos de donde Gago extrae los accesos de y a su pensamiento, tienen sin duda una carnadura política: huelga, paro, internacionalismo, manifiestos, tesis.

Si en estos agregados de final de capítulo podría pensarse que Gago pone en funcionamiento saberes amasados en lecturas propias o en prácticas individuales de docencia o de capacitación el contenido del último capítulo, sin duda, es producto de una trama colectiva de organización, acción, discusión que constituyó y lo sigue haciendo, la experiencia del activismo feminista desde el 2015 hasta hoy. Son "Ocho tesis sobre la revolución feminista" que materializan la "novedad" de este movimiento. No voy a detenerme en cada una de las tesis. Constituyen la argamasa del programa, su razón de ser, su modo de experimentarlo y compartirlo. Son el apartado que faltaba para cerrar la elaboración de un modelo teórico. La misma palabra tesis es otro ejemplo del uso de una palabra que proviene del lenguaje científico y es puesta a irradiar y metabolizar sus contenidos con lo que sucede en las calles, en la vibración de las luchas, en el contrapunto de voces de las asambleas. Otra resonancia de la palabra tesis está en el grupo chileno de agitación feminista "Las tesis", que sirve de epígrafe a este capítulo del libro de Gago.

Salto de la ficción

Recostada en el espacio de lo sensible, la literatura hace de lo político el modelo desde donde extrae voces y temas y propone modelos alternativos o paralelos de relación y de experiencia.



Sin duda, siempre puede haber en ella un núcleo de disidencia, resistencia o negatividad próximo a manifestarse, transformado en subjetivación política e inclinado a revestirse y cruzarse con materialidades ajenas. Ya no parece dispuesta a reclamar títulos de especificidad manifiesta y si más próxima a confundirse con una forma de vida, con un entramado de relaciones, con un espacio que configure y distinga temporalidades reales, virtuales o distópicas, con registros que puedan dar vuelta los territorios habitables o con formas de acción y de performance. La literatura es uno de los discursos que sigue detentando su capacidad de singularización, pero esto no la hace ajena a convertirse en un documento sobredeterminado y fallido de un presente que le dibuja sus condiciones verbales y de imaginación. Como ya dije anteriormente voy a referirme brevemente a dos relatos que entran en diálogo con el activismo feminista actual, con sus enunciaciones y voces pero también con los saltos simbólicos que diseñan como un más allá que los textos realizan y agitan en tanto promotores de otros pensamientos (Domínguez, 2019).

Es posible que podamos pensar en ellas como ficciones distópicas o especulativas siempre que tomemos estas caracterizaciones como gestos, es decir, como una marca casi inexpressada de un diálogo o de una voluntad de reflexión sobre los altercados de este presente. Se trata de modalidades distraídas o indirectas de cualquier pertenencia a las versiones duras de esos géneros literarios.² El relato de Elsa Drucaroff "Fiesta en el praivat" y el de Mariana Enriquez, "Las cosas que perdimos en el fuego", a través de las tramas elegidas y de unos personajes revestidos de subjetividades inusitadas, echan a andar mecanismos de reflexión, modos de razonamiento que tienen en cuenta al futuro, donde la imaginación, el deseo y los sueños de renovación comunitaria configuran formas de potencia. El cuento de Drucaroff, tal vez con notas más claras del contrapunto entre mundos, se narra desde

²Esta idea de ficción especulativa como gesto tampoco responde al planteo de Josefina Ludner (2010) donde la piensa como un modo de crear realidad, inventarle sentidos, encontrar una sintaxis y utiliza a la literatura como uno de los espacios posibles para entrar en esa máquina.

La voz de una adolescente que vive con su familia en una sociedad encerrada, separada de la amenaza de los "negrilleros" que invadieron Buenos Aires y así quedaron aisladas radicalmente las vidas de las diferentes clases. Es la voz de esta narradora, Paloma, la que desarrolla un pensamiento sobre la salida de esa situación.

Sin duda, la ficción alude a un estado de excepción, pero no da cuenta dónde está el poder absoluto que instaló esa alteridad política, aunque en uno de los espacios existen dispositivos de uso de armas para impedir la entrada de los negrilleros, a los que la abuela de Paloma llama "pobres". Como una especie de country del futuro sin libros ni películas, con adolescentes entregados sin dudarlo a la artificialidad de la estética, con una economía que erradica los desechos, con música que se deposita y transporta en introparantes y otros objetos cotidianos que enrarecen la vida que se lee, el texto apela a esa separación radical de mundos para construir desde allí el vuelvo narrativo y simbólico. Narrado desde la perspectiva adolescente de una joven de quince años, el deseo por conocer ese otro mundo de "negrilleros", de vestirse como ellos, de poder acercarse a esas chicas y chicas y parecérselas se inflama durante una fiesta. Poco integrada a su grupo de amigos, Paloma baila sola y mientras avanza llega a un límite de la ciudad desde donde se ven murallas, alambres de púa, reflectores y máquinas ametralladoras y, en ese punto, salta hacia otro mundo. Hay en ese pasaje al acto, determinado y audaz, un vuelco de la significación que actúa en varias dimensiones. Paloma se anima porque del otro lado la espera un pibe sonriente de ojos inteligentes que la ayuda a bajar evitando las máquinas ametralladoras. Su abuela, una sobreviviente de ese mundo del pasado, le había hablado de estos jóvenes que se reunían en Plaza de Mayo. El texto construye una mitología ficcional sobre estos personajes y estos espacios que le da fuerza al deseo que arrastra hacia la potencia necesaria para huir. El relato sabe de la fuerza de las palabras y, con escasos pero eficaces recursos, nombra los momentos épicos de la historia pasada, inventa un vocabulario de neologismos tecnológicos y da con palabras que hacen coagular certeramente las diferencias y estigmatizaciones sociales y políticas como "negrilleros" o "prai-vat". Así el mundo de los afectos políticos se funde con el deseo de



ser otra de una adolescente. Es este punto que podríamos llamar el "checkpoint" del cuento, el punto-desafío, el punto-encrucijada que brilla al final como la realización de un deseo para el que no hay retorno. La conciencia del personaje es también conciencia del relato, de la escritura que va razonando, especulando sobre la forma ficcional que puede adoptar el salto hacia otra clase, el pasaje a otro mundo que se percibe de mejor factura. Leo en este texto ese momento álgido y fulgurante sobre el que avanza la prosa un modo de construir una política de subjetivación, sostenida en el deseo de abandonar las bases donde está asentada, y poder diseñar allí el punto de un giro estético y político. Pero, leo también en este giro un deseo de la ficción o mejor, su potencia, que persigue como salida poder habitar una promisoría experiencia colectiva.

"Las cosas que perdimos en el fuego" de Mariana Enríquez, publicado en 2016 fue un relato que tuvo una importante repercusión entre feministas y fue usado para la práctica pedagógica en cursos sobre género. Yo misma lo incorporé en esas situaciones con estudiantes nacionales y extranjeros. Uno de los efectos de su lectura es la incomodidad e incluso el rechazo por las estrategias de resistencia desplegadas por los personajes. Leído en contextos de escucha feminista, sin embargo, la ficción inquieta y, por momentos, parece que trampea (Dominguez, 2019). Porque en el juego de decisiones que los personajes encaran, los sentidos posibles de la lucha política fluctúan con ambivalencia entre las mujeres, generan celos, desconfianzas que lindan con el terror. Pero tal vez se trata de un terror de notas singulares ya que la consternación y los efectos sociales que provoca la estrategia política del flamante movimiento de mujeres que se arma durante la escena narrativa, pone en peligro o en estado de transformación corporal de máxima a las mismas activistas.

Publiqué ya una lectura de este cuento donde afirmaba:

El relato de Mariana Enríquez trabaja sobre referentes reales actualmente muy identificables y teje una imaginación literaria precisa para crear una ficción de resistencia con sus ceremonias, sus estrategias de protección colectiva ante los datos de persecución, represión policial

y hostigamiento que también se va armando. En la acción colectiva, primero espontánea, de auto-defensa se va sumando una organización (2019).

Es decir, tal en este texto la construcción de una imaginación política que acompañaba al último feminismo y que se configuraba ficcionalmente como una forma de saber y de experiencia. Agregaba: "El texto de Mariana Enríquez realiza su interpelación ética y política y muestra las estrategias formales que la literatura puede disponer para reconfigurar estéticamente la violencia y las formas de la resistencia política". Pero terminaba deslizado que, entre los diversos sentidos que parecen casi colisionar entre los diferentes grupos de mujeres, se plantea una apertura de la significación, un desprendimiento de nuevos sentidos que dejan al texto en contacto con la alteridad y es allí donde inscribe su ironía.

En este sentido, la ironía, un procedimiento de construcción narrativa o una figura retórica, puede leerse también como un lugar de llegada del pensamiento-acción que los personajes realizan. El juego especulativo es parte central del programa espontáneo, inorgánico, que tanto "la primera chica del subte" de rostro quemado como las otras que se van sumando, ejecutan. Y si ella parece tener un "método" pronto van apareciendo otras que, aunque no porten rostros quemados, salen a acompañar la lucha y van apuntando a ocupar ellas mismas el lugar de quienes se quemaron para convertir esa belleza femenina que se ataca verdaderamente en una autoafectación. No solamente la conformación del grupo debe elegir nombres ("Mujeres Ardientes"), optar por la clandestinidad, desafiar el peligro de someter sus cuerpos a las hogueras y diseñar cómo cuidarse. También producen otros efectos más radicales: invierten el objeto de la injuria, es decir, convierten a los rostros, símbolos de las bellezas femeninas en espacios de otras bellezas, con esto expropián a los varones del poder de actuar y quemar esos rostros. El texto en tanto ficción estira la imaginación posible de una determinada estrategia política llevándola hacia un límite y es aquí donde el relato especula, piensa sobre los alcances de esa radicalidad. Las mujeres de la otra generación, madres de las "quemadas" son las que sostienen



Las posiciones más combativas y van a la cárcel, pero también son las que murmuran que tienen que buscar más jóvenes que quieran estar en la primera fila y someterse al peligro de la hoguera. Allí el texto se detiene, la ficción especulativa no avanza, si hay una utopía posible no sabemos si tendrá que fabricarse con el sacrificio de las más jóvenes. Porque en este cuento de Enríquez se leen dos formas de agenciamiento colectivo; uno más espontáneo que lentamente se va dando formas de organización y consignas; otro, más cerebral en vista de conformar alguna forma de la jerarquía y la decisión orgánica. Entre ambas, la tensión y la ironía. El texto de Enríquez dibuja una falla en el imperativo de la organización colectiva, una sospecha que hace que la lectura se repliegue y dude.

Las ficciones actúan en el orden de las palabras y los cuerpos. Son potencias y tienen sus razones. Dispersas o aglutinadas piensan, leen el presente, lo movilizan, diseñan y configuran sus conflictos, resquicios y brechas, interrumpen la sucesión normalizada. Reconocen sus clarooscuros y tratan de doblegarlos; también sus latencias y desiertos. Cuando su materia es la reflexión teórica pueden reconvertirse en un diseño de acción, imaginación y política creando nuevas salidas, imágenes y metáforas.

Bibliografía

- Amado, Ana (2000). "Cuerpos intransitivos Los debates feministas sobre la identidad". En: *Debate Feminista* N° 21. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2000.21.274>
- Amarós, Celia (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- Cano, Vir (2015). *Ética tortillera. Ensayos en torno al ethos y la lengua de las amantes*. Buenos Aires: Madreselva.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2005). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Domínguez, Nora (2019). "Escrituras de la urgencia. Otra vuelta sobre arte, política y feminismo". En: *Gualichos* N° 1. <http://revistas.filo.uba.ar/index.php/gualichos/article/view/3317/2220>

Domínguez, Nora (2017). "Tiempo de mujeres". En: *Proyecto NUM, Recuperemos la imaginación para cambiar la historia*. Buenos Aires: Madreselva.

Drucaroff, Elsa (2019). "Fiesta en el privat". En: *Checkpoint*. Madrid: Páginas de espuma.

Enríquez, Mariana (2016). "Las cosas que perdimos en el fuego". En: *Las cosas que perdimos en el fuego*. Buenos Aires: Anagrama.

Fernández, Josefina (2020). *La Berkins, Una combatiente de frontera*. Buenos Aires: Sudamericana.

Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. España: FCE.

López, María Pía (2019). *Apuntes para las militancias. Feminismos: promesas y combates*. La Plata: EME, Estructura mental a las estrellas.

Ludmer, Josefina (2010). *Aquí América Latina. Una especulación*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Masiello, Francine (2019). "Los ritmos de la memoria". Texto presentado en el *Coloquio Internacional La memoria en la encrucijada del presente*. Buenos Aires: Centro Cultural Paco Uronda.

Nijensohn, Malena (2019). *La razón feminista. Políticas de la calle. Pluralismo y articulación*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.

Wayar, Marlene (2019). *Diccionario travesti de la T a la T*. Buenos Aires: Editorial La Página.

Wayar, Marlene (2018). *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Cooperativa de trabajo Muchas nueces.



**LECTURAS FEMINISTAS SOBRE
LOS VÍNCULOS SEXO AFECTIVOS
ENTRE MUJERES Y VARONES EN
LA ARGENTINA CONTEMPORÁNEA**
KARINA FELITTI



Si no hay amor que no haya nada entonces
Carlos "Indio" Solari, El tesoro de los inocentes, 2004.

Ven, vamos a hacerlo...
Vamos a follar hasta que nos enamoremos
Ana Elena Pena, Vamos a follar hasta que nos enamoremos,
Madrid, El Arrebato, 2015.

El amor. Una pregunta para el feminismo en el siglo XXI (Jónasdóttir y Ferguson, 2014) y *Feminismo y el poder del amor. Intervenciones Interdisciplinarias* (García-Andrade, Gunnarsson, Jónasdóttir, 2018) son mi traducción al castellano de los títulos de dos compilaciones anglosajonas que dan cuenta de un renovado campo de estudios interdisciplinarios sobre el amor y el sexo en las sociedades contemporáneas. Los trabajos allí reunidos, y otros tantos libros y artículos que se inscriben en el área de la sociología e historia de las emociones y los afectos desde posicionamientos feministas (Medina Doménech, 2012), analizan las relaciones entre amor y poder como lo hicieron autoras de la Segunda Ola, interesadas en develar los mecanismos de manipulación y sometimiento que hacen de la política del amor una de las bases del patriarcado moderno (Firestone, 1973 [1970]; Millet, 2010 [1970]; de Beauvoir, 1999 [1949], entre otras). De acuerdo a Jónasdóttir (1993) la explotación masculina del "poder del amor" sirve para explicar cómo se sostiene "un patriarcado formalmente igualitario". Esta autora encuentra que, como contrapartida, esta experiencia común a todas las mujeres puede servir para organizarse colectivamente y pulsar una transformación. Esta producción teórica, en la que tiene protagonismo el feminismo materialista, se articula políticamente con las demandas por el reconocimiento del trabajo doméstico y reproductivo, la exigencia de salarios y jubilaciones para las amas de casa, las mejoras en las condiciones de contratación de trabajadoras de casas particulares y la descriminalización y/o reconocimiento del trabajo sexual (Federici, 2013). La circulación por fuera de la academia de sus hallazgos se constata en las pintadas callejeras, pancartas



y textos que circulan en redes sociales que aseveran: "Eso que llaman amor es trabajo no pago".

En el campo hispanoparlante el análisis del pensamiento amoroso (Esteban, 2011) y la denuncia de las consecuencias negativas del mito del "amor romántico" en la vida de las mujeres heterosexuales son también temas de indagación pujantes (Vasallo, 2018; Tenorio, 2012; Herrera, 2010; Lagarde, 2001). La tipificación de la "responsabilidad afectiva", la generación de "consensos" y "protocolos" para gestionar las relaciones, la puesta en primer plano del "amor propio" y la creación de "redes/comunidades afectivas" que no se limiten ni prioricen la relación de pareja, se plantean como estrategias para salir de un modelo de "amor romántico" o "amor Disney", al que se asocia casi siempre con la violencia de género. En los últimos años han ganado espacio las discusiones sobre las formas de enunciar e intervenir sobre estas violencias: las definiciones de acoso y consentimiento en el ámbito sexual (Lamas, 2018; Fraisse, 2012), las consecuencias sociales del punitivismo, de las políticas de cancelación y las posibilidades que abre una justicia reparatoria (Varela y Daich, 2020; Arbuet Dsuna, 2020; Cuello y Di Salvo, 2020 y 2019; Arduino, 2018), la implicancia de la tipificación de las mujeres denunciantes como "víctimas" y de la violación como un crimen no sexual (Klein, 2020 [1989]), el efecto de las denuncias y escraches en las adolescencias y la necesidad de incluir en los programas de educación sexual integral herramientas de cuidado y detección de "relaciones violentas" (Palumbo y de Napoli, 2019; Faur, 2019). Los trabajos citados han puesto en evidencia las tensiones que se generan entre la necesidad de medidas concretas para erradicar la violencia de género y la implementación de acciones que se alejan de otros objetivos de transformación social y política que impulsan los feminismos.

Desde la sociología de las emociones, Ilouz (2012) analizó el sufrimiento amoroso y explicó históricamente sus variaciones: del altruismo de las heroínas de las novelas del siglo XIX a la paciente terapéutica contemporánea quien, en una sociedad que rechaza el dolor, se ve obligada a superar una relación amorosa terminada

valiéndose de un variado conjunto de técnicas de autoayuda en nombre de su salud y en defensa de su felicidad. Su libro *Por qué duele el amor*, una explicación sociológica tuvo una circulación que desbordó los ámbitos académicos y promocionó a Illouz como una "gurú del amor" (Galarza, 2012). Si bien la autora aclaró varias veces que su libro era una explicación sociológica –como destaca el título– y no un manual de autoayuda, en algunas librerías se lo ha ubicado cerca de esa sección y los comentarios de sus lectoras –en clases universitarias, redes sociales y conversaciones personales con amigas– confirman que los modos de comercialización y apropiación de un texto no son controlables. De hecho, la propia autora reconoció los efectos de lectura de esta obra: "Los hombres sienten que los despatologizo. Digo que su fobia al compromiso es una reacción a la gran variedad de elección que tienen. A las mujeres las hace sentirse menos culpables" (Revista Ñ, 2012).

Mientras los estudios sobre el amor arrojan evidencias para comprenderlo en sus contextos sociales e incluso son leídos en clave terapéutica, la frase "Si duele no es amor" circula por distintos medios: estampada en camisetas, como cartel en redes sociales, en títulos de libros y en sus contenidos. Por ejemplo, la actriz y conductora María Virginia Godoy, conocida como Señorita Bimbo (2019), la repite varias veces –junto con "Si duele, rajá"– en el libro que compila algunas de las preguntas que enviaban oyentes a su "Consultorio emocional para la deconstrucción romántica", junto con sus respectivas respuestas. Algunas académicas feministas desde el psicoanálisis (Conversatorio Psi, 2019) y el pensamiento filosófico (Cano, 2019) ponen bajo la lupa esta aseveración y complejizan la relación entre amor, placer y dolor. Vale aclarar que, en algunos casos, quienes establecen la distinción tajante entre amor y dolor explicitan que su rechazo es hacia el sufrimiento que trae el machismo, dando por sentado que enamorarse genera inevitablemente algún tipo de dolor. Estas precisiones surgen del reconocimiento de estructuras subjetivas y recuperan interpretaciones del psicoanálisis –es el caso de Señorita Bimbo– pero el desglose no alcanza la misma fuerza y ni radio de circulación que su síntesis. La forma popularizada de definir el amor en clave feminista está dissociada del sufrimiento, ese es el "amor verdadero".



Mientras los discursos y activismos feministas deconstruyen el mito del amor romántico, visibilizan la violencia de género, impulsan su prevención y sanción, definen pautas de relación amorosa y promocionan un amor indoloro, desde matrices New Age y espirituales se propone "soltar" lo que ya no "resuena" y, en el caso de las mujeres, dejarse guiar por la "intuición de las brujas". Se trama así una oferta de lecturas y talleres –teóricos y/o vivenciales– sobre amor, sexo y astrología; de obras teatrales, podcast y talleres sobre sexo con la participación de astrólogas y tarotistas; y de eventos dirigidos a mujeres cisgénero de clase media, que combinan instancias de consejería sexo afectiva con la venta de juguetes sexuales, lencería erótica y la tirada de cartas de algún tipo de "tarot sexual". A su vez, los talleres de sexualidad sagrada y sexo tántrico para mujeres –e incluso algunos orientados a parejas– se vinculan con discursos feministas en lo referido al valor de la autonomía, el conocimiento del propio cuerpo, la autogestión de la salud sexual y reproductiva y el derecho al placer.

En la Argentina la movilización masiva de Ni Una Menos en 2015 y las que se repitieron desde entonces cada 3 de junio, las conmemoraciones callejeras y huelgas internacionales en el Día Internacional de la Mujer Trabajadora (8M), la recepción local del movimiento #MeToo iniciado en Hollywood en 2017, la creciente convocatoria de los Encuentros Nacionales de Mujeres –renombrados en 2019 y 2020 como plurinacionales y no solo "de mujeres"– y fundamentalmente la "Marea Verde" que se gestó al calor del debate legislativo del proyecto presentado por La Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Libre Seguro y Gratuito, fueron ampliando las bases del movimiento feminista y los temas de su agenda.¹ En este escena-

1 La dinámica de la participación juvenil en el espacio público habilitó que el aborto no solo se relacionara con salud, la autonomía, la decisión y la ciudadanía en términos de derechos humanos. Como ya había planteado Klein (2005), el feminismo no debía minimizar la asociación entre aborto y sexo –maximizada por las posiciones contrarias al aborto legal en defensa de la vida y la moral católica–. En el debate en el Congreso fue Fernando "Pino" Solanas, senador nacional por el Proyecto Sur en CABA, quien puso este tema de relieve cuando expresó: "¿Por qué tenemos miedo de decir que las mujeres tienen derecho a gozar de sus cuerpos y decidir?"

rio que pudo combinar la demanda por el aborto legal con bailes, música y brillos se instaló una idea de "Feminismo del goce" que recuperó dimensiones festivas, eróticas y sensuales de la militancia. "Nos mueve el deseo de cambiarlo todo" se lanzó como arenga en las calles y asambleas, a fuerza de masividad, radicalidad y la conexión de violencias financieras, económicas, políticas, institucionales, coloniales y sociales (Gago, 2019). Y más libros se publicaron con estas consignas como motor, a partir del fuerte impulso de intervención de los feminismos en la escritura y la lectura en voz alta de documentos y manifiestos (Domínguez, 2020).

Deseo, revolución, goce, patriarcado, protocolo, consentimiento y punitivismo se volvieron palabras repetidas en el discurso social sobre el amor y el sexo. Como analizó Faur (2019) lo que se puso en juego a partir de las discusiones y acciones que acompañaron a las denuncias públicas y escraches de mujeres a varones por acoso y violación, fue la división sexual del deseo y los vínculos de poder en las relaciones heterosexuales. De ahí que los llamados feministas para "deconstruir" la masculinidad tradicional sumaron adhesiones de la sociedad civil, lo mismo que el interés en examinar los modelos de cortejo y las dinámicas de las relaciones sexoafectivas entre mujeres y varones, y proponer alternativas. Los medios de comunicación retomaron estos temas visibilizando historias de violencia que analizaron "especialistas"; por su parte, la industria cultural y del entretenimiento produjo mensajes que alentaban nuevos roles en las relaciones sexoafectivas para mujeres "empoderadas", al estilo del hit de J Mena "La Cobra" (2019): "Soy la cobra que se cobra todo lo que hiciste bebé. Pensabas que era gratis lastimar".

A una oferta ya instalada de cenas y viajes románticos, páginas de internet y aplicaciones de citas, juguetes sexuales, lencería erótica y cursos y talleres para adquirir capital erótico² –como clases de baile sensual, talleres de masturbación, cursos de seducción–

² En la definición que propone Hakim (2012) el capital erótico incluye valores y actitudes como el sex appeal, la competencia sexual, la belleza, la vitalidad, los modales y las aptitudes sociales como la gracia y el humor.



se agregaron nuevas instancias formativas sobre amor y sexo con estéticas y contenidos feministas. La comunicación de estas pedagogías del amor y la sexualidad³ está a cargo de un ecléctico elenco de psicólogos/as, sexólogos/as, periodistas, escritoras/es, empleados/as de oficina, profesores/as de yoga y otro "especialistas" que con sus intervenciones dan lugar a nuevos guiones sexuales que orientan expectativas e interacciones.⁴ Del lado de la oferta sobresale la interpelación a mujeres heterosexuales cisgénero de clase media, en tanto son reconocidas como consumidoras ávidas de estas consejerías por su carácter de recién incorporadas a la discusión pública de estos asuntos y dispuestas a "trabajar" para mejorar sus vidas amorosas y aumentar su placer sexual. Mi observación participante en más de 30 de estos eventos me ha permitido confirmar el éxito de esta estrategia.

En este capítulo examino el segmento de este mercado que ocupa la oferta editorial, a partir del análisis de tres libros, publicados entre 2018 y 2019, que abordan las dinámicas de las relaciones sexo afectivas en la Argentina contemporánea, escritos por mu-

³ Lopes Louro (1999) analiza la pedagogía de la sexualidad que produce el sistema escolar al legitimar determinadas identidades y prácticas sexuales (heteronormatividad, roles de género jerárquicos y exclusivos/excluyentes), mientras relega y margina otras. Para esta autora su éxito se configura en el entramado con otras instituciones, los medios de comunicación, las industrias culturales; y también en las tecnologías de autogobierno y auto disciplinamiento que los sujetos ejercen sobre sí mismos, aun cuando ya no están en la escuela.

⁴ Gagnon y Simon (1973) explican que los sujetos viven su sexualidad a partir del uso de ciertos relatos o secuencias que funcionan como escenarios, en los cuales los actos, las relaciones y los significados de la sexualidad se inscriben organizados en historias. Estos escenarios funcionan como guías de orientación o de lectura permitiendo a los sujetos situarse y dar sentido sexual a las sensaciones, situaciones, propósitos y estados corporales y al propio deseo sexual.

⁵ En el capitalismo emocional las relaciones íntimas son definidas por modelos económicos y políticos de negociación (Illouz, 2007). La idea de trabajo emocional que Hochschild (1983) desarrolló para analizar las nuevas exigencias del mercado laboral, nos permite advertir también la inversión de tiempo, dinero y energías requerida en la vida sexo afectiva contemporánea.

eres que se incluyen y/o dialogan con algunas definiciones de feminismo. Entiendo que son libros de “coyuntura feminista” –al estilo de los libros de coyuntura política–, que reúnen una serie de particularidades que los vuelven una puerta de entrada para la discusión social sobre el amor y el sexo en las heterosexualidades, y los debates dentro de los feminismos sobre sus características y modelos alternativos. La selección de estas obras se basa en: sus números de venta, reediciones y posiciones en los rankings de las grandes cadenas de librerías y/o de las propias editoriales; su capacidad de generar debates en los feminismos y la opinión pública en general; la repercusión que logran en medios de comunicación, la cantidad de reseñas y de entrevistas a las autoras, además de su popularidad en redes sociales y poder de convocatoria en los eventos presenciales y virtuales de los que participan. Las obras son *Putita golosa*. Por un feminismo del goce de la periodista y escritora Luciana Peker, publicado por Galerna en abril de 2018; *El fin del amor. Querer y coger* de la egresada de la carrera de Filosofía (UBA), escritora y periodista Tamara Tenenbaum, lanzado por Planeta en 2019, una de las principales empresas del sector, y *Psicoanálisis: por una erótica contra natura* de la psicoanalista y docente universitaria Alexandra Kohan, editado en formato digital por IndieLibros en 2019.⁶

Esta oferta la analizo en el contexto de confluencia de diferentes procesos que actúan de manera sinérgica, que se suman a la circulación ampliada de los discursos feministas ya mencionados. Estos son: una normatividad jurídica y políticas públicas de la Argentina que reconocen derechos sexuales y reproductivos, una estructura de sentimientos que combina guiones de superación personal, individualismo y competencia propios de

⁶ Por cuestiones de espacio no incluyo aquí otros libros (Frejo, 2019; *Del Mar Ramón*, 2019; *Señorita Simbo*, 2018) y podcast (como *Concha*, creado por Laura Pasalarqua, Jimena Duzelro y Dalía Walker) producidos por mujeres feministas que también abordan las relaciones sexo afectivas entre varones y mujeres. Aun con sus especificidades, sus propuestas participan del mismo clima de deliberación sobre el amor y el sexo, y abonan al crecimiento de un mercado que, al proponer interpretaciones y alternativas, alimenta una cultura terapéutica en clave feminista.



una lógica emprendedora, que se impulsó fuertemente desde el gobierno de la alianza Cambiemos (2015–2019) y que impactó en la vida cotidiana y las relaciones de género (Canelo, 2019). Entiendo como Galliano (2019) que el neoliberalismo y sus procesos de subjetivación traen oportunidades de emancipación, de modo que evito partir de una posición moralizante sobre este estado de situación. Se trata más bien de dar cuenta de un clima de época en el que conviven distintas propuestas terapéuticas para gestionar los vínculos, atravesadas por un mercado de productos y servicios que apuntan a la capacidad de trabajo emocional de cada persona y una oferta editorial que se apoya cada vez más en medios digitales para la promoción de sus productos (Slimovich y Saferstein, 2019). Las obras seleccionadas presentan lecturas divergentes sobre las dinámicas de encuentro y desencuentro sexoafectivo en las heterosexualidades y lo que se considera abuso y violencia en esos marcos, lo que permite comprobar –una vez más– la diversidad de los feminismos y de sus apropiaciones para la gestión de la vida íntima.

La metodología de trabajo es la del análisis del discurso, entendiéndolo como una práctica históricamente situada. Los contenidos de los libros seleccionados se vinculan con las discusiones que generaron en algunos medios de prensa y que tuvieron repercusión en redes sociales, observaciones participantes en charlas públicas ofrecidas por sus autoras y un seguimiento de sus cuentas de Instagram para relevar los comentarios e intercambios que mantienen con seguidores/as. Antes de presentar los resultados de mis lecturas introduzco algunos antecedentes del escenario sexo-afectivo de la Argentina contemporánea y datos estadísticos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA) –sobre la que existe mayor investigación y en donde viven y trabajan las autoras analizadas– para ubicar el contexto de producción, circulación y recepción de estas obras. En el segundo apartado analizo los tres libros por separado y señalé algunos contrapuntos y confluencias, que se profundizan y ponen en discusión en las conclusiones.

Al momento de terminar de revisar este texto –inicios de septiembre de 2021–, rigen aún en la Ciudad de Buenos Aires distintas

normativas y protocolos que han tenido como objetivo contener la pandemia causada por el virus Sars COV2 que produce la enfermedad llamada COVID-19. Desde el primer decreto presidencial el 20 de marzo de 2020, que estableció el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO), cada jurisdicción del país ha ido gestionando las aperturas de actividades económicas y sociales y la población ha manejado el acatamiento o ruptura de la "cuarentena" a partir de articulaciones contextuales de códigos morales de justificación muy específicos, como los discursos de las organizaciones internacionales de salud y del gobierno, su propia salud mental, supervivencia, afectos, y redes sociales personales e infraestructuras cotidianas (del Cueto y Viotti, 2020). Si para una persona tener encuentros sexuales –con una pareja no conviviente o de forma aleatoria y ocasional– era parte de su construcción subjetiva tan solo unas semanas atrás, en un escenario de sexualización cultural, liberación sexual ampliada, homologación de la salud con la actividad sexual y del placer sexual como un derecho (Giami, 2015), resulta claro que la violación de la directiva oficial en este tema respondió al peso que tienen otras normatividades en la vida íntima.

La consigna "Quedate en casa" trazó una línea divisoria entre quienes vivían en pareja y quienes no lo hacían ya que durante muchos meses los encuentros con quienes no se convivía estuvieron prohibidos. Los datos estadísticos nos dicen que la "cuarentena" se instaló en un escenario con un importante número de personas adultas viviendo solas.⁷ Personas en pareja sin convivencia advirtieron que la contracara de la independencia puede ser la soledad. Personas sin pareja estable que transitaban una

⁷ De acuerdo a la Encuesta Nacional sobre la Estructura Social (ENES), confeccionada en el marco del Programa de Investigación sobre la Sociedad Argentina Contemporánea (Pisac), cuyo trabajo de campo se realizó mayoritariamente durante el segundo semestre de 2014 y el primer semestre de 2015, en el país las familias "tipo" –donde una pareja vive con hijos, de esa relación u otra– representan el 35,3% de los hogares, los hogares unipersonales el 17,6% y los monoparentales el 11%, la mayoría de estos últimos está a cargo de mujeres (84%). En la Ciudad de Buenos Aires los hogares unipersonales ascienden al 30% (Binstock, 2018).



creciente liberalización de las costumbres sexuales que comprende mayor disposición al sexo ocasional, han visto obstaculizadas las posibilidades de cualquier encuentro. Como sostienen Beck y Beck-Gernsheim (2001), los procesos de individuación que trajo la Modernidad impulsaron el conflicto entre la aspiración de libertad, de emancipación y de resguardo familiar. Una pareja estable es prisión y a la vez instancia de protección que hace del amor un fundamentalismo moderno, una religión cívica, que en los términos de Bauman (2015) se ha vuelto esquivo y desarraigado. Durante gran parte de 2020 desde el gobierno, los medios de comunicación y las redes sociales se analizaron las consecuencias del distanciamiento social en la vida sexo-afectiva y las salidas para sobrellevarlo ponderaron positivamente el sexting y la masturbación.

Las tres autoras analizadas participaron en distintos medios de comunicación y redes sociales ofreciendo lecturas sobre esta crisis excepcional y Peker publicó por la editorial Planeta el libro *Sexteamor y sexo en la era de las mujeres deseantes*, para dar cuenta de la situación de aislamiento y profundizar –y en alguna medida matizar – algunas interpretaciones ya presentadas en sus otros libros. Alexandra Kohan también publicó en 2020, por Paidós (Grupo Planeta) *Y sin embargo el amor. El elogio de lo incierto*. En ninguna de las autoras he advertido un cambio sustantivo de posiciones por lo que el análisis que propongo aquí no suma fuentes más recientes.

Un nuevo escenario para vivir el amor y el sexo

En la Argentina de los años sesenta los sectores medios urbanos, especialmente los círculos profesionales e intelectuales, protagonizaron una revolución sexual que Cosse (2010) caracterizó como discreta, en tanto la pareja heterosexual permaneció en el horizonte de lo deseable, la sexualidad se mantuvo unida al amor o al cariño, y la homosexualidad, si bien dejó de considerarse una desviación moral, se construyó como un problema psicológico. La virginidad femenina fue disociándose de la respetabilidad de las

mujeres y el sexo entre jóvenes solteros comenzó a verse como grueba de compatibilidad para el matrimonio, expresión de amor y parte del cortejo. A su vez, la difusión de la píldora anticonceptiva ofreció a las mujeres un método propio y efectivo para separar sexo y reproducción, generando debates en el campo político, médico y católico que amplificaron los medios de comunicación (Felitti, 2012). En paralelo, el feminismo ganó presencia pública con sus propuestas de autonomía reproductiva y liberación sexual (Tarducci, Trebisacce y Grammatico, 2019), expresada en los años setenta en una clave revolucionaria y más adelante en un lenguaje de derechos humanos.

Medio siglo después estas tendencias se han consolidado: existen normativas y políticas públicas que garantizan el acceso gratuito a la anticoncepción y a técnicas de reproducción humana asistida que confirman la separación entre sexo y reproducción; es obligatoria la implementación de educación sexual integral en todos los establecimientos educativos del país; la identidad de género autopercebida es reconocida legalmente y las parejas del mismo sexo tienen derecho a contraer matrimonio. El 30 de diciembre del 2020 el congreso nacional aprobó la interrupción legal del embarazo y el 24 de enero de 2021 entró en vigencia la Ley 27.630 que regula el acceso a la interrupción voluntaria y legal del embarazo y a la atención postaborto de todas las personas con capacidad de gestar, y de aplicación obligatoria en todo el país. Estos cambios produjeron una reacción conservadora, liderada por la jerarquía de la Iglesia católica y un importante número de iglesias evangélicas, que asumen la defensa de la heterosexualidad obligatoria, el binarismo sexual, la castidad antes del matrimonio y el sexo con fines reproductivos, y militan activamente contra la ley de educación sexual integral y la legalización del aborto, denunciando los efectos nocivos de lo que han denominado "ideología de género". Sin embargo, esta avanzada de grupos anti derechos sexuales y reproductivos no encuentra siempre correlato en las prácticas sexuales de la población en general e incluso entre quienes se definen como creyentes y/o practicantes (Mallimaci, Giménez Béliveau, Esquivel e Irazábal, 2019).



De acuerdo a datos de 2017 en CABA la tasa global de fecundidad fue inferior a dos hijos por mujer, con diferencias entre las comunas, y una incidencia del nivel educativo de las mujeres en la edad promedio de maternidad: 32.4 años para las madres no primerizas y 29.5 años para las primerizas en el trienio 2015-2017 (Dirección General de Estadística y Censos GCBA, 2019a). La cantidad de matrimonios anuales entre 1990 y 2017 tuvo una caída del 52 %, con un leve repunte que pudo relacionarse con la aprobación del matrimonio igualitario en 2010 aunque éste no revirtió la tendencia en baja (Dirección General de Estadística y Censos GCBA, 2019b)⁶. A su vez, en 2017, según estadísticas del Registro Civil porteño, hubo 41% más de divorcios que el año anterior (Himitian y Pallaro, 2018). Como sostiene Palumbo (2018), el modelo de pareja ha cambiado y la premisa de amor para toda la vida ha perdido predominancia, configurando trayectorias eróticas y afectivas zigzagueantes y heterogéneas que tienen un ideal de mayor equidad. Esta autora ha indagado en los modos en que solos y solas buscan y encuentran pareja participando en clases de baile, catas de vinos y uso de aplicaciones de citas, a las que postula como activadoras de nuevos lazos sociales.

Estas transformaciones traman un continuo con procesos transnacionales y de largo alcance como la revolución sexual de los años sesenta, cuyos legados son tema de reflexión y análisis en la academia, con resultados que se alejan de una idea de sexualidad "liberada" de toda norma social por considerarla imposible (Helma & Giami, 2014; Brito, 2015; Autain et al., 2002; Prearo, 2010). Como afirma Bozon (2002), vivimos el pasaje de una sexualidad construida por controles y disciplinas externas a los individuos a una que reposa sobre disciplinas internas y en ese sentido, más que una liberación se trata de una interiorización de las exigencias sociales. La omnipresencia de lo sexual y su medición en términos de calidad y cantidad están presentes en la vida cotidiana, y como ya señalé en la introducción, el mercado ofrece

⁶ En 1990 se registraron 7.4 matrimonios por cada mil personas, en los años 2013/2016 las tasas se estabilizaron en 3.8 por mil y en 2017 descendieron a 3,4 por mil (Dirección General de Estadística y Censos GCBA, 2019).

herramientas para desarrollar el capital erótico y comprender mejor el nuevo escenario sexo afectivo y su acomodamiento en tiempos de mayor protagonismo feminista. Los textos que analizo en el siguiente apartado dan cuenta de la diversidad de interpretaciones sobre este nuevo escenario de interpretaciones para comprenderlo y actuar en él.

Gestionar el amor y el sexo leyendo

A fines de 1962 Betty Friedan publicó *La mística de la feminidad*, un libro que se ocupó de explicar la insatisfacción, depresión y crisis de identidad que vivían muchas amas de casa de clase media en los Estados Unidos de la segunda posguerra, ese "problema que no tiene nombre". El texto fue considerado el primer libro moderno de autoayuda para mujeres, y demostraba que ese malestar no era algo personal que se curaba con terapia y tranquilizantes sino la respuesta a una situación social. El ocuparse de cuestiones que afectaban solo a un grupo específico de mujeres y un tipo de "malestar" alejado de las experiencias de las mujeres afroamericanas, por dar un ejemplo, hizo de Friedan y de su libro un símbolo del feminismo liberal e individualista, y objeto de muchas críticas, pero no mermó su éxito ni el lugar destacado que detenta en la historia de la Segunda Ola (Coontz, 2011). La importancia de la literatura de autoayuda, que desde los años sesenta reivindica una sexualidad libre como elemento clave en la formación de la identidad, fue confirmada por Illouz (2010) en su estudio sobre la fuerza social de las emociones y de las narrativas terapéuticas en el capitalismo.

En la Argentina, Papalini (2015) analizó un vasto conjunto de libros de autoayuda del mercado local en los años noventa, un período de explosión del género que relacionó con las exigencias del capitalismo sobre la gestión individual y la alta competencia del momento. Esta autora define la autoayuda como un género de la cultura masiva cuyo eje más característico es ofrecer soluciones a problemas personales y de la vida cotidiana. Estos libros borran las marcas ficcionales para generar un proceso de auten-

tificación, remiten al testimonio y a la experiencia personal o la narración biográfica en boca de otros (en la consulta, en charlas cotidianas), utilizan un tono pedagógico, enfatizan las potencialidades del Yo más allá de los condicionantes estructurales —a los que suele ignorarse o subestimarse— y proponen pasos (recetas) para alcanzar el bienestar y la felicidad.

Ninguno de los libros de mi corpus encaja completamente en esta definición y las autoras insisten en desvincularse de este género. Peker dice que su libro es "antiayuda pero es un libro de espejos" (Peker, 2018:37). Para Kohan (2019) la autoayuda presenta una contradicción intrínseca cuando vende un libro o propone a un gurú para encontrar la salida, y promete el éxito a fuerza de voluntad y relatos en primera persona del tipo "yo pude tu podrás". Desde su lectura psicoanalítica no se trata de conocerse a sí mismo sino de desconocerse un poco. Tenenbaum sostiene que su historia personal es un punto de partida, una "bitácora de viaje" y no un manual, y advierte que lo que se escribe sobre estos temas es considerado "autoayuda berrreta antes que crítica social" (Tenenbaum, 2019:23).

Del lado de la oferta está clara la voluntad de diferenciarse de la literatura de autoayuda y la insistencia puesta en ello puede leerse en relación a la explosión editorial de libros de "coyuntura feminista" y a las prácticas del público receptor. En las redes sociales de las autoras, sus lectoras expresan sentimientos de enojo, tristeza, angustia, abatimiento y desconcierto ante el desencuentro sexo afectivo con varones, y confían en que el feminismo —en combinación con el análisis social y el psicoanálisis según el caso— logrará revertir su situación. Dado que las autoras traen elementos de comprensión para este escenario y algunas pautas para manejarse en él, muchas lectoras les manifiestan admiración y gratitud. Por ejemplo, publican en sus redes sociales fotografías con los libros en mano y algún mensaje que los recomienda; comparten en sus redes sociales entrevistas o notas en medios de prensa de las autoras y replican sus tuits e intervenciones en Instagram; recomiendan a otras mujeres los libros con el recurso del etiquetado virtual y les expresan sus acuer-



dos y apoyos –en especial cuando son atacadas desde diversos frentes (por ejemplo, Monseñor Héctor Aguer contra Peker; otras feministas contra Kohan)– con argumentos, emoticones y frases que instan a “estar del lado de (apellido correspondiente) de la vida”; “siempre con ...”; “... es lo que siempre está bien”. El pacto de lectura incluye entonces una publicidad de las producciones, una militancia de sus posiciones y una defensa de las personas.

En su estudio sobre el público lector del escritor brasileño Paulo Coelho, Semán (2004) planteó otra aproximación a la literatura espiritual contemporánea, entendiéndola como posibilidad para el desarrollo de una reflexión y una imaginación que hace posible la inserción activa en tramas sociales de muy diverso tipo. Las diferentes lógicas de apropiación sobre las que insiste Semán son aquí una puerta de entrada al análisis que sigue a continuación en tanto entiendo que la lectura genera comunidades interpretativas y con ellas sensibilidades y éticas, que responde a la propuesta de las autoras y también de las empresas que las editan. Estos libros hablan de un momento histórico y operan sobre las sensibilidades de lectoras que viven en un escenario de transformación a la hora de pensar y vivir el amor y el sexo en las heterosexualidades.

a. La revolución de las mujeres y los otros

En abril de 2018, en el contexto de la Feria del Libro de Buenos Aires, la editorial Galerna lanzó al mercado el tercer libro de Luciana Peker: *Putita golosa. Por un feminismo del goce*.⁹ Desde su

⁹ Peker es reconocida como pionera en el periodismo feminista posterior a la década de 1990. Su primer libro fue *Mujeres ferroviarias, experiencias de vida sobre rieles*, iniciativa de Operadora Ferroviaria de Nuevos Ferrocarriles Argentinos. En 2017 Eduvim publicó *La revolución de las mujeres no era solo una píldora*. En 2019 Paidós, del Grupo Planeta, publicó *La revolución de las hijas*, una frase que acuñó en el contexto del debate parlamentario por la legalización del aborto y que fue retomada en ámbitos políticos y militantes, la industria cultural, charlas cotidianas, hashtags, camisetas, bolsos y tatuajes, reforzando la popularidad de Peker y

título y foto de tapa –la autora en traje de baño, uñas y labios pintados en fucsia, con un sombrero de sol del mismo tono, chupando un helado de crema, con una luz que hace imaginar una escena estival vacacional– el libro invita a disfrutar del placer que traen el sexo y los postres. Monfort (2018), colega de la autora en el suplemento *Las 12* del diario *Página 12*, lo definió como “una celebración del placer por y para una misma”, una “oda a la comida, la fiesta, el chupeteo y las curvas”, “una revancha del deseo”. Producido al calor de los debates feministas del 2018, el libro recupera algunas notas periodísticas ya publicadas sobre la ilegalidad del aborto, los abusos y acosos sexuales, el neomachismo, la potencia feminista, la gordofobia y reflexiones sobre algunos escándalos, denuncias y escraches que involucraron al “mundo de las celebridades” y la industria del espectáculo,¹⁰ pero el tema central son las experiencias de las mujeres heterosexuales ante el amor y el sexo. El escenario sexo afectivo se describe desde una perspectiva que resalta el desencuentro, la inequidad de género, el destrato y la violencia, con argumentos basados en vivencias de la autora, en diálogo con citas bibliográficas y fragmentos de entrevistas a especialistas de la academia y militantes.

Peker se presenta como una mujer atravesada por el desamor y el desamparo (19), que decide hablar de lo que duele para que deje de hacerlo. La idea de la escritura como redención está presente en otros textos producidos al calor de la Marea Verde y es sostenida por una industria editorial que encontró en ellos un rédito económico y la posibilidad de posicionarse del lado de quienes rechazan

su llegada a un público juvenil. Este libro también suscitó críticas en algunos feminismos, en tanto la obra –y su diseño de tapa– refiere más a un grupo específico de chicas jóvenes (estudiantes, clase media, blanca) y solo lateralmente a otras intersecciones. Como indiqué en la introducción, en 2020 Paidós apostó de nuevo a la autora con *Sexteame*...

¹⁰ Siguiendo a Graeme Turner, Justo Von Lurzer entiende que la “celebridad” es una formación cultural que, entre otras funciones sociales, participa del campo de expectativas sobre la vida cotidiana y “procesa transformaciones sociales y demandas de derechos que alcanzan –desde un espacio de identificación y sensibilidad– a las audiencias” (Justo Von Lurzer, 2018: 31–32).



la violencia de género y apoyan la ampliación de derechos para las mujeres.¹¹ En el caso de Peker la escritura como acción emancipadora se reitera en muchos de sus posts de Instagram, en donde describe condiciones precarias de trabajo y amenazas que ponen obstáculos a su tarea, y destaca el impulso y apoyo de otras mujeres, y la motivación que le dan su hijo y en especial, su hija adolescente, inspiradora de varias de sus intervenciones públicas en torno a la "revolución de las hijas" y la legalización del aborto.

El punto de partida de Putita Golosa es afirmar que las mujeres hicieron una revolución –siguiendo la línea de su segundo libro *La revolución de las mujeres no era solo una píldora*–, pero que no hay aún un "hombre nuevo" que la acompañe, varones "dispuestos a escuchar y a ser parte del cambio" (p.14). Ante los desacoples invita a pensar: "no sos vos, son ellos" (136). Una de las cuestiones fundamentales del libro es explicar determinadas manifestaciones de la violencia de género y el "destrato" afectivo –que diferencia del maltrato– que expresa, por ejemplo, un mensaje de celular sin respuesta y la acción de "clavar el visto". Para Peker esto es una muestra "neomachista" de desprecio, un "dardo sobre la autoestima" (13), que responde a la visibilidad de las mujeres deseantes; según la autora "lo que jode es el deseo" (22).

En esta acepción el deseo no tiene relación con el psicoanálisis y su definición de la otredad, ni pone a los varones como seres deseantes

¹¹ Se destacan en este segmento el libro autobiográfico de la actriz Calu Rivero, *Poner título aquí*, publicado por Planeta en 2018, en el que recorre escenas de su vida y describe el acoso sexual que ejerció sobre ella el actor Juan Darthés mientras coprotagonizaban la tira televisiva *Dulce Amor* en 2012. Planeta también editó en 2019 el libro de la actriz Thelma Fardín, *El arte de no callar. Autobiografía entre el silencio y la impunidad*, en el que cuenta la violación que perpetró el mismo actor cuando era menor de edad, enlazado con otros casos de violencia sexual y la colaboración de otros autores/as que suman sus análisis. Peker participa en ambos libros, compartió las presentaciones públicas de los mismos y difundió en redes sociales sus lanzamientos con fotografías y textos que dan cuenta de una relación cercana con ambas actrices. El verbo "samar" asociado al hablar y escribir se retoma en entrevistas que Rivero y Fardín dieron a distintos medios.



y deseados que enfrentarían situaciones similares desde su rol de género. "Menos visto y más chape" es el título de un capítulo del libro y una frase que se estampa en camisetas y bolsas que venden emprendedoras feministas y que sus lectoras compran y usan a modo de estandarte. Para Peker clavar el visto es "una lanza simbólica contra el deseo" (71). El estudio de Boy, Marentes y Palumbo (2018) muestra en cambio que el otro a veces no responde porque no puede (por ejemplo, porque está trabajando), lo que los lleva a decir que no siempre hay una intensidad, ni un deseo de poder en esta práctica. A su vez, ven las resistencias de quien espera, que también puede luego hacer esperar, con intención de venganza o sin ninguna explícita.

Si bien este trabajo es incluido en el libro como referencia, la voz de la autora se sostiene más en reflexiones surgidas de su propia experiencia y de mujeres que comparten las suyas, que en sus conclusiones. De ahí la insistencia en marcar un tipo de indiferencia unilateral, de un varón cisgénero hacia una mujer cisgénero, que viven el amor y el sexo dentro de las heterosexualidades, protagonistas principales del texto, aunque se mencione en algunas líneas a "trans y travas". De hecho, se trata de hablar a "las mujeres a las que todavía (mal que nos pesa) les/nos gustan los varones" (305). Entre el lamento y la confirmación heterosexual, Peker también refiere al hecho de gustar de la comida alta en calorías en un sistema que exige delgadez. La salida a estas encrucijadas la trae un feminismo que en una versión contemporánea combina la autoafirmación identitaria y un trabajo personal sobre la autoestima, con la acción colectiva para cambiarlo todo. Al mismo tiempo, ser feminista implica asumir costos. Tal como escribió en un artículo del medio de prensa Infobae (Peker, 2019a): "¿La venganza a las mujeres deseantes es que sean presas del deseo del otro o que se encuentren con un deseo en paro? ¿La salida a la prepotencia es una impotencia no accidental? ¿La propuesta de formas consentidas y gozosas en una igualdad de derechos y arreglo de deseos implica poner en la penitencia de la soledad y el aislamiento a quienes patearon el tablero?".

En la primera función de la charla pública que compartió con el filósofo, escritor y divulgador Darío Sztajnszrajber, "Deconstruir el amor. La paja + el 'te amo' + el garche", realizado en el Centro

cultural Konex de la Ciudad de Buenos Aires, el 10 de octubre de 2019, los costos en las relaciones sexo afectivas por ser feminista volvieron a ser enunciados. En este evento, que se repitió varias veces en ese espacio, en otros lugares del país y en Uruguay, afirmó: "no tengo tanto sexo y tanto es optimista" y agregó en tono jocoso "pero tengo una resaca de conito de dulce de leche". En esa función observé un público compuesto por parejas heterosexuales, grupos de amigas y algunos varones que, solos o de a pares, se presentaron ante mí como seguidores del filósofo y estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Entre Jacques Derrida, Judith Butler, Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas, por un lado, y Coral Herrera, Señorita Bimbo, Diana Maffia y videos musicales y fragmentos de películas por el otro, ambos disertantes mostraban sus coincidencias y mutua admiración, y a la vez potenciaban sus diferencias para subir la apuesta del encuentro a partir de una discordia programada que siempre tendía a la conciliación. Si Sztajnszrajber valoraba positivamente la masturbación al plantear que más allá de lo auto exploratorio, siempre hay proyección de uno en otro, Peker criticaba el exceso de paja y de porno. Su apuesta era por el sexo con conexión y no el "sexo carilina", en referencia a una marca local de pañuelos de papel que, en este caso, aludía a la higiene post eyaculatoria masculina. Una pauta moral valorativa y el ideal de encuentro buscado, ya estaba en Putita Golosa... cuando comparaba las aplicaciones de telefonía móvil de citas con una "góndola de supermercado".

Peker lamentaba que el costo de la mujer independiente fuera estar sola o ser consideradas "incogibles", el "castigo porque avanzamos", mientras Darío proponía salirse de la idea de "un otro consolidado". En una nota para el diario Página 12, Peker (2019b) había planteado que la falta de sexo representaba un castigo, una venganza hacia las mujeres por no ser más pasivas. Allí explicaba:

Y ante la rabia por perder el Monopoly sexual, recrudescen femicidios y violaciones; se despliegan nuevas formas de violencia frente a las mujeres que gozan (el sexo anal, colectivo o sin preservativo sin consentimiento) cuando ellas



no quieren (porque sí les gusta tener sexo el machismo rebusca formas de odio para los cuerpos gozosos en donde la crueldad de vuelta el deseo por el dolor) y, a la vez (sin que nunca la violencia sea equivalente a otras formas graduales y distintas de venganza) se clava el visto o se viraliza el escarnio de las deseantes para que también entiendan la lección: o el sexo será a la fuerza o a la fuerza van a tener que abstenerse del sexo.

En este texto, nuevamente las "mujeres deseantes", corridas de su lugar pasivo y silencioso—de las que vuelve a hablar en el libro escrito y publicado durante la pandemia de 2020—, eran la clave para explicar las violencias y "destratos", desde el feminicidio a la falta de respuesta a un mensaje de whatsapp. A su vez, la narrativa moral pincelada en otros textos ponía algunas prácticas sexuales bajo la sospecha de no ser deseables para las mujeres, sino concesiones a las exigencias varoniles. Así el deseo de las mujeres y el feminismo del goce recortaba un modelo cercano a las experiencias y expectativas de la autora que, como demuestra su poder de venta y convocatoria, encuentra eco en un número importante de seguidoras.

b. Hacerse cargo

En 2019 la psicoanalista Alexandra Kohan publicó en formato digital por la editorial IndieLibros Psicoanálisis: por una erótica contra natura. Sin contar con la maquinaria promocional de Galerna ni Planeta, el texto obtuvo una rápida difusión en medios de prensa y redes sociales, a partir de algunas ideas que causaron polémica y posicionaron a Kohan como "una feminista con una mirada muy particular" (La Nación, 2019) y una "feminista que incomoda" (Escobar, 2019). En este libro ella plantea que la libertad sin dolor es algo ilusorio, lo mismo que pensar al Yo como amo de su voluntad dado que esto implicaría negar el inconsciente. Desde esta posición asume una voz crítica a los discursos feministas que, desde su masificación, construyen una doxa e instalan sentidos normativos y disciplinadores, un "manual de la mujer feminista

empoderada, emancipada, libre y que hace lo que quiere” (25). Para Kohan el feminismo está anclado en las prácticas y no en el “furor declarativo”.¹² La cita recurrente a la Licenciada en Letras María Florencia Angilletta y su pregunta sobre un futuro feminista sirve de apoyo en el libro a su posición crítica sobre un nuevo manual de liberación y empoderamiento construido en su nombre.

Respecto al amor, Kohan no propone una certeza sobre cómo debe ser y rechaza que en las relaciones haya “buenos” y “malos” porque eso sería darle total poder al otro. A su vez, entiende que no se trata de aseverar cómo son todos los hombres sino de aceptar que “si en un lugar no hay igualdad, no hay paridad, es en la cama” (Kohan, 2019:36). De ahí que refiera a “posiciones de sujeto” y no de varones y mujeres, sin desconocer una diferencia en el erotismo en posiciones viriles y femeniles que no siempre tienen relación con la anatomía. Siguiendo este argumento, en una entrevista puso como ejemplo que ellas también clavan el visto y desaparecen (LN, 2019). Preocupada por los nuevos mandatos, refuta la idea de la monogamia como antinatural y que la libertad sexual se encuentra abandonándola, al afirmar que no hay nada natural en la sexualidad. Asimismo, entiende que la conversación no necesariamente resolverá los problemas de comunicación ya que “el lenguaje es opaco” y “el malentendido entre los partners es estructural” (2019).

Su impugnación a consignas y consejos de la cultura terapéutica sobre el amor sigue cuando considera que la frase “Si duele no es amor” asume la forma de un discurso religioso y que el amor implica siempre una falta. También critica la competencia antagónica entre el “amor romántico” y el “amor propio” porque “si

¹² En una entrevista ante la pregunta sobre su identificación con el feminismo respondió: “por el lado del ser me cuesta un poco la definición, pero sí me interesan las reivindicaciones: la legalización del aborto, la equidad en los salarios, el acceso que hasta ahora para las mujeres estaba vedado, cuestiones que llevan a pensar cómo emanciparse de la opresión de la que la mujer es víctima muchas veces. En el libro indago la euforia identitaria, porque todo el mundo se define feminista, pero luego cuando revisás las prácticas no se comprueba, muchas veces” (Rojas, 2019).



algo produce el amor articulado al deseo y el goce es la caída del amor propio, de la mismidad” (Kohan, 2019:34). De ahí su enfrentamiento, plasmado en el libro y viralizado en redes sociales, contra los “entrepreneurs del amor que ponen a funcionar discursos motivacionales”, a los que asocia con discursos de autoabastecimiento y autosuficiencia propios del sujeto neoliberal. Kohan parte de pensar que el deseo no se puede satisfacer, aunque esto no implique que no se pueda procurar una vida más acorde a lo que se quiere en las elecciones de pareja.

En una entrevista en la que opinó sobre la banalización de lo que se entiende por violencia y aseveró que “acostarse con un boludo no es violencia” y criticó que la exigencia de “responsabilidad afectiva” fuera unidireccional, solo de varones para con las mujeres (Escobar, 2019). Esta declaración generó en Twitter una virulenta polémica con más descalificaciones personales que argumentos y hasta la amenaza de quitarle su matrícula profesional, acusándola de defender violadores. Castigo y cancelación –de ella y de la revista que publicó la entrevista (“no la leo más”)– fueron dos formas de intervención reiteradas en las redes sociales. Con otra densidad y sin renunciar al tono polémico (López, 2019), en el medio feminista Latfem, ubicó el hecho de “acostarse con un boludo” en un “sistema colectivo de privilegios e impunidades (...) un sistema de dominación que le atribuye a una parte de la población el descuido, el olvido, el placer de ser sorete sin consecuencias, y a la otra parte le atribuye el amor, el cuidado, la culpa, la responsabilidad y la obligación de conservar los vínculos o de mantenerlos por sobre todo. A uno, la naturalización del descuido, a la otra, la naturalización del maltrato” (2019). En esa nota la autora puso el acento en la necesidad de analizar de modo interdisciplinario los modos de relación sexo-afectivos contemporáneos, separó un mal uso de algunos conceptos con la potencia de los mismos –concediendo a Kohan que existe un desborde de significaciones poco atendido– y reivindicó una “ética del cuidado” como parte de la “responsabilidad afectiva”. Para López debe darse una división de tareas por género: a los varones les toca “deconstruirse” y a las mujeres reflexionar y accionar colectivamente.

En otra respuesta a la entrevista a Kohan, la periodista y escritora Paula Jiménez (2019) entrevistó a una psicóloga y una psicoanalista de la Red de Psicólogxs Feministas, quienes rechazaron la idea de un inconsciente sin género y destacaron, como hizo López, la necesidad de reponer la estructura social heteropatriarcal a la hora de pensar las relaciones sexo afectivas. En esta intervención separaron el dolor de un duelo de aquel que produce la violencia estructural perpetrada contra las mujeres; y reivindicaron consignas como "mi cuerpo es mío" y la necesidad de construir el "amor propio" como operaciones discursivas que vienen a activar deseos y reconocer protagonismo.

La psicoanalista, profesora e investigadora Débora Tajer (2019a) también respondió a Kohan. Su intervención dio cuenta de la genealogía de la articulación entre psicoanálisis y género en la Argentina desde hace más de cuarenta años, en la que se ubicó como una de las referentes y pioneras. Tajer acordaba con Kohan en algunas ideas expresadas en la nota, en torno a la idea de "personas tóxicas" y el desacierto de la "policía afectiva", pero disenta en otras, como la crítica al escrache, desde su experiencia de trabajo de capacitación en la escuela media y la inserción de esta práctica en una trama de relaciones sociales más amplia. En otra parte de su exposición, Tajer abogaba por un cambio en las prácticas, pero aclaraba que "esto no quiere decir suponer que siempre sabemos lo que queremos o que alguien que no es nosotros, lo sabe. Los seres humanos somos complejos y sujetos de conflicto e inconsciente. Pero también podemos ser éticos y es desde ahí, que se convoca a la responsabilidad. No desde una lectura plana de la subjetividad". Tajer también aclaraba que era necesario deconstruir no solo a los varones sino a todas las personas en tanto somos en el patriarcado. Sobre esto se explayó en una Charla Ted en la que promovía el consentimiento como una vía autogestiva, que venía acompañada de la desconstrucción de un modelo de masculinidad que, en términos de relaciones sexo afectivas, no trata del mismo modo a las mujeres ya que no las reconoce como sujetos en paridad (2019b). En el contrapunto entre Kohan y Tajer el discurso psicoanalítico se ponía en un lugar de privilegio.



c. De una historia a la Historia

"Este es un libro sobre el deseo" asevera Sabrina Cantabria, abogada feminista que alcanzó notoriedad como representante legal de Thelma Fardín en el caso contra Darthés, en el prólogo al libro de Tamara Tenenbaum, *El fin del amor. Querer y coger* publicado por Planeta en abril de 2019, y de este modo lo coloca en el escenario del "feminismo del goce" y la época de las "mujeres deseantes" a quienes se refiere Peker. En su obra Tenenbaum asume una posición de enunciación entre lo autobiográfico y el análisis social; dice escribir como mujer universitaria latinoamericana, criada en el barrio porteño de Once, en una comunidad ortodoxa judía moderna, en una familia que quedó a cargo de su madre, quien habilitó una educación laica y experiencias vitales que le permitieron conocer y comparar ese mundo religioso con otros. Sus experiencias sexo afectivas son heterosexuales y por eso su libro evita evocar otras identidades sexuales no cisgénero, ni abrir la reflexión a todos los vínculos sexo afectivos porque entiende que no alcanza con cambiar los pronombres.

El título del libro es provocador al incluir la palabra coger, lo mismo que el de Peker con putita, y también ambiguo ya que podemos pensar que "el fin del amor" es porque este se terminó o que se trata de reflexionar sobre su finalidad en la sociedad contemporánea. En el fragmento del libro publicado en la revista *Anfibio*, el título –"No sos vos, es el mercado del deseo"– también tensiona el contenido desarrollado dado que Tenenbaum recurrentemente escribe sobre la responsabilidad y la decisión. Por ejemplo, la autora cuenta que va al gimnasio y que ha recurrido a tratamientos estéticos, viviendo la tensión de reconocerse feminista y pensarse "desde el escalador del gimnasio". Reconoce que no es fácil renunciar a los privilegios y poco redituable, ya que para cambiar las reglas del juego no alcanza con dejar de jugar de modo individual. En esta línea reconoce que "machistas fuimos (y en alguna medida, todavía somos) todos y todas" (259) y también advierte que los varones no están fuera de las presiones del sistema, aunque detentan más poder.

Si para Peker hubo una revolución de las mujeres a la que los varones no se han sumado, Tenenbaum se coloca en un lugar activo que incluye un ideal revolucionario –“lo que hay que cambiar es el mundo” (67)– mientras ensaya alternativas para seguir viviendo en un sistema en el cual “ser amada por un hombre o, al menos parecerlo, es todavía la medida del estatus social de una mujer” (89). Por eso asegura que:

Se trata de tomar una decisión y hacerse responsable, pero también de conversar, y de construir y destruir de a muchas para desarmar los discursos y las estructuras que nosotras mismas estamos repitiendo y alimentando, esos con las que disciplinamos a otras y a nosotras mismas (91).

La explicación al sostén que hacen las propias mujeres de una estructura que las subordina es material: no haber tenido (ni tener) tiempo ni plata para aprender a hacer otra cosa (139). Aunque esto podría discutirse en cada caso, el desigual acceso a recursos económicos y la sobrecarga en las tareas de cuidado se refrenda en la Historia y la Sociología.

Tenenbaum elige un tono accesible que está de acuerdo con la línea de la editorial que la publicó, pero no renuncia a incluir referencias reconocidas de los estudios de la familia, el amor y la sexualidad y que, en muchos casos, tienen su trabajo de campo en la Argentina. Además, da lugar a lecturas psicoanalíticas que parecen proceder de su propia experiencia. Cerca de Kohan, en su comprensión de la relación entre amor y dolor y la inclusión de los varones en esa ecuación, asegura que: “el riesgo de salir lastimada o lastimado es constitutivo del amor: sin vulnerabilidad, sin la posibilidad real de daño, no hay apertura verdadera hacia otra persona” (160). Este reconocimiento no implica desestimar la angustia de una mujer a quien le clavan el visto, en coincidencia con Peker, esa muestra de indiferencia que expresa el desapego emocional como metáfora de la autonomía masculina. Sin embargo, insiste en la imposibilidad de no exponerse a sufrir porque el sexo está atravesado por el riesgo y la opacidad. A su vez, no evita la incomodidad de reconocerse haciendo “destratos”



cuando ella misma actuó como un varón. Asimismo, la definición de deseo que propone es cercana al marco de comprensión de Kohan, en tanto invita a cuestionar el propio cuando lo que anhelamos no nos está haciendo bien. Eso no implica que las mujeres renuncien a ser sujetos deseantes sino a que estén atentas a que esto constituye una amenaza al sistema y genera costos.

En su interpretación pareciera que no basta decir que “lo que jode es el deseo” para explicar el destrato varonil sino comprender hasta qué punto el amor romántico es parte de una estructura social que trae libertad y la capacidad de elegir, a la vez que sostiene diferencias materiales y subjetivas que ponen a cada persona en distintas posiciones de poder. El derecho al deseo se trama en el ensayo y error, que debería conversarse de modo colectivo, teniendo como horizonte acercarse a la experiencia del otro sin querer identificarla con la propia (311). Si bien hay una condición precaria de la existencia y de los vínculos, afirma que pueden construirse comunidades de afecto que sean sólidas y contenedoras más allá de la pareja (137-138). Amorosidad y cuidado son palabras que se repiten como salida personal y colectiva a un escenario de transformación radical de la soltería. A la hora de pensar los espacios de encuentro, cuestiona la idea de Tinder como mercado de la carne –presente en Peker– porque entiende que justamente allí no hay carne porque las fotos no son cuerpos (200-201) y que no tiene sentido estar a favor o en contra de la tecnología.

En el libro de Tenenbaum tampoco la deconstrucción que se exige casi siempre a los varones podría ser algo perfecto o totalizante, si se sigue la idea filosófica que introduce Derrida y que Sztajnszrajber explicaba de modo pedagógico en el conversatorio del Centro Cultural Konex que compartió con Peker. Para ella, la demanda feminista no debería ser cooptada por la cultura de la punición y el control; no quiere un mundo en donde esté prohibido tener sexo con el jefe o el profesor si es lo que se quiere; cada caso requiere una revisión. No busca reglas ni propone consejos o soluciones, a la vez que evita posiciones tajantes cuando aborda las relaciones sexo afectivas. Su libro es en ese sentido un intento de superar dualismos e imponer consignas.

Conclusiones

Las referencias presentadas en las dos primeras secciones de este capítulo explicitan los cambios que atraviesan las relaciones sexo afectivas entre mujeres y varones cisgénero heterosexuales en las sociedades contemporáneas, atravesadas por lógicas mercantiles y la puesta en valor del capital erótico. La disociación entre amor, sexo, convivencia, reproducción, matrimonio y monogamia, va en paralelo al cuestionamiento al mito del “amor romántico” y la generación de nuevos modelos de relación, no jerárquicos, abusivos y violentos. A la vez, persiste la meta de constituir una pareja, ya sea como modo de atravesar la existencia en medio de las presiones de la economía capitalista o para dar rienda al desarrollo de una subjetividad que se trama en definiciones de realización sexual y amorosa, cada vez más asociadas a discursos de salud y derechos. Y mientras los feminismos recuperan consignas de la Segunda Olla en cuanto a la libertad sexual y el derecho al orgasmo, otras narrativas terapéuticas indican que el placer sexual y el orgasmo son bienes preciados sobre los que resulta necesario educarse, trabajar e invertir.

En la Argentina el discurso social sobre el amor y el sexo se ubica en un escenario de movilización feminista masiva que ha logrado popularizar muchas de sus consignas, integrando activismos históricos y movimientos transnacionales como #MeToo, con hechos más recientes como los logros en el campo de la política sexual y movimientos como Ni Una Menos, el crecimiento de la convocatoria de eventos como los Encuentros Nacionales de Mujeres y la magnitud de la Marea Verde. En 2018, en el marco del debate parlamentario del proyecto presentado por la Campaña Nacional por el Aborto Libre Seguro y Gratuito, otros problemas que atraviesan la vida cotidiana de las mujeres cisgénero en relación a los varones, como la violencia, el acoso y el abuso sexual, junto a otras violencias psicológicas que recorren un arco amplio de situaciones de maltrato y “destrato”, ocuparon un lugar predominante en la opinión pública. Una vez abierta la discusión sobre el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, a la necesidad de contar con métodos y medios seguros y legales para resolver embarazos no intencionales se sumó



la cuestión del consentimiento previo al acto sexual y la pregunta por modos más equitativos de relacionarse sexo afectivamente. El punitivismo como modelo y los escraches y las políticas de cancelación como práctica, ante el desacople de los avances en el terreno de las normativas y las políticas públicas y las vivencias de abuso y violencia sexual de muchas mujeres, fueron ganando presencia en los debates feministas sin lograr aun consensos.

Entre 2018 y 2019 se publicaron varios libros, notas de prensa, entrevistas y se produjeron podcast que plantearon preguntas y propusieron interpretaciones sobre los desencuentros sexo afectivos en las heterosexualidades y avalaron o cuestionaron la premisa del amor disociado del dolor. Los tres libros analizados aquí fueron parte de esta oferta y sus contenidos circularon ampliamente en medios de comunicación, presentaciones públicas, grupos de lectura y redes sociales, y en el caso de Peker, algunas de sus frases devinieron consignas estampadas en camisetas y bolsas. Goce, deseo, dolor y amor se pusieron en relación de diferentes formas en libros que incluían historias personales, investigaciones sociales, lecturas psicoanalíticas y referencias a los feminismos y sus respuestas ante diversos tipos de violencias, abusos y maltratos que los varones cisgénero ejercen sobre las mujeres cisgénero en todos los ámbitos.

Si para Peker la revolución de las mujeres no cuenta con varones que asuman nuevos roles y su respuesta es el rechazo y el castigo a las deseantes, a quienes tildan de “incogibles”, para Kohan la lectura binaria de buenas mujeres y malos varones termina confirmando al otro en un lugar de poder que paraliza en lugar de generar salidas. Según Kohan, la expectativa de querer que el otro actúe como yo deseo, pone en evidencia una escasa tolerancia hacia la diversidad. Mientras Tenembaum apuesta al poder de la conversación, Kohan desconfía del lenguaje que en sí es opaco, aunque ambas están de acuerdo en que amor y dolor son por definición inseparables. De ahí que también coincidan en sospechar de las consignas que simplifican realidades sociales y subjetivas complejas, en lo que acuerda incluso Tajer pese a su posición crítica ante algunas afirmaciones de Kohan.

¿Es posible querer ser deseada y renunciar a la dieta que impone el modelo de belleza hegemónico? Mientras Peker reclama su derecho al goce sexual y al dulce de leche, Tenembaum insiste en el privilegio de plantearse la pregunta y en su derecho a ir al gimnasio y elegir no ser ella en soledad —o con sus amigas— quienes inicien una revolución por la que pagarán, quizás, el precio de la soledad. Desde una mirada de largo plazo apuesta a la conscientización y a reconocer que las mujeres también formamos parte de una estructura "machista" que sostiene al capitalismo neoliberal. Para Kohan la oposición gimnasio y "birrita" con amigas encierra un nuevo mandato que la aleja de un feminismo de consignas que muchas veces no es llevado a la práctica. Contra la ilusión de poder tener la certeza de saber cómo somos y qué queremos, y de eliminar el dolor de la vida cotidiana, Kohan apuesta al cuidado en una clave que aun poniendo el peso en la subjetividad no deja de ser social.

Con sus diferencias, los tres libros se ubican en un contexto de grandes cambios en las relaciones de género y roles de género. Confían en la escritura y lectura como motores para la reflexión y la transformación, recuperando del neoliberalismo que critican unos de sus componentes clave, la libertad de decidir, aun en condiciones estructurales que distribuyen el poder de formas muy desiguales. En ese sentido sus apuestas son revolucionarias y esperanzadoras, y toman algo de la literatura de autoayuda de la que quieren diferenciarse. Por su parte, las lectoras, en su mayoría mujeres cisgénero y heterosexuales, les manifiestan gratitud, apoyo, reconocimiento y las ayudan a promocionar sus libros y actividades usando sus propias redes sociales. Las editoriales descansan en estas estrategias de espontaneidad incentivada y refuerzan un momento en el que los libros de "coyuntura feminista" pueden resultar un buen negocio.

En 2020, durante el distanciamiento social impuesto en distintos países incluida la Argentina, como medida de contención ante la pandemia del COVID 19, las restricciones a los encuentros con personas no convivientes produjeron nuevas valoraciones sobre la pareja estable, en tanto las opciones de "bienestar sexual"



alternativas recomendadas por los gobiernos y los organismos internacionales de salud se limitaron al sexo virtual y la masturbación. Las derivas de esta situación excepcional quedan pendientes como preguntas a futuro. Lo que sí puede ya asegurarse es que la necesidad de interpretaciones sobre lo que sucede en el amor y el sexo, ahora "en tiempos de coronavirus", retroalimenta una oferta editorial que confirma a la escritura como un modo de intervención feminista pujante; a las redes sociales y los medios de comunicación como amplificadores de debates que trascienden los ámbitos académicos y militantes; y a los feminismos en su pluralidad, confluencias y antagonismos.

Bibliografía

- Arduino, Ileana (2018). "Feminismo: los peligros del punitivismo". En: *Los Inrockuptibles*, 27 de marzo <https://medium.com/los-inrockuptibles/feminismo-los-peligros-del-punitivismo-df1e397bf885>
- Autain, Clémentine; Bessin, Marc; Jami, Irène; LÖwy, Ilana; Perriault, Anne-Sophie; Simon, Patrick; Vivoli, Sylvia (2002). "Sexe: sous la révolution, les norms". En: *Mouvements* No 20.
- Arbuet Osuna, Camila (2020), "Esbozos para un feminismo antipunitivista". En: *Las torres de Luca. International Journal of Political Philosophy*, v. 9, Nº 17.
- Bauman, Zygmunt (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth (2001). *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós.

Binstock, Georgina (2018). "Hogares y organización familiar". En: Piovani, Juan Ignacio y Salvia, Agustín (coordinadores). *La Argentina en el siglo XXI. Cómo somos, vivimos y convivimos en una sociedad desigual encuesta nacional sobre la estructura social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Brito, Alejandro (2015). "Incertidumbres sexuales. Entrevista a Jeffrey Weeks". En: *La Jornada* N° 233, 3 de diciembre.

Boy, Martín; Marentes, Maximiliano; Palumbo, Mariana (2016). "Me clavó el visto": cómo las nuevas tecnologías pueden generar control y violencia o potenciar el amor. En: *Astrolabio* N° 17.

Bozon, Michel (2002). "Révolution sexuelle ou individualisation de la sexualité? Entretien réalisé par Patrick Simon". En *Mouvements* N° 20.

Canelo, Paula (2019). *¿Cambiamos?: La batalla cultural por el sentido común de los argentinos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

Coontz, Stephanie (2011). *A Strange Stirring: The Feminine Mystique and American Women at the Dawn of the 1960s*. NY: Basic Books.

Cosse, Isabella (2010). *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cuello, Nicolás y Di Salvo, Lucas Morgan (2020). "El virus de la cancelación". *Anfibia*, <http://revistaanfibia.com/ensayo/virus-la-cancelacion/>

Cuello, Nicolás y Di Salvo, Lucas Morgan comp. (2019). *Críticas sexuales a la razón punitiva. Insumos para seguir imaginando una vida juntos*. Buenos Aires: Ediciones precarias.

De Beauvoir, Simone (1999) [1949]. *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Del Cueto, Carla y Viotti, Nicolás (2020). "Normas y vida cotidiana. Reflexiones desde la cuarentena". En: *Noticias UNGS*, Universidad Nacional de General Sarmiento, 15 de julio.

<https://www.ungs.edu.ar/new/normas-y-vida-cotidiana-reflexiones-desde-la-cuarentena>

Del Mar Ramón, María (2019). *Coger y comer sin culpa. El placer es feminista*. Buenos Aires: Paidós.

Dirección General de Estadística y Censos. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (2019a). "La fecundidad en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Año 2017". https://www.estadisticaciudad.gob.ar/eyc/wp-content/uploads/2019/01/ir_2019_1334.pdf

Dirección General de Estadística y Censos GCBA (2019b). Nupcialidad en La Ciudad de Buenos Aires 1990-2017. Informe de resultados 1335, enero. https://www.estadisticaciudad.gob.ar/eyc/wp-content/uploads/2019/01/ir_2019_1335.pdf

Domínguez Nora (2020). "Acciones colectivas, actos reflexivos. Pensando la marea feminista". En: *El lugar sin límites*, UNTREF, 3.

Escobar, Agustina (2019). "Acostarse con un boludo no es violencia". Entrevista a Alexandra Kohan en: *Panamá*. <http://www.panamarevista.com/acostarse-con-un-boludo-no-es-violencia/>

Esteban, Mari Luz (2011). *Crítica al pensamiento amoroso. Temas contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra.

Faur, Eleonor (2019). "Del escrache a la pedagogía del deseo". En: *Anfibia*. <http://revistaanfibia.com/cronica/del-escrache-la-pedagogia-del-deseo/>

Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficante de sueños.

Felitti, Karina (2012). *La revolución de la píldora. Sexualidades y política en la Argentina de los años sesenta*. Buenos Aires: Edhasa.

Firestone, Sulamith (1973) [1970]. *La dialéctica del sexo*. Barcelona: Kairós.

Fraisse, Geneviève (2012). *Del consentimiento*. En: Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México.

Freijo, María Florencia (2019). *Solas (aun acompañadas)*. Buenos Aires: El Ateneo.

Gagnon, John y Simon, William (1973). *Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality*. Chicago: Aldine.

Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta y limón.

Galarza, Laura (2012, 9 de diciembre), "Seguir viviendo sin tu amor". En: *Radar*, Página 12.

Galliano, Alejandro (2019). "Todas somos neoliberales". En: *Panamá*. <http://www.panamarevista.com/todos-somos-neoliberales/>

García Andrade, Adriana; Gunnarsson, Lenna; Jónasdóttir, Anna G. (2018). *Feminism and the Power of Love. Interdisciplinary Interventions*. London: Routledge.

Giami, Alain (2015). "Sexuality, health and human rights: The invention of sexual rights". En: *Sexologies, European Journal of Sexology and Sexual Health*.



Hakim, Catherine (2012). *Capital erótico. El poder de fascinar a los demás*. Barcelona: Debate.

Hekma, Gert y Giami, Alain (2014). "Sexual Revolutions: An Introduction". En: Hekma G., Giami A. (eds), *Sexual Revolutions. Genders and Sexualities in History*. Londres: Palgrave Macmillan.

Herrera, Coral (2010). *La construcción sociocultural del amor romántico*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Himitian, Evangelina y Pallaro, Bianca (2018). "Récord histórico de divorcios en la ciudad: en un año aumentaron un 41%". En: *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/record-historico-divorcios-ciudad-ano-aumentaron-41-nid2203048>

Hochschild, Arlie R. (1983). *The Managed Heart. The Commercialization of Human Feeling*. Los Ángeles: University of California Press.

Illouz, Eva (2014). *Erotismo de autoayuda. Cincuenta sombras de Grey y el nuevo orden romántico*. Buenos Aires: Katz.

(2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Buenos Aires: Katz.

(2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz.

(2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz.

Jiménez, Paula (2019). "¿Por qué es peligroso un psicoanálisis sin perspectiva de género?". En: *FiloNews*. <https://www.filo.news/genero/Por-que-es-peligroso-un-psicoanalisis-sin-perspectiva-de-genero-20190607-0025.html>

Jónasdóttir, Anna (1993). *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* Madrid: Cátedra.

Justo von Lurzer, Carolina (2017). "Esto le puede servir a alguien. Demandas de derechos en el espectáculo televisivo contemporáneo en Argentina". En: *Estudos em Comunicação*.

Klein, Laura (2005). *Fornicar y matar. El problema del aborto*. Buenos Aires: Planeta.

(2020) (1989), "¿Nos quieren muertas? No hay violación sin consentimiento". En: *Más acá del bien y del mal. Por un feminismo imposible*. Buenos Aires: Red editorial.

Kohan, Alexandra (2019). *Psicoanálisis: por una erótica contra natura*. Buenos Aires: Indielibros.

Lagarde, Marcela (2001). *Claves feministas para la negociación del amor*. Managua: Puntos de Encuentro.

Lamas, Marta (2018). *Acoso, ¿Denuncia legítima o victimización?* México: FCE.

Lopes Louro, Guacira (1999). *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica.

Lopez, Magdalena (2019). "Por una pedagogía del cuidado, el acuerdo y la responsabilidad afectiva". En: *Latfem*. <http://latfem.org/por-una-pedagogia-del-cuidado-el-acuerdo-y-la-responsabilidad-afectiva/>

Mallimaci, Fortunato; Giménez Béliveau, Verónica; Esquivel, Juan Cruz e Irrazábal, Gabriela (2019). *Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina. Informe de Investigación* (25). Buenos Aires: CEIL-CONICET. <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2019/11/ii25-2encuestacreencias.pdf>



Medina Doménech, Rosa María (2012). "Sentir la historia. Propuestas para una agenda de investigación feminista en la historia de las emociones". En: *Arenal*.

Millett, Kate (2010) [1970]. *Política sexual*. Madrid: Cátedra.

Monfort, Flor (2018). "El placer en la boca". En: *Las 12, Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/112249-el-placer-en-la-boca>

Palumbo, Mariana (2018). "Motivaciones y expectativas en las búsquedas de vínculos eróticos y/o afectivos". En: *Revista Cultura y Representaciones Sociales*.

Palumbo, Mariana y Di Napoli, Pablo N. (2019). "#NoEsNo. Gramática de los ciberescachos de las estudiantes secundarias contra la violencia de género (Ciudad Autónoma de Buenos Aires)". En: *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Cs. Sociales*.

Papalini, Vanina (2015). *Garantías de felicidad. Estudio sobre los libros de autoayuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Peker, Luciana (2020). *Sexteame. Amor y sexo en la era de las mujeres deseantes*. Buenos Aires: Paidós.

(2018). *Putita golosa. Por un feminismo del goce*. Buenos Aires: Galerna.

(2019a). "La nueva amenaza machista: Si denuncian abusos o violencia se van a quedar solas". En: *Infobae*. <https://www.infobae.com/sociedad/2019/12/06/la-nueva-amenaza-machista-si-denuncian-abusos-o-violencia-se-van-a-que-dar-solas/>

(2019b). "Las incogibles". En: *Las 12, Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/220797-las-incogibles>

Prearo, Massimo (2010). "Politiques de la libération sexuelle". En: *Genre, sexualité & société*, [En ligne], 3, consulté le 13 décembre 2019.

Revista Ñ (2012). "Eva Illouz. Sufrir por amor ya no es natural". https://www.clarin.com/ideas/eva-illouz-por-que-duele-amor_0_rjlx_upjw7g.html

Rojas, Diego (2019). "Alexandra Kohan: Todo el mundo se define feminista, pero luego cuando revisás las prácticas no se comprueba". En: *Infobae*. <https://www.infobae.com/cultura/2019/07/04/alexandra-kohan-todo-el-mundo-se-define-feminista-pero-luego-cuando-revisas-las-practicas-no-se-comprueba/>

Semán, Pablo (2004). "Escritura, lectura y alquimia. A propósito de los lectores de Paulo Coelho". En: *Apuntes de Investigación* 8, 9.

Señorita Bimbo (2019). *Bimbobotiquín Vol. 1. Consultoría emocional para la desconstrucción romántica*. Buenos Aires: Futurock.

Slimovich, Ana y Saferstein, Ezequiel (2019). "Análisis sobre los modos digitales de difusión de las grandes editoriales en Argentina: libros de "coyuntura política" en las redes sociales". En: *Cuaderno 85. Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*.

Tajer, Débora (2019). "Descubrir la pólvora: les feministes menos pensades". En: *Latfem*. <https://latfem.org/descubrir-la-polvora-les-feministes-menos-pensades/>

Tarducci, Mónica; Trebisacce, Catalina; Grammatico, Karín (2019). *Cuando el feminismo era mala palabra. Algunas experiencias del feminismo porteño*. Buenos Aires: Espacio.

Tenembaum, Tamara (2019). *El fin del amor. Querer y coger*. Buenos Aires: Planeta.

Tenorio, Natalia (2012). "Repensando el amor y la sexualidad: una mirada desde la segunda modernidad". En: *Sociológica*, 76.

Varela, Cecilia y Daich, Deborah (2020). *Los feminismos en la encrucijada del punitivismo*. Buenos Aires: Biblos.

Vasallo, Brigitte (2018). *Pensamiento Monógamo Terror Poliamoroso*. Madrid: Oveja roja.

Viotti, Nicolás (2017). "Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos". En: *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 28.

Podcast

Cano, Vir (2019). "¿Si duele no es amor?". El deseo de pandora, temporada 2, episodio 7. <http://www.revistaanfibia.com/podcast/si-duele-no-es-amor/?fbclid=IwAR1dCc7rfbYvu5rjBt2XGimAc3LrzDAvqe0Xqh5CODSgEMV3HXBpHlBj1p0>

Audiovisual

Conversatorio Psi (2019). ¿Si duele no es amor? 3º Conversatorio sobre la perspectiva de género en psicoanálisis. <https://www.youtube.com/watch?v=2OBwXl6F9vs>

LN (2019). Entrevista a Alexandra Kohan, #La repregunta, La Nación+Vivo. <https://www.youtube.com/watch?v=FClb9O9EXfi>

Tajer, Débora (2019b). "El consentimiento y las nuevas formas del amor", TedxRíodelaPlata. https://www.ted.com/talks/debora_tajer_el_consentimiento_y_las_nuevas_formas_del_amor?language=es



II.
DE AYER Y DE HOY



DOS DEMONIOS Y REVOLUCIÓN SEXUAL EN LOS OCHENTA'

PABLO BEN

1 El siguiente trabajo no hubiera sido posible sin la colaboración de Debora D'Antonio, Joaquín Insusti y Adriana Valobra, quienes leyeron el texto, aportaron comentarios incisivos, me empujaron a complejizar la narrativa, y me sugirieron fuentes que no había considerado. Si bien estoy en deuda con sus contribuciones, cualquier deficiencia es responsabilidad exclusivamente mía. Agradezco también a mi amigo Mario Fraquelli que me ha ayudado a lo largo de los años con su conocimiento infinito sobre Raffaella Carrá.

¿Por qué hablar de revolución sexual en los ochenta?

Los categorías presentes tanto en la cultura popular como en la investigación académica dominan el modo en que representamos la historia reciente de la sexualidad. Me refiero a los términos "revolución sexual" y "destape," asociados a diferentes décadas. La "revolución sexual" puede referir a distintos momentos del pasado o incluso quizá del presente, pero a falta de precisiones evoca los sesenta a nivel global. En contraste, cualquier referencia al "destape" queda anclada cronológica y espacialmente en la transición democrática de los ochenta en algunos países iberoamericanos. Sujetas a variadas definiciones, y su utilidad conceptual a veces cuestionada, el uso de las categorías de "revolución sexual" y "destape" revela ciertos supuestos básicos subyacentes cuyo explicitación permite reenfocar el estudio de la sexualidad en los años ochenta en Argentina. En cuanto a las similitudes: tanto la revolución como el destape aluden a procesos de ruptura radical y repentina. Ruptura porque se asume un corte abrupto con el pasado, repentina porque el cambio histórico se supone acelerado. En cuanto a las diferencias, la categoría de "revolución sexual" pone el acento en los cambios socioculturales, mientras que el "destape" pone a la censura estatal en el centro de la escena, ya sea que se discuta su ausencia, presencia, el grado de censura, sus efectos o la resistencia a la misma.

El concepto mismo de "destape" pierde todo sentido si no es en oposición a la censura, y es por esta razón que estudiar a la sexualidad en tanto "destape" nos lleva inevitablemente a privilegiar un aspecto particular de la esfera política desde un ángulo muy específico. Aun cuando el eje no esté puesto en la censura estatal, analizar las representaciones eróticas que emergen en respuesta a tal censura implica enfatizar su asertividad política. En la trama narrativa que monta el "destape" para los ochenta, el estudio de la sexualidad se aboca a representaciones eróticas que, tal como sugiere la metáfora, explotan cual líquido efervescente sacudido al destapar una botella. En palabras de Natalia Milanesio:

El destape fue, de hecho, una avalancha de imágenes y narrativas sexuales caracterizadas por los nuevos niveles de explicitación visual y discursiva acerca del sexo y el cuerpo, temas que la dictadura había considerado de mal gusto, inmorales, desconcertantes, y, por todas estas razones, peligrosas.²

En tanto avalancha de sexo explícito, el concepto de "destape" marca límites en términos de las fuentes que se seleccionan y de las preguntas que se les hace. En cuanto al tipo de fuentes, quedan excluidas aquellas en las cuales la sexualidad no es explícita, "de mal gusto", "inmoral", "desconcertante" o "peligrosa". Una canción de amor heterosexual de los ochenta que no hubiera sido censurada durante la dictadura o una telenovela, por citar sólo dos ejemplos posibles, quedarían fuera de la mira de quienes interrogan esta década desde el "destape". Queda también por fuera del análisis cualquier otra cuestión que no tenga un carácter erótico manifiesto. Es el caso de los datos demográficos o la información sobre relaciones familiares y de pareja, por citar sólo dos temas clave que sin referir explícitamente a la sexualidad iluminan aspectos fundamentales. Este tipo de información tiende a quedar opacada en la agenda de investigación que instala la categoría "destape" porque no hay imágenes o narrativas sexuales cuyo carácter manifiesto derive de una oposición a la censura. Una vez que se rotula a un período en términos de "destape", lo que cuenta no es el estudio de la totalidad de la sexualidad como esfera de la vida, sino por lo contrario, el campo de estudio se enfoca en la explicitación erótica y el cambio de régimen político a expensas de otras aristas cuya importancia cuesta incluso visualizar.

A su vez, las fuentes son objeto de preguntas también marcadas por la definición misma de "destape". Dado que el eje está pues-

² Traducción propia, el texto original en inglés define destape como "an avalanche of sexual images and narratives characterized by new levels of visual and discursive explicitness about sex and the body, topics the dictatorship had considered tasteless, immoral, mystifying, and, for all these reasons, dangerous." (Milanesio, 2019: 6).



to en una transición de dictadura a democracia cuyos efectos son observables casi de inmediato, las tendencias de mediano plazo quedan también opacadas. El tiempo del "destape" requiere observar un contraste entre democracia y dictadura en el corto plazo. Por lo tanto, como toda categoría el "destape" opera un recorte, iluminando determinadas dimensiones de la realidad social más que otras. Las preguntas que ponen el acento en la demografía, las costumbres cotidianas o la producción cultural de masas tienden a emerger si preguntamos por la revolución sexual. Esto no significa que analizar el "destape" sea un error, se trata de un fenómeno que efectivamente ocurrió y que definió a los ochentas en Argentina. Sin un análisis del "destape" se pierde un aspecto definitorio de la primavera democrática, tal como lo señalan los excelentes trabajos de Milanesio (2019) y Manzano (2019).

Aquellos temas y fuentes que no pueden ser explorados desde la óptica del "destape" son precisamente los que pasan a ser preocupaciones centrales cuando se reorienta la mirada para interrogar a los ochentas en tanto momento de consolidación de la "revolución sexual". Tal como se la utilizó para comprender la década del sesenta, la "revolución sexual" enfoca el análisis desde un ángulo completamente diferente al "destape". Para citar un ejemplo, al analizar la "revolución de la píldora", Karina Felitti (2012) pone el eje en la transformación de las costumbres y la vida familiar. Muchas de las cuestiones que Felitti analiza podrían ser repensadas de otro modo si se recurriera a una categoría como "destape". La falta de un cambio de régimen político de la magnitud que tendría en los ochenta torna inadecuado el uso de "destape" para los sesenta, pero algunos aspectos de la transformación de la sexualidad en esta década también podrían ser conceptualizados en tanto líquido efervescente que estalla. Especialmente, por ejemplo, en relación con las nuevas posibilidades de control reproductivo que la píldora abre para las mujeres. Desde la mirada de Isabella Cosse (2010), que también estudia el período, no habría "destape" en este último sentido porque poniendo el acento en las relaciones de pareja la autora caracteriza a la revolución como "discreta". Sin embargo, la diferencia de interpretación o énfasis entre autoras como Cosse y Felitti no debería ocultar que

ambas intentan responder a una pregunta similar. En ambos casos, el objetivo es dirimir si en los sesenta habían cambiado las relaciones de pareja y la estructura familiar, si se habían modificado las prácticas sexuales y las actitudes frente a la sexualidad, si hubo en ese momento una transformación de las costumbres cotidianas. Se trata de preguntas que parecen fundamentales para los sesenta, pero que la categoría de "destape" puede ocultar para los ochenta. Esto no significa que el análisis de la "revolución sexual" en los ochenta este totalmente excluido como bien lo señala Natalia Milanesio (2019). Consideramos que existe una tensión entre ambas categorías y que explicitar esta tensión es fundamental para repensar los análisis que realizamos respecto de las transformaciones de la sexualidad a lo largo del tiempo.

En este trabajo nos proponemos reorientar la mirada para preguntar sobre los ochenta aquello que usualmente se pretende saber sobre los sesenta. Es decir, preferimos interrogar las transformaciones que tuvieron lugar en esa década en cuanto a la demografía, la estructura familiar, las relaciones de pareja, y las costumbres sexuales. También daremos un lugar central a la política, pero no tanto en términos de pensar un cambio de régimen repentino en el que el advenimiento de la democracia generara una explosión de materiales sexuales explícitos y desafiantes. En cuanto a lo político nos interesa destacar el rol de la "teoría de los dos demonios" como articulador epistemológico que afectó incluso el modo en que se entendía la sexualidad. Por otro lado, un análisis histórico de la sexualidad que enfocado en los ochenta incluya también una mirada de mediano plazo permite concluir que en el momento de la transición a la democracia se consolidan cambios que ya habían comenzado en los sesenta y que incluso habían tenido lugar durante la dictadura (Manzano, 2019; D'Antonio, 2015; D'Antonio y Eidelman, 2019). Es en los ochenta, para mencionar sólo uno de los factores claves, cuando la expectativa del matrimonio de por vida queda herida de muerte. Es también esa década la que experimenta a lo largo de los años no sólo un aumento de las separaciones y divorcios, sino además un cambio de percepción que torna a la ruptura en algo corriente y falta de escándalo, incluso antes de legalizado el divorcio vincular.



Estas transformaciones que se dan en los ochenta ya están presentes en décadas anteriores, aunque con menor intensidad. Desde esta perspectiva no pensamos a los ochenta meramente como un momento rupturista diferenciado marcadamente de décadas pasadas como producto de un cambio de régimen. Los ochenta son presentados en este artículo como los años de la aceleración y consolidación de cambios de mediano plazo iniciados en los sesenta que continuaron y se intensificaron incluso en plena dictadura. En otras palabras, la "revolución sexual" de los sesenta y el "destape" de los ochenta, son dos momentos del mismo proceso de mediano plazo cuya continuidad no puede ser entendida si nos avocamos solamente al estudio del corto plazo. Cuando estudiamos décadas por separado no deberíamos perder de vista que esta unidad de medida temporal no necesariamente refleja el tempo de la transformación histórica. En síntesis, estudiar el mediano plazo desde la categoría de "revolución sexual" saca la transición democrática del centro de la escena y permite observar aquello que la categoría de "destape" obstruye.

Hablar de "revolución sexual" puede parecer inapropiado para referir a los ochenta porque a diferencia del "destape," no fue una categoría nativa del momento. Cuando examinamos cómo se pensaba la transformación de la sexualidad en la transición a la democracia, nos encontramos con que el desafío a la tradición no se presentaba como revolucionario sino como "justo medio" en oposición a dos demonios. Es decir, se asociaba por un lado las perspectivas tradicionales a la dictadura, y por otro lado cualquier connotación ligada a "revolución" quedaba asociada a una perspectiva izquierdista radical que para muchos aparecía también como "perimida". Ernesto Goldar señalaba que la "lucha contra la formalidad y la pacatería se adueña(ba) de los porteños" (Goldar, 1984:109) porque no había timidez "para transgredir las normas que les parecen arbitrarias" (110), pero también aclaraba que esta transgresión no se hacía en los ochenta en nombre de ninguna revolución.

Los cambios que tenían lugar en los ochenta fueron pensados como una especie de "normalidad" en lucha tanto contra el extremo tradicionalista contra el "otro" extremo: la perspectiva re-

volucionaria. La "desobediencia" predominaba en una "embestida contra lo sacramentado" (idem), pero lo hacía argumentando que: 1. la tradición sexual era un extremo a evitar, y que 2. no por evitar el extremo de la tradición había que caer en una actitud revolucionaria. Una de las razones por las cuales cuesta ver a los ochenta en términos de "revolución", es que la década no se representó a sí misma de ese modo. No existe ningún actor social significativo que en los ochenta creyera que estaban ocurriendo cambios revolucionarios, ni en la sexualidad, ni en ningún otro ámbito. De hecho, en los ochenta se consolidan aspectos fundamentales de la revolución sexual al tiempo que tal consolidación es invisibilizada como inocua. No se trata de que en los ochenta no se hayan percibido los cambios que tenían lugar en ese momento, sino que resultó difícil percibir hasta qué punto la década resultaba un punto de inflexión en la transformación del género y la sexualidad. Dado que algunos aspectos de la sexualidad que en décadas anteriores eran percibidos como escandalosos se naturalizan en los ochenta, resultaba por demás difícil entenderlos como revolucionarios.

Definiendo la "revolución sexual" desde la demografía

Dado que la "revolución sexual" no es una categoría nativa de la década, las transformaciones de la sexualidad que ocurrieron en los ochenta y que justifican su uso adquieren mayor relieve si se pone el acento primero en información que refleje cambios estructurales. Es por este motivo que comenzaremos por poner el acento en algunos aspectos de la relación entre género y segunda transición demográfica. Esto no implica dejar de lado el análisis de la producción cultural que existió durante la transición a la democracia, sino enmarcar la interpretación de esa producción en el marco más amplio de transformaciones sociales de mediana duración. De los fenómenos usualmente relacionados a la segunda transición demográfica, destacaremos en particular la relativa igualación de varones y mujeres en el mercado laboral, la paridad de género en la educación superior y las profesiones, el aumento de la separación y las uniones consensuales, el incremento de las edades al casarse y tener el primer hijo, y el mayor

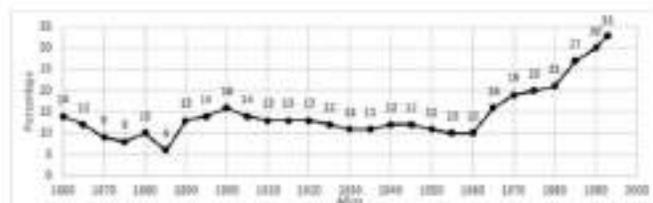


porcentaje de hogares no constituidos por parejas casadas heterosexuales. Los cambios que se operaron en estos ejes ya existían en los sesenta y se profundizaron en los ochenta, pero es en esta última década que la transformación se torna decisiva.

Comencemos por el mercado laboral y la educación universitaria. Si bien la participación femenina en la actividad económica formal comienza a aumentar desde los sesenta, en esa década todavía prevalecía la tendencia de las mujeres a trabajar a temprana edad sólo durante unos años, abandonando luego sus empleos tras casarse o tener el primer hijo. Desde los ochenta, no sólo se consolida el aumento del empleo femenino formal, sino que además este se consolida en todas las franjas etarias independientemente de los ciclos vitales al tiempo que deviene más calificado (Wainerman, 2007: 25-6, 2007:341). Un indicador de la mayor calificación puede verse por ejemplo en la tendencia a la paridad de género en la mayoría de las carreras universitarias durante los ochenta. "En la Universidad de Buenos Aires, la más numerosa del país, las mujeres pasaron de ser un tercio (34%) de la matrícula estudiantil en 1968 a convertirse en la mitad (51%) en 1988" (Wainerman, 2007:341). El nuevo protagonismo femenino fue impulsado además por la crisis económica de una "década perdida" en la que cayó el empleo industrial. Tras la ola de despidos iniciada durante la dictadura, muchas familias invirtieron las indemnizaciones en emprendimientos cuentapropistas. Este cambio en la estructura del empleo en muchos casos tornó el empleo masculino formal en actividades informales, difíciles de contabilizar, y en las que las mujeres tenían mayor injerencia.

El incremento del protagonismo femenino en los ochenta estuvo vinculado a un cambio fundamental en el seno de la familia, consolidando en los ochenta la transición "del modelo de un proveedor varón al de dos proveedores" (Wainerman, 2007:38). Este cambio en los roles de género debilitó la familia tradicional en los ochenta de un modo que es difícil de registrar en las décadas anteriores. Un indicador relevante para pensar esta cuestión, por ejemplo, es el incremento de la proporción de nacimientos extramatrimoniales, como puede observarse en el siguiente cuadro (construido en base a datos de Mazzeo, 1997).

CUADRO 1: Porcentaje de nacimientos extramatrimoniales



Durante un siglo, entre 1860 y 1960, el porcentaje de nacimientos por fuera del matrimonio se mantuvo entre el 10 y 16%, con una tendencia más cercana al 10% desde los años treinta. Sin duda los nacimientos extramatrimoniales comienzan a aumentar en número en los sesenta, pero el crecimiento definitivo de la tendencia se da en las décadas posteriores, y se consolida en los ochenta, la década que comienza con 21% y culmina con 30%. Es entonces la década del ochenta la que presagia lo que será el fenómeno masivo de los nacimientos extramatrimoniales que en el siglo veintiuno devendrán mayoritarios alcanzando casi el 60% de los nacimientos ya en el año 2000 (Binstock, 2010:133).

Los nacimientos extramatrimoniales no eran raros en las clases populares durante todo el siglo XX, pero en los ochenta devinieron comunes también en la clase media urbana. Si bien la relación es compleja, el aumento de los nacimientos extramatrimoniales en los ochenta estuvo vinculado a la creciente importancia de las uniones consensuales. Los ochenta representaron "sin duda un punto de inflexión en el comportamiento familiar" (Cabela et al., 2005:211) que se reflejó especialmente en las actitudes frente al matrimonio. No sólo aumentó el número de uniones consensuales, sino que además estas uniones persistieron en muchos casos aún luego del nacimiento del primer hijo, algo que en las clases bajas no era tan nuevo, pero en las clases medias era raro antes de los ochenta.

No es nuestro objetivo examinar en detalle los cambios estadísticos ligados a la segunda transición demográfica que ya han sido extensamente analizados en numerosos estudios, sino que nos



interesa señalar cómo ciertos indicadores en torno al mercado de trabajo y la estructura familiar y de pareja ponen el análisis del tempo de la "revolución sexual" en perspectiva. Por ejemplo, una lectura de algunos de los textos del "destape" desligada del marco referido antes podría focalizar exclusivamente en el uso de las mujeres como objetos sexuales, al tiempo que los varones heterosexuales aparecerían como los únicos agentes legítimos del deseo sexual, y las identidades LGBT emergerían sólo para ser ridiculizadas. Esta aparente falta de cambio en la esfera de la sexualidad podría corroborarse tras un análisis de revistas tales como *Sex Humor*, *Eroticón*, *Destape*, o *Shock*, que tuvieron tirada masiva durante la transición a la democracia. Cuando uno observa la profusión de artículos mofándose de la homosexualidad masculina y el lesbianismo, o si se presta atención a las representaciones de la mujer en esas revistas, pareciera que lo único que ha cambiado en los ochenta es el acceso a imágenes eróticas para varones heterosexuales que comenzaron a circular más libremente. En este contexto, podría parecer que también en los ochenta la "revolución sexual" fue "discreta" y limitada al movimiento lésbico/gay, la sexología, ciertos contextos de vanguardia como la escena teatral y nocturna en Buenos Aires (en el *Parakultural*, el *Café Einstein*, *Cemento*, *Palladium*, *El Dorado* o *Babilonia*), o circunscriptos a feministas e intelectuales que circulaban por *Gandhi*, el *Centro Cultural Rojas* o *Liberarte*.³ Sin embargo, cuando la producción cultural de los ochenta es analizada en el marco de transformaciones demográficas más amplias, resulta posible pensar el modo en que algunos cambios profundos en el género y la sexualidad se reflejan en la cultura de masas, aún en sus expresiones más comerciales.

La revolución sexual y la "relación pura"

La presencia que los cambios de la sexualidad tuvieron en productos culturales que podrían catalogarse como "menos vanguardistas" queda puesta en relieve de modo más destacado si

³ Ver Garbatzky (2013) para un análisis de estos circuitos culturales.

se recurre al concepto de "relación pura" tal como lo planteó Anthony Giddens (1992). La "relación pura" constituye uno de los síntomas culturales claves que revelan un cambio en la conyugalidad en los ochenta, cambio que resulta fundamental porque inició una transformación de mucho mayor envergadura que más tarde sería condición para transformaciones inimaginables en el siglo XX, como en el caso del matrimonio igualitario. Tal como la define Giddens, la "relación pura" es aquella que se sostiene por el acuerdo de las partes involucradas sin que medie ninguna presión social o cultural externa. Opuesta al ideal matrimonial en el que la unión se presupone de por vida, en la "relación pura" el amor es confluente y debe ser renegociado por las partes a cada momento. Un análisis de la producción cultural masiva en los ochenta revela hasta qué punto se consolidó la "relación pura", no sólo por el aumento significativo de separaciones y divorcios, sino también porque aquellas parejas que permanecían juntas se fundaban cada vez más en el mutuo acuerdo y ya no tanto en la presión de opiniones externas a la pareja. La posibilidad del desencuentro y la consecuente separación fue ampliamente tematizada en los ochenta de un modo que no tenía precedentes. El dúo Pimpinela constituye un ejemplo que resulta especialmente productivo porque es posible tomarlo como contracara del "destape" y el vanguardismo característico de la primavera democrática. Pimpinela refleja una tendencia masiva no sólo despreocupada por explicitar la sexualidad sino hasta incluso interesada en evitar su mención.

Surgido hacia 1981, para 1990 Pimpinela había grabado un total de nueve álbumes con ochenta y un canciones, solo tres de las cuales hablaban de parejas enamoradas, mientras que sesenta y cinco letras estaban exclusivamente dedicadas a tematizar el desencuentro y la ruptura, y nueve hablaban de amores imposibles o irrealizables. La omnipresencia de la separación como temática de las canciones de Pimpinela era sintomática porque la comercialización de este dúo no estaba dirigida a un nicho específico de parejas separadas, sino que era ávidamente escuchada por quienes decidían continuar la unión matrimonial. Esto implica que para quienes escucharan a Pimpinela, permanecer juntos como pareja implicaba una decisión y no un mero resultado de



presiones tradicionales por parte de pares, familiares, vecinos, etc. El consumo cultural de letras sobre la ruptura de relaciones de pareja auguraba una nueva forma de pensar el matrimonio en tanto relación que sólo podía sostenerse si perduraba el acuerdo entre las partes. Es importante enfatizar que el mayor atractivo del dúo no era la calidad musical, su originalidad, o la voz de Paco y Lucía, sino la temática misma de las canciones. En gran medida Pimpinela fue exitoso como dúo porque refería a la separación de un modo que era relevante para quienes no se separaban, pero aun así se sentían atraídos por la posibilidad de pensar su relación de pareja en un contexto en el que la separación adquiría legitimidad y se consolidaba como posibilidad desestigmatizada.

Pimpinela condensaba una serie de características que signaron la trayectoria de la revolución sexual de los ochenta: se trató de una revolución que se presentaba a sí misma como normalizada y ajena a extremos radicales, al punto que las manifestaciones más características de tal revolución son difíciles de percibir como tales. Las relaciones de pareja abiertas y las parejas no heterosexuales eran impensables en las letras de Pimpinela. No se trata meramente de que este tipo de parejas no aparecieran en las letras, sino que el deseo y el afecto mismo estaban representados de modos que cerraban la posibilidad misma de pensar alternativas abiertas u homosexuales. Ni hablar de las identidades transgénero, ya que la capacidad de percibir las e imaginarlas no sólo era ajena a Pimpinela, sino a un arco muchísimo más amplio de productos culturales en los ochenta, incluso de vanguardia.

Las características conservadoras de las letras de Pimpinela tornaban invisible su aspecto más "desafiante", la presentación de la pareja como efímera y necesitada de constante renegociación entre las partes. Este aspecto no es un mero detalle, porque implicaba privilegiar la autodeterminación del individuo por sobre la necesidad de perpetuar una pareja en aras de preservar un mandato tradicional. En las décadas siguientes, esta puesta en relevancia del individuo sería la que eventualmente habilitaría una apertura cultural hacia otras identidades sexuales y genéricas. El matrimonio igualitario y la ley de identidad de género

no hubieran sido posibles en el siglo XXI sin que antes deviniera culturalmente hegemónico el derecho que cada persona tiene a estructurar sus deseos y afectos del modo que más le plazca. En los ochenta, sin embargo, la conclusión lógica de la puesta en relevancia del individuo no había llegado a ese punto.

La "revolución sexual" de los ochenta generó puntos de inflexión con el pasado, hablando con naturalidad de cuestiones que habían sido tabú en las décadas anteriores, pero al mismo tiempo poniendo en escena una actitud de "justo medio" que abjuraba la transformación radical. Hay toda una gama de producciones culturales ampliamente comercializadas que desafiaban a la tradición con contenidos moderados. Algunas de estas producciones que destacaban la autorrealización individual ya estaban presentes en los setenta, como en el caso de la telenovela Rolando Rivas, taxista, en la que la pareja trascendía fronteras de clase y el varón era representado como individuo centrado en su propio esfuerzo. Algunas de estas producciones culturales existieron incluso en los últimos años de la dictadura. De hecho, el Mundial de Fútbol de 1978 jugó un rol central porque llevó a una renovación de la infraestructura mediática con la creación de ATC (Sticotti, 2017) que a su vez impulsaría programas de televisión cuyos contenidos estaban más determinados por la comercialización que por mandatos tradicionales.

En el marco de una alta inversión en la TV pública surgieron telenovelas y producciones de producción local con una masividad inusitada hasta entonces. Si bien estas producciones no tenían por objeto liberar las costumbres, estuvieron afectadas por un nuevo contexto internacional. Renovar la producción cultural aumentando el rating y recuperando la inversión requería trabajar con narrativas e imágenes que fueran exportables (Carboni, 2018; Bourdieu, 2009). En este marco se favorecían contenidos comercializables que en muchos casos jugaban en contra de la promoción de la familia tradicional por parte de la dictadura. Puede observarse este fenómeno, por ejemplo, en telenovelas famosas hacia el año 1980, como en el caso de Rosa de Lejos, Dios se lo pague, o Andrea Celeste. En plena dictadura, Rosa de Lejos valo-



rizaba la autonomía femenina, reivindicaba a las madres solteras migrantes del interior, y aunque con muchas limitaciones, otorgaba un lugar al deseo femenino. Al igual que Pimpinela, esta telenovela presentaba estos aspectos mezclados con contenidos que sin duda eran de corte conservador. La mujer reivindicada era alguien que privilegiaba el amor, ante todo, que nunca cuestionaba las injusticias sociales, y que lograba una autosuperación fundada en un ascenso social ficticio, ocultando la explotación del servicio doméstico.

A pesar de las vetas conservadoras de este tipo de contenidos televisivos, la nueva producción televisiva en los últimos años de la dictadura entraba en coalición con la retórica oficial de familia occidental y cristiana. La tensión entre esta retórica y la producción cultural impulsada por ATC y otros canales puede observarse en los intentos del régimen de limitar la cantidad de telenovelas (Bourdieu, 2009). El impulso comercial frecuentemente prevalecía por sobre el ímpetu de la censura, no sólo en la producción local, sino además porque el bajo precio del dólar durante la dictadura abarataba costos de importación de productos extranjeros también en colisión con la agenda político-sexual de la dictadura. Es por este motivo que no debe caerse en la tentación de pensar que la agenda oficial tal cual existió durante la dictadura resultaba siempre efectiva. De hecho, la iglesia señalaba al régimen que la comercialización de contenidos erosionaba la censura. En octubre de 1981, por ejemplo, el cardenal Raúl Primatesta elevaría una carta al presidente Viola en la que denunciaba como "el destape de permisivismo moral y pornografía [...] invade y corrompe las bases mismas del pudor en las revistas, telenovelas, películas y espectáculos teatrales".⁴

La política monetaria que favorecía la importación no sólo daba lugar a series comerciales estadounidenses, sino también a nuevos productos de países como España en los que la dictadura había acabado y ya asomaba el "destape" (Manzano, 2019). Ya en 1978 los

⁴ "Una carta al presidente", Clarín 19 de octubre de 1981, 17. Citado en Manzano (2019, 140).

militares habían traído a una artista italiana devenida ícono gay y del "destape" español como Raffaella Carrá, que era exhibida hasta el hartazgo en horario familiar mientras danzaba con varones afeeminados vestidos con licra ajustada simulando desnudez y explícitamente acentuando curvas y bultos. Los militares mismos percibían la tensión de sus propias decisiones político-culturales que, de a ratos, parecía anunciar "destape" antes de que la democracia asomara en el horizonte. De hecho, la contradicción era tan patente que en ocasiones censuraban lo mismo que promovían, como ocurrió con Carrá, a quien por ejemplo le hicieron cambiar muchas de sus letras, exigiendo modificaciones que transformaban frases como "para hacer bien el amor hay que venir al sur" en "para enamorarse bien hay que venir al sur". Este velo de censura no podía ocultar la explosión de sexualidad comercializada que terminaba reivindicando el deseo individual. Traer y promover a Carrá en Argentina implicaba usarla para que su presencia desplazara el eje desde el debate político hacia el escándalo erótico, lo cual resulta sintomático porque pone de evidencia que tal jugada tenía prioridad por sobre la defensa canónica de la "familia occidental y cristiana".

Esta paradoja no ocurrió sólo en relación con la artista italiana, sino que se expresó en múltiples ámbitos. En el ámbito de la música tal como recuerda Marcelo Moura, "la Guerra de Malvinas trajo aparejada la decisión del gobierno de prohibir que se difundiera música en inglés, lo que provocó una explosión de música en nuestro idioma que hizo que cientos de miles de personas descubrieran los grupos y solistas argentinos" (2014). Este resurgimiento del rock y pop nacionales pusieron en el centro de la escena a una producción cultural que también era opuesta por el vértice a la política cultural y sexual del régimen militar. Esta tendencia se notaba incluso antes de Malvinas. En 1981 Virus ponía de relieve la erosión del matrimonio tradicional en la canción titulada "Amor o Acuerdo" del álbum *Wadu-Wadu*:

*Después de todo puedo vivir romances
Y conservar mi relación principal
Y así tener un poco de cada cosa
Sin lamentar por no tener algo más.*



La emergencia entre la juventud de la "relación pura" fundada en la experimentación se reflejaba en muchas otras canciones del grupo. "Caliente Café" por ejemplo, también propone una exploración lúdica de la sexualidad. Por otro lado, este ludismo no era el único elemento de la "relación pura" que afloraba en las canciones de Virus, sino que también aparecían cuestionamientos al mandato familiar y la autoridad del padre en canciones como "Tontos de lenta evolución" o "Densa realidad." Cabe insistir que estos contenidos aparecían en plena dictadura e incluso antes de la promoción de la música en español que tuvo lugar antes del conflicto bélico con Inglaterra en el '82. Por otro lado, esta reivindicación de la autodeterminación individual y la experimentación sexual se producía, no en términos de demandar un cambio social radical como había sido típico en los setenta, sino como ataque a los "prejuicios".

Tal actitud auguraba la emergencia de la epistemología de los dos demonios antes de la llegada de la democracia. En este álbum del '81 el ataque a la "pacatería" se combinaba con letras de corte consumista, superficial y hasta moralista en las que se proponía evitar el vicio de fumar ("Soy moderno, no fumo"), comprar televisores a color para no estar angustiado y poder ver a Silvio Soldán ("Super color"), y disfrutar "los momentos de frivolidad" para "calmar un poco la ansiedad" ("A Mil"). Al mismo tiempo se reivindicaba abiertamente "la protesta" ("Sorprendente") y se impugnaba la tradición sexual al preguntar cuándo "será que nos dejarán pronunciarnos", "o nos castrarán como todos estos años" ("Todo este tiempo perdido"). Luego del '82 todas estas tendencias que ya anidan en las canciones del álbum *Wadu-Wadu* (1981) se magnificarían, tanto en Virus como en muchos otros productos culturales de la década. En el caso de los grupos más mainstream de la música nacional dirigida a la juventud, como Virus, lo que prevalecería es una reivindicación de la autonomía individual para constituir una "relación pura", pero en el marco de una epistemología del justo medio que rechazaba tanto la tradición como el extremismo de izquierdas. En otras palabras, la protesta se reivindicaría y la dictadura sería denunciada, pero no en aras de transformar aspectos fundamentales de la sociedad capitalista, sino para "Salir del agujero interior" (1983) y buscar "Superficies de placer" (1987).

Entre 1980 y 1983 los militares impusieron restricciones a este tipo de manifestaciones, pero el intento de limitarlas frecuentemente fallaba (Favoretto y Wilson, 2014). La relativa ineficacia de la censura parecía expresar contradicciones internas del régimen más que prioridades que pudieran dictar una regulación exitosa de la sexualidad. Marcelo Moura (2014) recuerda que era posible puentear la censura: "Habíamos aprendido también el arte de dar nuestra opinión a través de letras con doble sentido, descifrables para todo aquel que supiera correr el telón y descubrir". De hecho, en el caso de bandas como Virus el sentido transgresor de las letras era bastante transparente si se las escuchaba con un mínimo de atención. El desafío a la censura se potenció en la transición a la democracia, ya que la censura no fue desmantelada de inmediato (Manzano, 2019; D'Antonio, 2019). A pesar de su presencia institucional, sin embargo, el poder de la censura se erosionaba frente al impulso comercializador y también porque perdía legitimidad frente a la presencia cada vez más notoria de una epistemología de los dos demonios que socavaba la fuerza simbólica de la tradición.

Es así como con la llegada de la democracia se incrementa la producción de telenovelas y de otros nuevos formatos, especialmente el teleteatro intimista o los programas de entrevistas reflexivas. Estas nuevas producciones ya habían sido exitosas en otros países, como en el caso de Anillos de Oro en España que aterrizará en Argentina en el momento mismo de la transición a la democracia. Programas locales como Situación Límite (1983-1987) o A solas, entre otros, siguen esta tendencia. En el primero se introducía un tono intimista desde el cual la familia y la pareja ya no eran instituciones que respetar sino relaciones a negociar desde la autodeterminación individual. Al igual que en el caso de Pimpinela o Virus, puede verse aquí la consolidación de la "relación pura" en los ochenta, ya que las historias guionaban alternativas viables a la familia y el matrimonio tradicional y de por vida.

La presentación de temáticas "difíciles" y "controvertidas" era parte de la definición misma de este tipo de teleteatros. Cada nuevo episodio se proponía poner en juicio un tema tabú, examinarlo



desde nuevos ángulos, considerar las razones por las cuales se podría optar por alternativas antes pensadas como inmorales. En esta apuesta a desafiar los tabúes subyacía la idea de que en democracia todo debía ser puesto en debate. Todos los temas debían ser repensados, pero no en aras de constituir otro tipo de sociedad, sino en el marco de una discusión seria en la esfera pública, siguiendo canales legales e institucionales, sin poner en jaque el statu quo. No se trataba de cambiar la sociedad, sino de "ir contra la corriente". Entre otros temas, se pretendía cuestionar la violencia de género, los prejuicios sociales, los celos masculinos, los "esquemas" o mandatos sociales, los tabúes y la censura. Este fue el clima que permitió en 1985 la primera entrevista a un varón que reivindicaba abiertamente su homosexualidad como "normal" en la TV pública. Conducida por Guerrero Marthineitz en A solas, la entrevista a Zelmar Acevedo lo presentaba como masculino, un varón como cualquier otro que podía ser vecino, hermano, o compañero de trabajo. Al tiempo que abría una posibilidad impensable antes, la entrevista reproducía las mismas tensiones características del conjunto de la producción cultural del período. Acevedo abjuraba de todo afeminamiento, y renunciaba a "homosexualizar la sociedad" tal como él mismo había planteado en algunos de sus textos (Insausti, 2016).

Al igual que muchos otros productos culturales de los ochenta, estos programas de TV presentaban una mirada irreverente que rompía con la "pacatería" (Goldar, 1984), pero que también se postulaban desde un lugar de rechazo a un vanguardismo cultural que pretendiera una transformación revolucionaria. En gran medida, la "revolución sexual" de los ochenta se auto representó como una posición moderada, como mirada imparcial de clase media educada que concienzudamente se distanciaba de los extremos para instaurarse cual juez objetivo y moderado. En otras palabras, nada más ajeno a la efervescencia que usualmente se atribuye al "destape". No había ruptura decisiva con el pasado que se comprometiera con la experimentación lúdica y revolucionaria. En la producción cultural masiva no reinaba la efervescencia. La seriedad misma de muchas de estas producciones funcionaba conjurando la emergencia de una alternativa radical, fortaleciendo una epistemolo-

gía del justo medio mediante la apelación a la reflexión intimista, educada y mesurada. Dado que este justo medio se construyó en el marco de la teoría de los dos demonios, resulta fundamental un recorrido por la esfera de la política. Este recorrido, sin embargo, no pondrá el eje en una democracia que "destaparía" la sexualidad reprimida, estableciendo un corte con la censura. Por lo contrario, debemos rastrear en la política el modo en que la moderación intentó instituirse en los ochenta como la única epistemología válida.

Revolución sexual y política en los ochenta

Los cambios políticos en la década del ochenta facilitaron las transformaciones en la esfera de la sexualidad que como hemos visto, si bien ya tenían antecedentes, nunca se habían ensayado a escala masiva. En especial tuvo importancia clave la pérdida de legitimidad que sufrió la política radical en los años ochenta en contraste con la vitalidad que había tenido en las décadas anteriores. En los setenta las rebelión obrera y estudiantil, al igual que el ascenso de la guerrilla, habían potenciado una posguerra marcada por la descolonización y la extensión geográfica del comunismo. Los ochenta, por lo contrario, implicaron un gran giro en la dirección opuesta. Se destacaron por la fundación del neoliberalismo con los regímenes de Margaret Thatcher en Gran Bretaña y Ronald Reagan en Estados Unidos. La competencia armamentística lanzada por Reagan puso de relieve las debilidades de una Unión Soviética que con Gorbachov admitía sus aristas más dictatoriales y auguraba su fin. Desde los setenta había quedado en claro que China se encontraba en franca transición al capitalismo. En este marco, las transiciones latinoamericanas a la democracia, la crisis del Apartheid en Sudáfrica, y la caída del comunismo en Europa del Este se anudaron en una consolidación global de la democracia capitalista como único sistema social viable. Los movimientos políticos de base que surgían en los ochenta a lo largo del planeta, y esto se puede ver especialmente en el caso de las organizaciones de derechos humanos, hacían eje en el respeto a la ley y las instituciones, una tendencia que se fortalecería en las décadas siguientes.



Desde su exilio en Brasil Nestor Perlongher caracterizaba la situación hacia 1984 en una carta que envió a Nestor LaTrónico asegurando que "es la hora de la acción cívica (militancia está demodé)" (Perlongher, 2016:61). Se denunciaba la violencia estatal reclamando el cumplimiento de la ley. Reivindicaciones como el fin del mercado o de la propiedad privada, que tanta influencia habían tenido a lo largo de todo el siglo XX, fueron severamente marginadas desde los años '80. No es casual que la década del ochenta cerrara con la influyente categorización de "fin de la historia" según la cual ya no habría conflictos ideológicos porque el liberalismo burgués clásico, con todos sus problemas e insuficiencias, había devenido el único horizonte ideológico posible. La ferocidad con la que ciertos sectores de izquierda cada vez más aislados y sectarizados denunciaron a Francis Fukuyama daba cuenta de la legitimidad que adquirió su proclama sobre el triunfo del liberalismo clásico como única perspectiva viable. Fukuyama ha sido leído como alguien que proponía una nueva lectura teórico-política, pero resulta mucho más productivo pensarlo en tanto síntoma del triunfo ideológico del capitalismo en los '80. Fukuyama fue influyente porque ponía en palabras lo que se hacía patente en todo el planeta. Si bien el uso de Hegel para proyectar la desradicalización de los ochenta más allá de la coyuntura resultaba por demás inadecuada, la caracterización que hizo de la década que se cerraba cuando publicó su famoso texto era por demás precisa, y casi imposible de rebatir empíricamente (Fukuyama, 1989).

En cuanto a la sexualidad, este cambio se expresó con contundencia, en especial en los movimientos sociales. Si en los setenta el feminismo y el movimiento homosexual llegaron a elaborar un documento como "Sexo y Revolución" que recurría a una combinación de psicoanálisis y marxismo para plantear la libertad sexual como instrumento de transformación radical, en los '80 este tipo de aspiraciones revolucionarias desaparecieron. La contrapartida de este documento en los ochenta, no fue una reflexión teórica, sino una demanda por detener la injerencia estatal. Se reclama el fin del Estado policial y la censura no sólo en aras de permitir la sexualidad explícita, sino para revalidar al individuo

como único juez de su propia vida. Es en este sentido que cobra importancia el texto de Fukuyama, porque en los '80 pareciera que sólo hubieran sido viables las reivindicaciones políticas del liberalismo clásico.

Se exigía que el Estado se retirara de todos los ámbitos y que otorgara a cada persona su derecho a decidir por sí misma. Tal impulso puede verse con toda claridad en la demanda más importante que estructuró la política del movimiento lésbico/gay. Me refiero al slogan "El libre ejercicio de la sexualidad es un derecho humano," que la Comunidad Homosexual Argentina (CHA) imprimía en casi todos sus volantes, pintaba con aerosol en los paredones de la ciudad, y exhibía en las pancartas que llevaba a Plaza de Mayo con motivo de cuanta movilización impulsaran las organizaciones de derechos humanos. Vale la pena detenerse brevemente en este slogan porque al observar su carácter innovador y desafiante no deberíamos pasar por alto la similitud con producciones culturales más trilladas, comerciales y hasta conservadoras, como Pimpinela y las telenovelas y teleteatros antes mencionados. El eje del slogan que sostenía la CHA hacía hincapié en la libertad individual, el derecho del individuo a autodeterminar su comportamiento sexual y, por lo tanto, ponía el acento también en una característica constitutiva de la "relación pura". El presupuesto subyacente a proclamar "el libre ejercicio de la sexualidad" en tanto "derecho humano" es aquel que Giddens señala en su definición de la "relación pura": entender a la sexualidad como acuerdo consensual personalísimo entre individuos no sujetos a ninguna presión externa. En este sentido, es fundamental observar que el libre ejercicio de la sexualidad como derecho humano es condición de posibilidad para el cambio en el modelo conyugal (Hiller, 2011) que en el 2010 legitimaría el lema "el mismo amor, los mismos derechos".

Para la CHA en los ochenta ya no se trataba de pensar la revolución desde el ángulo de la sexualidad como en los setenta sino de reclamar el derecho a tener sexo con quien uno/a quisiera al tiempo que tácitamente se aceptaba encuadrarlo dentro



del capitalismo. Tal posición generó profundas divisiones internas dentro del movimiento lésbico/gay, marginalizando a los sectores de izquierdas y radicales que se resignaron a criticar a la CHA desde los márgenes, sólo teniendo lugar en revistas del underground urbano vanguardista como Cerdos y Peces. En la política lésbico/gay más mainstream de los '80 se desvaneció la denuncia de la familia como institución burguesa opresiva, un planteo que había sido central en los '70. Las demandas político-sexuales de los '80 hacían eje en el derecho individual a decidir los propios recorridos abjurando de la tradición, pero también de los extremismos de izquierda.

El underground cultural de los ochenta era jugado en algunos de sus planteos culturales y sexuales, pero el eje de su demanda política no pasaba por exigir un tipo nuevo de sociedad, sino que también ponía el eje en exigirle al Estado que no intervenga. En una entrevista en la que recuerda los '80 Katja Aleman relata la primera oportunidad que tuvo de hablar por televisión y atreverse a decir que lo que ella quería era votar "a un gobierno que destituya el Estado policial" y explica que en los ochenta el underground gradualmente se masificaría porque "había que recuperar la alegría" tras años de una dictadura que había suprimido no sólo la política de izquierdas sino incluso el ludismo y la exploración individual (Lucena y Laboureau: 2016: 68-70). En los '80s fue central esta idea de luchar por alcanzar la alegría, se expresaba en innumerables contextos y aparece condensada en una de las canciones más icónicas de Virus en un año clave de la década ("Hay que salir del agujero interior," de 1983):

*Hay que salir del agujero interior
Largar la piña en otra dirección
No hace falta ser un ser superior
Todo depende de la transpiración
Poner el cuerpo y el bocho en acción
A la vida hay que hacerle el amor
Sin drama con locura y pasión
Jugar con la imaginación
Sin tener que pedir perdón.*

Este ímpetu por alegrarse y ser feliz "sin tener que pedir perdón", debe ser leído en el contexto político de la época. Tras el ocaso del peronismo y las izquierdas anticapitalistas en el marco del "fin de la historia", quedaba en pie una autoexploración individual que erosionaba la tradición y revolucionaba las costumbres sexuales, pero lo hacía en términos de apelar a un común denominador liberal clásico: la prescindencia del Estado y el derecho a la autodeterminación.

Es en este marco que la familia y el matrimonio tradicionales aparecían cada vez más como imposiciones externas que las personas debían rechazar para construir de manera individual sus propias vidas. Así fue como confluyeron la moderación inherente a la epistemología de la "teoría de los dos demonios", y la "revolución sexual" que se expresaba a escala demográfica con la erosión del matrimonio de por vida y el crecimiento de las uniones consensuales. Es en esta confluencia en la que la moderación normalizó a la revolución y hasta cierto punto invisibilizó sus efectos representando su radicalidad, a lo sumo, como "destape": como abundancia de representaciones eróticas que violaban la censura estatal. Claro que esta caracterización de los '80 surge de una contraposición con unas izquierdas más radicalizadas en los '70 cuyo interés en la "revolución sexual" podría ser puesto en cuestión. De hecho, aunque las izquierdas políticas no apostaron a la revolución sexual, los efectos de la radicalización política terminaron asociando política revolucionaria y radicalidad en torno a la sexualidad.

Contraste con los setenta

A diferencia de ciertos sectores del feminismo y del movimiento homosexual que enlazaron libertad sexual con revolución durante los setenta, tal asociación no tuvo la misma presencia en las diferentes corrientes de la izquierda (Andujar et al., 2009; Cosse, 2014; Green, 2012; Mallon, 2003). La izquierda de los '70 en muchos casos no había promovido la libertad sexual, de hecho, en muchos casos era común que percibiera tal demanda



de libertad como superflua, hedonista e incluso contraproducente porque se suponía que hacía eje en el individuo en vez de pensar la transformación colectiva. Aún más, en algunos casos, y en especial en la izquierda nacionalista latinoamericana, se militó en contra de la libertad sexual (Green, 2012; Mallon, 2003). Si en Europa y Estados Unidos hubo movimientos masivos a favor de la legalización del aborto en los setenta, en Argentina había sectores importantes de la izquierda que eran pro-natalistas y concebían como imposición del imperialismo estadounidense cualquier intento de otorgarle a las mujeres control sobre sus propios cuerpos (Felitti, 2012). Este desinterés por la sexualidad e incluso la identificación de la liberación sexual con el imperialismo, no fue sólo un fenómeno latinoamericano. El caso de la Revolución Iraní resulta ilustrativo. A pesar de que el machismo y la homofobia de quienes lideraban el proceso era claramente visible desde el comienzo, desde diferentes sectores de izquierda se desestimaron las críticas al respecto por muchos años (Afary, 2005). En el caso de las guerrillas latinoamericanas, no siempre fueron receptivas a la igualdad de género, ni se preocuparon por la libertad sexual. De hecho, la mayor preocupación que tuvieron las guerrillas fue intentar navegar y controlar las tensiones sexuales que se desataban en su seno (Oberti, 2004; Cosse, 2014).

De conjunto, resulta difícil sostener que las izquierdas en ascenso en los setenta se preocuparon por la libertad sexual. Y, sin embargo, desde afuera estas izquierdas eran percibidas, con razón, como promotoras de la libertad sexual. No se trata tanto de que hubieran tenido una línea política a favor de cambiar la sexualidad, sino de que aún sin proponérselo terminaban subvirtiendo los roles de género y la sexualidad tradicional. El caso de las presas políticas que se fugaron de la cárcel de mujeres en 1971 es claro en este sentido. Sus partidos no tenían una política de liberación sexual o de la mujer. Las mujeres que se fugaron tampoco pretendían realizar una acción en el marco de la política de género o sexual. Sin tenerlo como objetivo, sin embargo, estas mujeres forzaron al servicio penitenciario a repensar el modo en que apresaba a las mujeres. Ya no era posible concebir

a las mujeres como seres dóciles que se someterían a la voluntad de una cárcel manejada por monjas (D'Antonio, 2016).

En este sentido, la mera presencia de las mujeres en la política radical de los setenta tenía más impacto que la ausencia de política de género en las organizaciones de izquierda. Y los escándalos sexuales que tenían lugar en las izquierdas tenían también mayor importancia para su imagen que la despreocupación política por la sexualidad que reinaba en estas organizaciones. Las relaciones sexuales entre mujeres jóvenes universitarias y varones sindicalistas o dirigentes obreros de mediana edad no sólo eran frecuentes, sino que ponían incluso en jaque la seguridad misma de las izquierdas, especialmente en el caso de organizaciones clandestinas (Cosse, 2014). Para quienes no conocieran en detalle las posiciones oficiales de las izquierdas, era difícil no percibirla como grupos a la vanguardia de la transformación sexo/genérica. De hecho, sobre esta asociación de la izquierda con la subversión sexual y de género se montaba la denuncia que la ultraderecha realizaba de Montoneros y otros grupos. Era en este marco que tenía sentido acusar a Montoneros de ser una organización de "putos y faloperos". No importaba si los/as montoneros/as se pensaban a sí mismos en este marco, aun cuando realizaban un intento de deslindarse de posiciones vanguardistas en torno a la sexualidad, la opinión pública los percibía de ese modo.

La asociación de la izquierda con la libertad sexual no era meramente una denuncia de la ultraderecha, se trataba de una percepción extendida, como lo revela el siguiente chiste publicado en Satiricón en abril de 1973:



El chiste admitía que la orgía era una desviación del objetivo político inicial, pero a su vez daba cuenta no sólo de lo frecuente que era el deslizamiento de la radicalización política hacia el ludismo y la aventura sexual, sino también que así era como lo percibía la clase media "respetable" representada en la figura de la señora sentada al borde de la cama. Esa señora no se hubiera enterado nunca de la línea política oficial del ERP, el Partido Comunista, Montoneros, o cualquier otro grupo de izquierda. Sin haber leído ninguno de sus documentos, sin embargo, esa mujer percibía a estas organizaciones como provocadoras de un escándalo sexual que era indisoluble de su programa político (D'Antonio, 2016).

En los ochenta esta asociación del "libertinaje" con la radicalización política perdió todo sentido. El lugar simbólico de la señora pacata que sentada al borde de la cama miraba la orgía de jóvenes marxistas sería reemplazado por el de la mujer que aúlla "como una loba", "hambrienta de tu cuerpo", tal como lo expresaba Valeria Lynch en su canción reivindicatoria del deseo femenino hacia 1985. Quienes en los '80 se salían de los marcos de la sexualidad tradicional no tenían vinculación alguna con

ningún intento de acabar con el capitalismo. No sólo se rompió la asociación histórica entre comunismo y libertinaje, sino que las actividades sexuales de todo tipo quedaron desvinculadas por completo de cualquier organización o proyecto político radical. Reclamar que el "libre ejercicio de la sexualidad" era un "derecho humano" implicaba despolitizar la sexualidad en un sentido clave: ya no se la presentaba como instrumento para la subversión del orden social. Si hasta los '70 había existido un influyente freudomarxismo que asociaba represión sexual con mantenimiento del orden capitalista, en los '80 esta asociación devino ilegible. Ahora la represión de la sexualidad quedaba asociada a la represión política de la dictadura, y la lucha contra ambas formas de represión se presentaba como un elemento que definía a la democracia burguesa.

La libre sexualidad vinculada a la democracia tal como se defendió en los ochenta, al desvincularse de las izquierdas anticapitalistas, podía ser reivindicada transversalmente por cualquier partido político, a excepción de la derecha más recalcitrante. Esta última se negó a aceptar el nuevo lugar que tenía la sexualidad en los '80 y siguió argumentando que la libertad en esa esfera no era más que un artilugio para introducir la subversión. No obstante, esta posición perdió terreno y fue concebida cada vez más como fanática, y como justificación ligada a la dictadura más sangrienta de la historia argentina. A medida que transcurría la década del ochenta, cada vez se volvió más insostenible vincular libertad sexual con subversión política, y esa fue a su vez la condición para que la exploración lúdica de la sexualidad se realizara en sus propios términos, disociada del intento de abolir la propiedad privada.

La legalización del divorcio mostró esta tendencia de manera contundente. Cuando la derecha católica argumentó que el divorcio era subversivo y conducía al colapso social, la opinión pública rechazó abiertamente esa posición. Es que ya desde fines de los años sesenta se había instalado una "cultura divorcista" que forzó a cierta flexibilización legal incluso en momentos de dictadura (Cosse, 2015; Htun, 2003). La legalización del divorcio



en los ochenta fue exitosa precisamente porque abarcaba un consenso transversal que rebalsaba los partidos y las clases sociales y tenía una aceptación masiva que había decantado a lo largo de las décadas. Aun cuando las personas divorciadas podían sufrir todavía en los '80 un cierto grado de estigmatización, las separaciones estaban culturalmente legitimadas al punto de que podían devenir un producto de consumo masivo como en las canciones de Pimpinela. Como decía en los '80 Ernesto Goldar "La inexistencia de una ley de divorcio es un anacronismo conflictivo y humillante" (Goldar, 1984:105). Esta idea del divorcio como una reforma legal que debería haber ocurrido mucho antes aparecía de múltiples modos en los '80, y era incluso la idea implícita que ordenaba los análisis historiográficos sobre el tema (Rodríguez Molas, 1984) y que sigue siendo dominante en análisis más recientes (Giordano, Ramaccioti y Valobra, 2015). Tras legislar el divorcio vincular en 1987, se quebraba el apoyo legal a la idea del matrimonio como institución de por vida y se inaugura la asociación de la democracia con una libertad sexual sin connotaciones radicales. El derecho a estar en pareja con quien uno quisiera, a romper vínculos y a que los nuevos vínculos fueran reconocidos por el Estado, era presentado ahora en sus propios términos, como "relación pura". El consenso en la transición a la democracia sostenía que el divorcio debía ser legalizado porque existía masivamente de hecho. La falta de reconocimiento de las segundas nupcias por parte del Estado no prevenía su existencia, sino que a lo sumo hacía que las parejas se casaran "vía México", tal como proponía la canción de Sueter. En este sentido, exigirle al Estado que no pusiera límites a las decisiones personales se convertía en un elemento más del reclamo por la democracia. Esta defensa de la libertad individual se realizaba en nombre mismo de conjurar otros posibles cambios sociales. Quienes apoyaron la legalización del divorcio fueron insistentes al respecto: negaron que fuera su objetivo cambiar la sociedad aun cuando era innegable que el divorcio no podía dejar las cosas intactas. Aun cuando se entendía que el divorcio vincular erosionaría el poder de la iglesia, se argumentaba explícitamente que atacar a la iglesia no era el objetivo. Se aclaraba también que la nueva ley no se proponía destruir la familia ni subvertir el orden social. Observado en

retrospectiva, esta insistencia en que el divorcio no erosionaba al matrimonio resulta por demás ingenua, especialmente teniendo en cuenta que las uniones consensuales rápidamente pasarían a ser más comunes que casarse por vía legal.

Durante los ochenta las posiciones más tradicionales de defensa del matrimonio de por vida fueron impugnadas en tanto mandato autoritario para inmiscuirse en la vida ajena y regirla desde una religión que no tenía derecho a imponerse como ley. Desde esta defensa de la libertad individual en el marco de la democracia se insistía en que las parejas divorciadas no molestarían a nadie. Dado que lo único que supuestamente estaba en juego era la autodeterminación de las personas involucradas, y no la vida de los demás o la sociedad en general, se argumentaba que el derecho a conformar una nueva unión no podía sino implicar un fortalecimiento de la democracia e incluso del matrimonio mismo. Esta argumentación negaba cualquier influencia que la legalización del divorcio pudiera tener sobre la cultura, la religión, las costumbres y las estructuras familiares. Examinando retrospectivamente la cuestión al inicio de la segunda década del siglo XXI resulta innegable que la legalización del divorcio constituyó un momento crucial en la transformación hacia un nuevo tipo de sociedad. Sería exagerado sostener que el divorcio dio lugar a fenómenos que se consolidaron en el siglo XXI tales como las familias ensambladas, la erosión relativa del catolicismo, la casi desaparición del matrimonio por iglesia, los cambios en los roles de género o la posibilidad del matrimonio igualitario y de la ley de identidad de género. Y si bien estos cambios no fueron "provocados" por la ley de divorcio vincular de los '80, la aprobación de esa ley fue un hito importante en el proceso de transformación política y cultural que daría lugar a estos fenómenos unas décadas más tarde.

Haciendo a un lado el melodrama y el catastrofismo que la derecha católica desplegó en los ochenta, el diagnóstico que esta tendencia política denunciaba en relación al divorcio fue parcialmente cierto. Es decir, cuando esta derecha planteaba que el divorcio provocaría la destrucción de la familia, estaba evidenciando que el cambio legislativo no era meramente un otorga-



miento de libertades individuales, sino que era expresión de una transformación a escala demográfica que estaba cambiando el carácter mismo de las relaciones familiares y de pareja. Sorprendentemente, sin embargo, rara vez se reconoció en los sectores progresistas que el divorcio vincular constituyera un instrumento de transformación de las costumbres y las visiones del mundo.

"Una utopía razonable"

Los ochenta se caracterizaron por el despliegue de transformaciones cuya magnitud y trascendencia fue desestimada incluso por quienes la promovían. Esta autorepresentación de los '80 como momento relativamente inocuo en relación con la sexualidad todavía hoy permea la memoria de aquel período. Esta dificultad que hoy a veces tenemos para dar cuenta de su carácter como década bisagra en la que se operó una transformación profunda de las costumbres y tradiciones en torno al género y la sexualidad se origina en el intento mismo de desdramatizar la sexualidad que caracterizó a la transición democrática. En las transiciones a la democracia, tanto en Argentina como en España y otros países, el proyecto de cambio de la sexualidad se enmarcó en lo que el sexólogo valenciano Josep Vincent Marqués denominó como "una utopía razonable". Desde múltiples sectores surgió un proyecto que apuntaba a "erotizar la vida", "aprender a jugar", "separar el sexo de la procreación, pero también de la machada", "olvidar para siempre las inhibiciones y los records" y fundamentalmente de "desdramatizar los asuntos sexuales sin banalizarlos". Utópico como era en comparación con la sexualidad en las décadas anteriores, este proyecto también era fundamentalmente "razonable" (Milanesio, 2019: 4-5). En otras palabras: se producía aceptando preservar la estructura sociopolítica que las "utopías" presumiblemente "no-razonables" de las décadas anteriores habían desafiado. Al tiempo que se desensamblaba la conexión de lo sexual con la radicalización política se reintegraba la primera al campo de la ampliación de derechos ciudadanos. La posibilidad misma de imaginar la revolución social y política había quedado anulada en los '80, cualquier acusación de la de-

recha al respecto no podía sino concebirse como una paranoia trasnochada. En Argentina, para cuando la derrota de Malvinas forzó a los militares a dejar el poder, Montoneros había sido desactivado, el Partido Comunista y las diferentes tendencias trotskistas se plegaron a la dinámica electoral y democrática, la guerrilla era algo del pasado, mientras tanto en otras regiones del planeta los regímenes del llamado socialismo real estaban en una caída libre que pronto los haría colapsar.

En este marco el anticomunismo antisexual que había tenido un protagonismo importante bajo varios gobiernos militares a escala hemisférica durante la Guerra Fría quedó pedaleando en el aire sin conexión alguna con la realidad. Desde los cincuenta, la derecha había denunciado que la Unión Soviética quería revolucionar las costumbres sexuales para debilitar a la juventud y hacer posible una penetración ideológica que debilitara al capitalismo (Cowan, 2016). Se trataba de una línea de pensamiento que no siempre hacía pie en la opinión pública, pero aun así tenía importantes seguidores entre los militares que controlaron Argentina y varios países de la región durante los '60 y '70. Tras la transición a la democracia, la caída del poder militar erosionó este anticomunismo antisexual. El carácter paranoico de esta ideología saltaba a la vista aún más que en las décadas pasadas y por eso perdió toda legitimidad. Ciertos sectores del Estado, como el aparato de censura, continuaron estando en manos del viejo anticomunismo antisexual durante los '80, pero desvinculados de sus viejos soportes o asociados a grupos cuya influencia caía en picada. En Estados Unidos, a pesar de que los ochenta comenzaron con una administración como la de Reagan que era aliada de la llamada Nueva Derecha, la cultura estadounidense comercial y de masas se distanciaba abiertamente del anticomunismo antisexual (D'Emilio and Freedman, 1998). Tanto en el cine de Hollywood como en la música pop, el arte, y los programas de TV que se vendían al resto del planeta, se tematizaba la libertad individual en términos de autonomía femenina, derechos lésbico/gays, y "relación pura". Se trataba de un cambio importante porque si bien Washington no había sido el creador único del anticomunismo antisexual, le había dado legitimidad en el mar-



co político internacional. En Argentina, luego de Malvinas y la elección de Alfonsín, los militares argentinos sólo podían influir mediante la amenaza de un posible golpe que no tendría apoyo civil o internacional.

La derecha católica, otra pata fundamental del anticomunismo antisexual, también había perdido poder y legitimidad en los ochenta por su asociación con la dictadura. Su vinculación con los militares había erosionado su poder y la secularización creciente había asociado a la cúpula de la iglesia católica con el extremismo de uno de los dos demonios. Sin embargo, la pérdida de poder institucional no fue inmediata. La iglesia católica y la derecha en general continuaron controlando algunos resortes claves del Estado durante los '80. La censura cinematográfica bajo Alfonsín y la persecución policial a los varones homosexuales que no cesaría hasta los años '90, constituyen dos ejemplos notables de control de la sexualidad antidemocráticos ejercidos por un Estado que, paradójicamente, negaba continuidad alguna con la dictadura (Blázquez y Lugones, 2014; Manzano, 2019). Sin embargo, se trataba de formas de control cuyo fin se aproximaba, eran empresas aisladas que habían perdido su vinculación al momento de la Guerra Fría en que se habían originado bajo el apoyo clave de redes locales y coaliciones internacionales.

En Argentina, la asociación de la tradición católica con la última dictadura fue un impulso fundamental para la secularización de las costumbres en los ochenta. Cuando se produjo la transición a la democracia, quienes defendían la familia tradicional eran precisamente aquellos que habían sido partícipes del secuestro y tortura incluso de mujeres embarazadas a las que se le habían robado sus hijos dándolos en adopción a extraños, y en muchos casos a familias de militares. Dado que la dictadura había montado su legitimidad en torno a una retórica "occidental y cristiana" en la que la familia tradicional era central, cuando la evidencia sobre la violencia de Estado entre el 75 y los tempranos ochenta comenzó a ser televisada cotidianamente esta retórica perdió toda legitimidad. De repente, la defensa de la familia tradicional quedaba casi automáticamente adosada al genocidio. De hecho,

este fenómeno marcó una particularidad de Argentina, ya que en otros países como Chile donde la iglesia no quedó asociada tan claramente a la dictadura, la familia y el matrimonio tradicionales no sufrieron el mismo embate en la esfera pública (Gill, 1998). La cultura comercial de masas en Argentina comenzó a erosionar la imagen de la familia, pero desde un proyecto de "utopía razonable" más que desde un programa radical.

Siguiendo el guion de desdramatización razonable de la sexualidad característico de los ochenta, la cinematografía promovió activamente la reversión de los roles de género y la ruptura familiar sin asumir esa promoción como tal. En *La Historia Oficial*, por ejemplo, la protagonista se separaba del marido y se llevaba a su hija del hogar tras descubrir que su hija adoptiva había sido robada durante la dictadura. Se oponían así dos nudos de asociaciones contrapuestas. Por un lado, la autoridad masculina y la continuidad del matrimonio y la familia aparecían asociadas a la violencia estatal. En directa oposición aparecían asociadas la independencia femenina, la ruptura familiar, el divorcio, y la defensa de los derechos humanos. Cierta es que la independencia femenina quedaba en esta película todavía fuertemente asociada a la naturalización del instinto maternal: la protagonista desafiaba la autoridad de su marido y lo abandonaba para proteger a su hija adoptiva. Sin embargo, el compromiso para establecer una democracia aparecía en esta película como inherentemente vinculado a la transformación de las costumbres, especialmente en torno al género y la sexualidad. La película reflejaba además lo que Judith Filtz (1997) ha dado en llamar el parentesco político: la protagonista terminaba emparentada con una madre de Plaza de Mayo con la cual no tenía vínculo biológico alguno. Se trataba de un parentesco por lazos de solidaridad política que en los ochenta había sido tejido entre mujeres, no en el cine, sino a escala masiva en la realidad cotidiana. La prioridad de la comunidad política por sobre los lazos biológicos que es característica de este tipo de parentesco en los '80 sigue los mismos lineamientos que Giddens señala en su análisis de la "relación pura". El eje está puesto en sujetos que deciden construir una relación, no en presiones externas fundadas en una tradición que privilegia el lazo biológico.



En *La Historia Oficial* se asoma la potencia del vínculo entre mujeres que se asociaban siguiendo sus propios impulsos más que los de la tradición, una imagen que se contraponía con la extensión de representaciones en las que la autoridad masculina aparecía como genocida o patética. Al igual que ocurre en otros ámbitos, este tipo de postulados no aparecen sólo con la democracia, sino que ya asomaban en los últimos años del régimen militar, como en el caso de *Plata Dulce* (1982), película en la que el varón dejaba de ser quién traía dinero al hogar para convertirse en el agente de decisiones que terminaban en la ruina. Mientras tanto el sustento material quedaba a cargo de una mujer que se prostituía. La generación más joven, en contraposición, aparecía como depositaria de una esperanza fundada en erosionar la autoridad paterna. Tal como sugiere el título mismo de la película, en términos simbólicos esa autoridad paterna irracional que llevaba a la bancarrota estaba asociada al régimen militar y más específicamente, a su política monetaria.

Cabe notar que en los '80 eran precisamente las películas con más éxito comercial, y no necesariamente el arte vanguardista, las que desnudaban a la familia como institución repugnante hasta el hartazgo. El cuestionamiento al machismo y su asociación a la dictadura no aparecía solo en películas del feminismo como *Camila* que iban dirigidas a una audiencia progresista restringida y altamente educada. Ese tipo de cine de autor/a hecho para una audiencia politizada no era nuevo en los '80. Sin embargo, no habían existido antes de los ochenta comedias populares, para todo público, que fundaran su éxito mismo en la capacidad de dinamitar en sus cimientos cada uno de los detalles que caracterizaba a la familia tradicional. Esperando la Carroza presentaba a la autoridad masculina como ridícula y genocida al tiempo que la fidelidad sexual en el matrimonio era defendida hipócritamente por quienes la violaban. La familia extendida aparecía como una carcasa arcaica, pretenciosa, agobiante y exenta de solidaridad. Todos estos elementos de crítica a las costumbres aparecían anudados en la figura de un cómico varón travestido de mujer y actuando de nona incapaz de registrar que había sido partícipe del abuso de sus hijos por parte del marido. Este tipo

de guion que sólo unos años antes hubiera parecido demasiado radical se presentaba en Esperando la Carroza no como forma de subvertir el orden social, sino como fuente de comicidad para el entretenimiento masivo. Es cierto que había una voluntad crítica en esta película que trascendía el entretenimiento, pero el énfasis estaba en ofrecer un producto comercial de masas.

Aquello que en los sesenta y setenta había habitado el discurso de La Unión Feminista Argentina en los ochenta devino entretenimiento popular con audiencia masiva. El cambio se puede ver con claridad si uno compara este tipo de producciones culturales críticas de la familia en los ochenta con el tipo de crítica social que aparecía en representaciones masivas como Mafalda en las décadas anteriores. En Mafalda se percibía la joven que buscaba un tipo de sociedad diferente pero que no podía concebir un formato de la cotidianeidad ajeno a la familia. Mafalda critica que su madre sea ama de casa, pero vive en un mundo en el que es común que las mujeres no trabajen y no sean profesionales, aun cuando ella sueña con trascender ese mundo. Las familias, tanto la de Mafalda como la de todos/as sus amigos/as, son ejemplares en el sentido más tradicional. Si bien en Mafalda hay crítica social, el eje no está en la crítica a la familia, y aun cuando esta crítica está presente, no aparece como suficiente para romper los marcos tradicionales. Mientras Mafalda critica la desigualdad de género, por ejemplo, su madre continúa realizando tareas domésticas exhaustivas. Los castigos físicos que los padres ejercen sobre Manolito son naturalizados e incluso presentados como cómicos. En contraposición, las representaciones populares más icónicas de la familia en los '80 mostraban una institución oscura y tenebrosa cuyo patetismo podía ser objeto de comedia, pero sólo merecía ridiculización. Y no era sólo el cine, la misma visión de la familia presente en Esperando la Carroza se reproducía en "La familia argentina", una de las letras de Viuda e Hijas del Rock and Roll en 1986:

*Viva la paz de nuestro hogar
Los chicos vienen de estudiar
Y nos sentamos a tomar café, y sonreímos*



*Mientras papá va a trabajar
canto y me pongo a rasquetear
Mis lindas manos ya no pueden más
y no hay más crema.
Llega papá sin saludar
Hay me olvidé de cocinar,
por eso no nos vamos a pelear,
prendé la tele.
Los chicos saben respetar
No tienen vicios ni maldad.
Siempre usan Walkman,
no les puedo hablar...
Jamás me escuchan.
Todos se fueron a acostar
Ah, ah, ah! La tele está por terminar
Ah, ah, ah! Ahora hay tiempo de conversar
Traeme el diario.
Pero igual hay algo primordial
que es defender y amar
nuestra familia argentina
Preservar, la fe y la moral,
rezar y promover,
parejas bien constituidas.*

No es casual que el género de crítica a la familia tradicional fuera la comedia, no sólo porque el humor permitía "desdramatizar sin banalizar" sino también porque permitía convertir en entretenimiento masivo lo que hasta unos años antes sólo se había enunciado en asociación a proyectos políticos radicalizados que buscaban la subversión del orden social. En los '80 las ideas sobre la sexualidad y el género que antes habían sido extremas devenían razonables, eran normalizadas en tanto productos de venta masiva.

Conclusión

En los ochenta tuvieron lugar transformaciones estructurales de la familia y la pareja que reflejan la consolidación de la par-

dad de género en los ámbitos laborales y educativos, y que dan cuenta de un cambio en la ecuación Estado/individuo. Aunque el Estado no pierde presencia, cada vez más se le exige que las leyes se adecuen a las relaciones interpersonales tal como son deseadas por individuos a quienes se da rienda libre. Esta relevancia de la autodeterminación individual se expresa en la emergencia de la "relación pura" tal como la definió Giddens, y constituye uno de los aspectos centrales de la "revolución sexual" en los '80. La importancia de las relaciones de pareja consensuadas, centradas en el deseo individual y ajenas a los mandatos tradicionales, no es nueva en los '80, pero exhibe en esa década un grado de consolidación antes inusitado que se puede corroborar no sólo a través de indicadores demográficos sino también en toda una gama de expresiones culturales. Es este aspecto que domina la transformación de la sexualidad en los '80, aspecto que tiene una impronta aún más importante que el "destape".

Al focalizar en la "relación pura" es posible entender a los '80 en términos de "revolución sexual", y escapar a los enfoques cortoplacistas que ponen todo el eje del análisis en el contraste entre democracia y dictadura. No se trata de negar la importancia de la esfera política para entender la sexualidad en esta década. Por lo contrario, el análisis aquí presentado ha tenido por objeto reorientar la mirada para percibir que la censura frecuentemente era ineficaz durante la dictadura, y que siguió existiendo bajo democracia, aunque cada vez más erosionada. Al mismo tiempo se señala la importancia de la política desde otro ángulo, enfatizando el modo en que se impuso una epistemología del punto medio que excedió la denuncia del terrorismo estatal por parte de las organizaciones de derechos humanos y se instaló como paradigma para pensar la cotidianeidad del género y la sexualidad.

Bibliografía

Afary, Janet (2005). *Foucault and the Iranian Revolution, Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago: University of Chicago Press.

Andujar, Andrea; D'Antonio, Débora; Lozano, Fernanda; Grammatico, Karin; Rosa, María Laura (Comps.). (2009). *De minifaldas, militancias y revoluciones: Exploraciones sobre los 70*. Buenos Aires: Luxemburg.

Blázquez, Gustavo (2017). "El amor de l@s rar@s: cine y homosexualidades durante la década de 1980 en Argentina". En: *Fotocinema, Universidad de Málaga* N° 7.

Blázquez, Gustavo y Lugones, María G. (2014). "Cositas fuera de lugar": miradas oblicuas en y sobre una noche cordobesa de inicios de los 80". En: Barrancos, Dora; Guy, Donna y Valobra, Adriana (Eds.). *Moralidades y comportamientos sexuales: Argentina, 1880-2011*. Buenos Aires: Biblos.

Ben, Pablo (2007). "Plebeian Masculinity and Sexual Comedy in Buenos Aires, 1880-1930,". En: *Journal of the History of Sexuality*, 16 (3).

Ben, Pablo (2009). "Male Sexuality, the Popular Classes, and the State: Buenos Aires, 1880-1955". Tesis Doctoral. University of Chicago.

Ben, Pablo (2014). "Historia global y prostitución porteña: el fenómeno de la prostitución moderna en Buenos Aires, 1880-1930". En: *Revista de Estudios Marítimos y Sociales* N°5/6.

Ben, Pablo (2018). "Global Modernity and Sexual Science: The Case of Male Homosexuality and Female Prostitution, 1880-1950". En: Fuechtner, Veronika; Haynes, Douglas E. y Jones, Ryan M. *A Global History of Sexual Science*. Oakland: University of California Press.

Binstock, Georgina. (2010). "Tendencias sobre la convivencia, matrimonio y maternidad en áreas urbanas de Argentina". En: *Revista Latinoamericana de Población* N° 6.



Bourdieu, María Victoria (2009). *Televisión y telenovela argentina: pasión, heroísmo e identidades colectivas*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Cabella, Wanda; Peri, Andrés y Street María Constanza (2005). Buenos Aires y Montevideo: ¿dos orillas y una transición? La segunda transición demográfica en perspectiva biográfica. En: Torrado, S. (ed.). *Trayectorias nupciales, familias ocultas (Buenos Aires, entresiglos)*. Buenos Aires: Miño y Davila.

Carboni, Ornella (2018). "Evolución histórica de las telenovelas en Argentina". En: *Comunicación y medios* N° 37.

Cosse, Isabella (2010). *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta. Una revolución discreta en Buenos Aires*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cosse, Isabella; Felitti, Karina y Manzano, Valeria (Eds.) (2010). *Los '60 de otra manera. Vida cotidiana, género y sexualidades en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

Cosse, Isabella (2014). "Infidelities: morality, revolution, and sexuality in left-wing guerrilla organizations in 1960s and 1970s Argentina". En: *Journal of the History of Sexuality*, 23 (3).

Cosse, Isabella (2015): "Discusiones, concepciones y valores sobre el divorcio en la Argentina, 1956-1976". En: Giordano, Verónica; Ramacciotti, Karina y Valobra, Adriana (2015). *Contigo ni pan ni cebolla: debates y prácticas sobre el divorcio vincular en Argentina: 1923-1968*. Buenos Aires: Biblos.

Cowan, Benjamin (2016). *Securing Sex: Morality and Repression in the Making of Cold War Brazil*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

D'Antonio, Débora (Comp.) (2015). *Deseo y represión: sexualidad, género y Estado en la historia argentina reciente*. Buenos Aires: Imago Mundi.

D'Antonio, Débora (2016). *La prisión en los años 70: historia, género y política*. Buenos Aires: Biblos.

D'Antonio, Débora (2019). Dossier: Género, sexualidades políticas y políticas sexuales: enlaces regionales y transnacionales (de la Guerra Fría al presente). En: *Mora* N° 25.

D'Antonio, Debora; Eidelman, Ariel (2019). "Cultura, sexualidad y censura estatal en el cine de Argentina y Brazil entre los años 1960 y 1980". En: *Mora* N° 25.

D'Emilio, John; Freedman, Estelle (1998). *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*. Chicago: The University of Chicago Press.

Fabris, Mariano (2012). "El Episcopado Argentino, El 'Destape' y La Amenaza a Los Valores Tradicionales, 1981-1985". En: *Revista Cultura y Religión* Vol. 6.

Favoretto, Mara; Wilson, Timothy (2014). "Los ángeles de Charly: entre el ser nacional ideal del Proceso de Reorganización Nacional y el ser real del rock nacional argentino". En: *Per Musi – Revista de Música* N° 30.

Felitti, Karina (2012). *La revolución de la píldora*. Buenos Aires: Edhasa.

Filc, Judith (1997). *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura, 1976-1983*. Buenos Aires: Biblos.

Fukuyama, Francis (1989). "The End of History?". En: *The National Interest* N° 16.

Gill, Anthony (1998). *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press.



Garbatzky, Irina (2013). *Los ochenta recién vivos: Poesía y performance en el Río de la Plata*. Rosario: Beatriz Viterbo.

Giddens, Anthony (1992). *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*. California: Stanford University Press.

Giordano, Verónica; Ramacciotti, Karina; Valobra, Adriana (Comps.) (2015). *Contigo ni pan ni cebolla: debates y prácticas sobre el divorcio vincular en Argentina: 1923-1968*. Buenos Aires: Biblos.

Goldar, Ernesto (1984). *La clase media en el 83*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Green, James (2012). "Who is the Macho Who Wants to Kill Me?": Male Homosexuality, Revolutionary Masculinity, and the Brazilian Armed Struggle of the 1960s and 1970s". En: *Hispanic American Historical Review* Nº 3.

Hiller, Renata (2011). "Conyugalidad y ciudadanía: disputas en torno a la regulación estatal de las parejas gay lésbicas en la Argentina contemporánea". Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires.

Htun, Mala (2003). *Sex and the State: Abortion, Divorce, and the Family under Latin American Dictatorships and Democracies*. New York: Cambridge University Press.

Insausti, S. J. (2016). "De maricas, travestis y gays: derivas identitarias en Buenos Aires, 1966-1989". Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires.

Lucena, Daniela; Laboureaux, Gisela (2016). *Modo mata moda: Arte, cuerpo y (micro)política en los 80*. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata.

Mallon, Florencia E. (2003). "Barbudos, Warriors, and Rotos: The MIR, Masculinity, and Power in the Chilean Agrarian Reform, 1965-74". En: Gutmann, Matthew. *Changing Men and Masculinities in Latin America*. Durham: Duke University Press.

Manzano, Valeria (2014). *The Age of Youth in Argentina: Culture, Politics, and Sexuality from Perón to Videla*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Manzano, Valeria (2019). "Tiempos de destape: sexo, cultura y política en la Argentina de los ochenta" En: *Mora* Nº 25.

Mazzeo, Victoria (1997). "Diferenciales sociodemográficos de la fecundidad de las madres solteras en la Ciudad de Buenos Aires". En: Otero, Hernán y Velázquez, Guillermo. *Poblaciones Argentinas. Estudios de demografía diferencial*. Tandil: PROPIEP (IEHS-CIG).

Mazziotti, Nora: "Intertextualidades en la telenovela argentina: melodrama y costumbrismo". En: *Comunicación y Sociedad* Nº 13.

Milanesio, Natalia (2019). *Destape: Sex, Democracy, and Freedom in Postdictatorial Argentina*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Moura, Marcelo (2014). *Virus*. Buenos Aires: Planeta.

Oberti, Alejandra (2004-5). "La moral según los revolucionarios". En: *Políticas de la memoria* Nº 5.

Perlongher, Néstor (2016). *Correspondencia* (Palmeiro, Cecilia Ed.), Buenos Aires: Mansalva.

Rodríguez Molas, Ricardo (1984). *Divorcio y familia tradicional*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Sticotti, Joaquín (2017). "De Canal Siete a ATC: dictadura, renovación tecnológica y apuesta por la televisión comercial (1978-1979)". En: *Revista Brasileira de História da Mídia* N° 1.

Verdesio, Gustavo (2017). *No es solo Rock and Roll*. Montevideo: Estuario.

Wainerman, Catalina (Coord.) (2002). "Familia y trabajo: prácticas y representaciones". Buenos Aires: CENEP, Serie Cuadernos del CENEP N° 53.

Wainerman, Catalina (2007). "Mujeres que trabajan. Hechos e ideas". En: Torrado, Susana (Comp.). *Población y bienestar en la Argentina del primero al segundo centenario. Una historia social del siglo XX*, Tomo II. Buenos Aires: Edhasa.



"LE HICIMOS EL QUITE AL TIEMPO"¹
ACCIONES EN TORNO AL VIH EN LAS
YEGUAS DEL APOCALIPSIS
FERNANDA CARVAJAL

¹ El título de este texto retoma una frase de la crónica titulada "Loco Afán" de Pedro Lemebel (Lemebel, 2000:116).

Entre los años 1987 y 1993 las Yeguas del Apocalipsis, el dúo conformado por Pedro Lemebel y Francisco Casas, realizaron una serie de acciones de arte/política que movilizaron el VIH-sida como signo. En un contexto en que el VIH-Sida se convertía en una enfermedad fuera de control en Chile, generando fuertes reacciones homofóbicas que buscaban ordenar los roles y desplazamientos de los cuerpos, las acciones de Las Yeguas del Apocalipsis, propusieron una serie contra-imágenes en torno a la prevención y al duelo, en torno a la inmunidad y la vulnerabilidad de los cuerpos.

El modo en que las Yeguas del Apocalipsis produjeron imágenes y enunciaron un discurso en torno al VIH-sida a fines de los años ochenta en Chile, es llamativamente afín a la lectura política que Néstor Perlongher hizo de la expansión del virus en textos como *El fantasma del sida* (1988) y *La desaparición de la homosexualidad* (1991). No he podido verificar que Lemebel y Casas leyeran los textos de Perlongher en el momento de su publicación, sin embargo, quisiera destacar algunos puntos de contacto, que permiten comprender mejor el accionar de las Yeguas. Perlongher leía la irrupción del sida como un dispositivo de desaparición de la homosexualidad, a través de políticas de higienización y conyugalización, que la depuraban de sus placeres perversos, nómades. Y planteaba la necesidad de "concebir una política sexual diferente, que no desconociese la multiplicidad de los deseos eróticos ni intentase disciplinar pedagógicamente a los perversos y sus gozos. Se trata de ofrecer la mejor información posible, pero afirmando simultáneamente el derecho a disponer del propio cuerpo y de la propia vida" (Perlongher, 1988:98). Hay al menos dos puntos que quisiera recoger de esta breve alusión a Perlongher. Por un lado, la figura de la desaparición, del fantasma, que espectraliza el deseo homosexual, y que fue retomada por las Yeguas del Apocalipsis al generar una gramática estético-política que buscaba producir zonas de contacto entre las víctimas de la dictadura y las víctimas del VIH-sida. Por otro, al igual que Perlongher, Casas y Lemebel desconfiaban de la medicalización de la sexualidad que, como respuesta al pánico sexual y moral, traía consigo la expansión del virus. En efecto las Yeguas del Apocalipsis parodiaron las



retóricas de la prevención y trabajaron –a veces de forma provocativa, escandalosa y directa, otras veces de modo más sutil– con imágenes de contaminación, promiscuidad y riesgo.

1. Porque la revolución sexual hoy reenmarcada al estatus conservador fue eyaculación precoz en estos callejones del tercer mundo y la paranoia sidática echó por tierra los avances de la emancipación homosexual. Ese loco afán por reivindicarse en el movimiento político que nunca fue, quedó atrapado entre las gasas de la precaución y la economía de gestos dedicados a los enfermos.

Pedro Lemebel, 1992

El VIH-sida irrumpió en Chile a mediados de los años ochenta, en un contexto dictatorial en el que no había un activismo lésbico-homosexual o trans públicamente organizado. Las primeras agrupaciones homosexuales y lésbicas que surgieron en este período, como el grupo Integración (1979) y el colectivo lésbico-feminista Ayuquelén (1984) funcionaban como grupos privados o preservaban el anonimato de sus integrantes. En efecto, en Chile no hubo movimientos de liberación homosexual organizados públicamente –como el FLH argentino por ejemplo– ni antes ni durante la dictadura. En 1987, hicieron su irrupción las Yeguas del Apocalipsis, que sin embargo, no han entrado del todo en las categorías del activismo LGTB porque su gesto, se dice, era cultural. Sin embargo Lemebel y Casas, se involucraron a su manera, con los modos de desobedecer, trazar alianzas y disputar espacios que ensayaban grupos homosexuales y lésbicos en un tiempo marcado por la expansión del VIH, la vigencia de leyes que criminalizaban a las desobediencias sexo-genéricas y los amarres autoritarios que sellaron el umbral entre dictadura y postdictadura en Chile.

Aunque durante buena parte del período dictatorial no hubo organizaciones LGTB visibles, que pudieran disputar otras formas de vivir el deseo y el género –cuestión siempre compleja durante los regímenes dictatoriales– si permaneció activa una cultura se-

xual en torno a prácticas homosexuales anónimas en diferentes espacios públicos o semipúblicos. En Santiago los lugares más recurrentes eran los parques, en especial el Parque Forestal y los saunas de las calles Catedral y Matte Pérez o en el barrio Ñuñoa. En 1978 se creó también la discoteca Fausto, la primera disco gay conformada en Chile, iniciando así un pequeño mercado gay nocturno, expuesto a permanente redadas policiales.

Fue en este contexto que se detectaron los primeros contagios de VIH-Sida en Chile a mediados de la década de los ochenta. En 1984 se notificaron cinco casos y cobró estado público la historia de la primera persona que falleció a causa del virus. Ese mismo año, el régimen de Augusto Pinochet modificó el artículo 2 del decreto 362 sobre Enfermedades de Transmisión Sexual, incorporando el síndrome de inmunodeficiencia adquirida. Si bien con este acto, el Ministerio de Salud incorporaba el VIH-Sida como enfermedad en el Sistema de Salud Pública, el decreto exponía a las personas portadoras del virus a ser retenidas por la autoridad sanitaria y policial², dejaba en manos de la justicia a las personas notificadas con VIH³, consideraba la homosexualidad y el trabajo sexual como patologías y prohibía el comercio sexual en prostíbulos⁴. Otro aspecto que no estaba estipulado en el de-

² El decreto señalaba que cuando el Servicio de Salud comprobare la existencia de personas que "se encuentren en períodos transmisibles de una enfermedad de transmisión sexual, y se nieguen a dejarse examinar o tratar, serán obligados a ello, para cuyo efecto el director de Servicio de Salud correspondiente podrá, si es necesario (...), requerir directamente el auxilio de la fuerza pública de la Unidad de Carabineros más cercana". (Donoso y Robles 2015:14)

³ Si bien la acción Antivenérea establecía que el ministerio de salud debía controlar la incidencia de las enfermedades de transmisión sexual (destacando sobre todo la sífilis contagiosa), en su artículo n°6, señalaba que todos los antecedentes y documentos relacionados con la denuncia e investigación de las enfermedades de transmisión sexual, debían ser puestos a disposición de autoridades judiciales que así lo requirieran. (Donoso y Robles 2015:14)

⁴ El decreto señalaba: "Toda persona que, a juicio de Carabineros o del personal competente del Servicio de Salud, ejerza el comercio sexual o actividades relacio-



creto, si no que fue un efecto del mismo, fue el cese de la discreta línea biomédica abierta en algunos establecimientos públicos de salud, para las operaciones de modificación genital de personas transexuales, pues las personas trans eran consideradas una población de riesgo (Carvajal, 2020). De esta manera, las medidas de la dictadura ante la expansión del VIH re-patologizaron y reforzaron las formas de criminalización de la homosexualidad, el travestismo y la transexualidad. Los controles policiales y sanitarios implementados desde el Ministerio de Salud y dirigidos hacia trabajadorxs sexuales y personas lgtb, se sumaron a la aplicación del artículo 373 del código penal que persigue los atentados a la moral y las buenas costumbres, como parte de la política represiva sobre las disidencias sexo-genéricas que el Estado implementó en este período.

La respuesta al VIH-sida en Chile⁵ fue muy distinta a la que se dio, por ejemplo, en el contexto norteamericano. El gobierno de Reagan le dio la espalda al problema de la expansión del virus durante casi una década porque los homosexuales no eran parte de su sector de apoyo electoral, lo que llevó a las organizaciones homosexuales a buscar formas de autoorganización social y de apoyo de parte del sector médico "logrando hacer mucho sin el Estado" (Frasca en Donoso y Robles, 2015:35). En Chile, el contexto dictatorial y la ausencia de agrupaciones homosexuales organizadas públicamente, hicieron que el VIH-sida fuera incorporado rápidamente al sistema de salud desde un fuerte control biopolítico. Sin embargo, fue justamente en respuesta a esa política autoritaria e insuficiente que se conformó la Corporación Chilena Contra el Sida (más tarde Corporación por la Prevención del Sida) en 1987 y el Centro de Educación y Prevención en Salud

nadas con este comercio, será obligatoriamente enviada al establecimiento que corresponda de ese Servicio, para su examen y demás medidas procedentes". Posterior a estos dos Decretos, el año 1985 se aprueba el Decreto Supremo número 11 que incluye al SIDA entre las enfermedades de notificaciones obligatorias.

⁵ Para una contextualización de las políticas en torno al VIH en Chile, ver: Alejandro de la Fuente, "Estrategias de visibilidad del VIH-SIDA en el Chile de la transición", Revista Nomadías (en prensa)

Social y Sida de la ciudad de Concepción en 1989. Estas fueron las primeras agrupaciones integradas o dirigidas por homosexuales, que tuvieron por objetivo cubrir las urgencias que el Estado no estaba atendiendo, es decir, para comenzar a desarrollar una política de prevención. Estas primeras iniciativas se anticiparon a la conformación del Primer Movimiento de Integración y Liberación Homosexual (MOVILH) en julio de 1991. En efecto el MOVILH va a marcar un punto de diferenciación con esas primeras agrupaciones de activismo por el VIH-sida, ya que en sus inicios no quería mezclar sida y política porque consideraba que su conexión con la homosexualidad reforzaba un estigma.

En julio de 1987 un grupo de 12 homosexuales conformaron la Corporación Chilena Contra el Sida, nombrada coloquialmente como La Corpo. Comenzaron por trazar alianzas con algunos médicos y agentes del mundo de la salud para recabar información. Como cuentan Donoso y Robles, los primeros integrantes de la Corpo devinieron, de manera no planificada, monitores de pares y agentes de salud. Comenzaron a difundir preservativos y elaboraron un tríptico con información que comenzaron a repartir en las discotecas de la época como Fausto, Quázar y la Palomera. En julio de 1988, gracias al aporte económico de los cuáqueros, lograron arrendar un local propio. Esta primera etapa de la organización estuvo marcada por la realización diaria de reuniones y talleres, instalaron una línea telefónica para responder consultas sobre sida y sexualidad, organizaron actividades de apoyo a personas viviendo con VIH e impulsaron las primeras discusiones sobre los derechos homosexuales.

Algunos años más tarde, en noviembre de 1989 luego del plebiscito que derrocó, al menos en los hechos, la dictadura de Augusto Pinochet, Christian Rodríguez, estudiante de sociología que volvía del exilio en Francia, con el apoyo de SIDA-DMS de Ginebra, impulsó la creación del Centro de Educación y Prevención en Salud Social y Sida en Concepción. Durante los primeros años de la postdictadura el CEPSS trabajó capacitando monitores para que educaran a la población sobre el plan nacional médico y social de prevención de VIH, promovió campañas de conciencia y com-



promiso, desarrolló investigaciones para detectar problemas sociales en la región y ofreció orientación social y psicológica para portadores y sus grupos familiares, a modo de acompañamiento del proceso de enfermedad. El CEPSS trabajó con homosexuales y lesbianas, trabajadoras sexuales, comunidades mapuche, jóvenes, mujeres, pobladores, sindicatos y sectores dedicados a la salud y la educación (Rodríguez, 1992) y llegó a tener sedes en las ciudades de Valparaíso y Santiago. El CEPSS fue a su vez la organización que convocó el Primer Encuentro de Homosexuales y Lesbianas, que tuvo lugar en la ciudad de Coronel en noviembre de 1991, que podría considerarse el primer evento político del activismo LGTB a nivel nacional. Ahí se reunieron las agrupaciones que comenzaban a conformarse y asistieron entre otras, Las Yeguas del Apocalipsis y MOVILH.

A partir de 1990, ya en postdictadura, las políticas en relación con la homosexualidad y el VIH-Sida estuvieron atravesadas por diferentes posturas. Por un lado, estaban las retóricas laicas que adherían a la modernización democrática neoliberal, en las que el VIH-sida y la homosexualidad comenzaban a ser vistos "como asuntos que una sociedad democrática tendría que asumir" (Donoso y Robles, 2015:35). Por otro lado, se produjo una renovada avanzada moral-conservadora de la Iglesia que en esos años marcó una férrea oposición al uso del preservativo, a la homosexualidad, al divorcio y al aborto. En ese campo de tensiones, el organismo creado por el gobierno demócrata cristiano de Patricio Aylwin, CONASIDA, trabajó con las organizaciones de la sociedad civil que se habían formado en dictadura. Como recuerda Juan Pablo Sutherland, "el movimiento comunitario y homosexual enseñó a CONASIDA y al Estado a trabajar con la población homo y bisexual" (Donoso y Robles, 2015:73). Esta articulación entre las ONGs y CONASIDA, marcarían la política en torno al VIH-sida durante los años noventa.

En este artículo quisiera detenerme en algunas acciones de Las Yeguas del Apocalipsis que, junto con trabajar con el VIH-Sida como signo, nos informan de sus vínculos con el incipiente activismo homosexual local, en concreto con La Corporación Chilena Contra el Sida de Santiago y el Centro de Educación y Prevención

en Salud Social y Sida de la ciudad de Concepción. Planteo que las Yeguas del Apocalipsis, propusieron una vía minoritaria y refractaria de politizar el VIH-Sida, que no calzaba con el binomio prohibición/prevenición que, con distintos énfasis, marcaron los discursos y políticas promovidas tanto desde la oficialidad dictatorial, posdictatorial y eclesial, como por el primer activismo homosexual, que bajo la figura de las ONG, se dedicaban a la prevención y esclarecimiento de la transmisión del virus. Busco notar cómo en esa irrupción refractaria las Yeguas del Apocalipsis pusieron en juego un modo de temporalidad y un modo de concebir la sexualidad que desafiaba al "progresismo médico" (Perlongher, 2008:87) que promovía la práctica de una sexualidad limpia, sin riesgos, desinfectada y transparente.

La historia de las disidencias sexogenéricas, tiende a ser leída desde un esquema temporal lineal, en términos del paso de un tiempo de invisibilidad, sufrimiento e ilegalidad a un tiempo de integración y derechos que prometerían una vida mejor. Así, por ejemplo, como respuesta a una larga historia de marginación, negación y silencio, el naciente MOVILH necesitó rechazar las formas de estigma, dolor e impotencia que quedaban adheridas al imaginario del VIH-sida, para obtener una noción propia de dignidad, independencia y acceso a espacios de poder, que les permitiera encausar su trabajo político hacia la descriminalización de la homosexualidad y la desclandestinización de la vida. Antes que criticar o cuestionar esta posición, una pregunta que me gustaría dejar planteada, dice relación con cuáles son los costos de estas retóricas de la superación. Propongo notar cómo la irrupción refractaria de las acciones de las Yeguas del Apocalipsis, invocaban historias políticas desautorizadas que interrumpieron y ofrecieron puntos de resistencia a ese orden temporal lineal-progresivo. En tiempos de expansión del virus, las Yeguas del Apocalipsis abrieron un espacio de enunciación que proponía un registro de experiencia difractorio, que no buscaba adherirse a imágenes aliviantes de normalidad. Sus acciones plantearon otras formas de entender la relación entre presencia y ausencia, entre tragedia y humor, entre duelo y estigma pero también, entre pasado, presente y futuro.



*2. Fíjate como las regias vienen de vuelta
de su propia condición
después de haberse visto retratadas
en la pose travesti.*

Nelly Richard, La Separata, 1982

En el año 2011, Pedro Lemebel escribió un texto sobre la serie de fotografías producida en 1989 bajo el título *Lo que el sida se llevó*, en las que el fotógrafo Mario Vivado los retrató a él y Francisco Casas con diferentes vestuarios, en diferentes personajes. En ese breve texto, Lemebel recordaba el repertorio de poses que las Yeguas del Apocalipsis armaban y desarmaban con ropa de segunda mano, erotizando una feminidad obsoleta, acechada por el espíritu de la madre: "trapos de mujer antigua recolectada en los mercados persas. Ropas de los años cuarenta, cincuenta, sesenta; trapos tristes heredados del esplendor materno, de una juventud materna, de un duelo materno, de alguna niñez materna (...). Todas las madres en el aura vaporosa de esas fotos parecen actrices de cine" (Lemebel, 2011:9). Lemebel recalca cómo sus poses citaban modelos obsoletos del género femenino, de mujeres de los años 40, 50, 60, que entregaban una imagen de la madre antes de ser madre, una suerte de *juventud envejecida*. Lemebel recordaba como esa serie de fotografías invían esa feminidad antigua un modo de anhelo (la nostalgia), del brillo del duelo, produciendo un montaje entre posiciones de sujeto presentes y aquellas que se consideraban perdidas. El acecho de la muerte, el tuteo como maquillaje, como atractivo perverso, erotizaba un modelo femenino agotado.

Como señala Nelly Richard, en distintas acciones las Yeguas del Apocalipsis no posaban como mujeres, sino que posaban de travestis (Richard, 2018:47). El travestismo prostibular, tal como aparecía en los años ochenta en Chile, era codificado por las yeguas como la cita a la diva hollywoodense desde el barrio popular latinoamericano. La fastuosidad, a falta de vestidos finos y accesorios lujosos, era reemplazada por la pose, montada desde una producción precaria; ahí donde no había collar de perlas, estaba

el gesto de ponerse la mano en el cuello. El lujo se producía a partir del gesto, que generaba “esa aura de distancia, de lejanía y de pérdida también. Una diva no se toca” (Lemebel en Carvajal, 2010). En la serie *Lo que el sida se llevó*⁶, la “flacura proletaria” de las Yeguas del Apocalipsis, “embellecida por el fantasma del sida”, multiplicaba las poses femeninas superponiendo distintas espacialidades e imaginarios. Tal vez una de las más sugerentes, aquella entre el “estudio de aquel fotógrafo que nos prometía fama Monroe cuando apretaba el obturador” (Lemebel, 2011: 9), con el escenario carcelario, penitencial.

La serie de imágenes de *Lo que el sida se llevó*, invocaban así la nostalgia por una sexualidad promiscua y no reproductiva, social y legalmente sancionada, que se extinguía. Las diferentes poses escenificadas por las Yeguas del Apocalipsis pueden ser pensadas como huellas o espectros de una comunidad sexual que se tornaba anacrónica sin haber tocado su momento de actualidad en la superficie social.

Esta política de la pose que quedó plasmada en la serie *Lo que el sida se llevó*, tenía ya un antecedente en otra acción que Pedro Lemebel y Francisco Casas realizaron juntos en diciembre de 1987, casi un año antes del plebiscito que puso fin, al menos en los hechos, a la dictadura. Se trató de una intervención de la que no hay imágenes disponibles, que sólo dejó registro en relatos y que tuvo lugar en la Feria del libro que se realizaba anualmente en el Parque Forestal de Santiago, junto al Museo de Arte Contemporáneo. Según los testimonios, sabemos que las Yeguas del Apocalipsis, vestidas con trajes de mujer antiguos, se instalaron con folletería y preservativos para la prevención del VIH-sida en el stand de Lila, la librería feminista que Jimena Pizarro impulsaba desde el año 1984.

Como señalamos arriba, una de las primeras acciones de la Corporación Chilena Contra el Sida conformada en julio de 1987, fue

⁶ Las fotografías de la serie *Lo que el sida se llevó* pueden verse en este link: <http://www.yeguasdelapocalipsis.cl/1989-lo-que-el-sida-se-llevo/>



poner a circular un tríptico artesanal y doméstico que reunía información recolectada entre activistas y profesionales de la salud, sobre lo que se sabía del VIH-sida hasta ese momento. Como señalamos arriba, los integrantes de la Corpo repartían ese material en diferentes lugares del ambiente como locales nocturnos o espacios de reunión (Donoso y Robles, 2015:37), en un tiempo en que la prevención no estaba incorporada ni en el sistema de salud ni entre la comunidad homosexual. Según los testimonios, Lemebel y Casas repartieron ese tríptico junto con preservativos en la feria del libro. A fines de 1987, la promoción del uso del preservativo de látex, estaba bloqueada por el discurso oficial de la iglesia y la dictadura, y encendía el pánico moral en una sociedad moralmente conservadora como la chilena. En ese contexto, Lemebel y Casas sacaban de los “circuitos del ambiente” elementos que remitían a una sexualidad activa, no procreativa y no heterosexual para exhibirlos a plena luz del día.

Nelly Richard recuerda que las Yeguas del Apocalipsis “se disfrazaron” de mujer funcionaria con traje de dos piezas haciendo campaña de prevención del sida, produciendo “un roce afilado entre el sida, el CEMA-Chile” [Centros de Madre] de Lucía Pinochet, el feminismo de la Librería” (Richard en Carvajal y De la Fuente, 2017). Efectivamente, en una entrevista publicada en la Revista *Cauce* en el año 1989, Lemebel y Casas señalaban, refiriéndose a sus acciones en solidaridad con las víctimas del sida

⁷ Aunque la fundación CEMA (Centros de Madres) fue creada en el año 1954 durante el segundo gobierno de Carlos Ibañez del Campo, y en 1971 durante la Unidad Popular había pasado a conformarse como COCEMA (Coordinadora de Centros de Madre), la institución tuvo un giro en su función social a partir del año 1974, bajo dictadura, cuando Lucía Hiriart la esposa del general Augusto Pinochet Ugarte, pasó a coordinar el organismo, dándole un carácter privado, de corte paternalista y asistencial, que implicó un retroceso en las relaciones asamblearias que habían alcanzado previamente los Centros de Madres. El principal objetivo de la Fundación CEMA en este periodo era brindar capacitación técnica-manual, moral e intelectual a las voluntarias. En 1981 esta fundación pasó a Fundación CEMA-Chile y estuvo presidida por Lucía Hiriart hasta el año 2016 cuando se generaron una serie de denuncias por malversación de fondos fiscales durante el período dictatorial.

el gesto de ponerse la mano en el cuello. El lujo se producía a partir del gesto, que generaba "esa aura de distancia, de lejanía y de pérdida también. Una diva no se toca" (Lemebel en Carvajal, 2010). En la serie *Lo que el sida se llevó*⁶, la "flacura proletaria" de las Yeguas del Apocalipsis, "embellecida por el fantasma del sida", multiplicaba las poses femeninas superponiendo distintas espacialidades e imaginarios. Tal vez una de las más sugerentes, aquella entre el "estudio de aquel fotógrafo que nos prometía fama Monroe cuando apretaba el obturador" (Lemebel, 2011: 9), con el escenario carcelario, penitencial.

La serie de imágenes de *Lo que el sida se llevó*, invocaban así la nostalgia por una sexualidad promiscua y no reproductiva, social y legalmente sancionada, que se extinguía. Las diferentes poses escenificadas por las Yeguas del Apocalipsis pueden ser pensadas como huellas o espectros de una comunidad sexual que se tornaba anacrónica sin haber tocado su momento de actualidad en la superficie social.

Esta política de la pose que quedó plasmada en la serie *Lo que el sida se llevó*, tenía ya un antecedente en otra acción que Pedro Lemebel y Francisco Casas realizaron juntos en diciembre de 1987, casi un año antes del plebiscito que puso fin, al menos en los hechos, a la dictadura. Se trató de una intervención de la que no hay imágenes disponibles, que sólo dejó registro en relatos y que tuvo lugar en la Feria del libro que se realizaba anualmente en el Parque Forestal de Santiago, junto al Museo de Arte Contemporáneo. Según los testimonios, sabemos que las Yeguas del Apocalipsis, vestidas con trajes de mujer antiguos, se instalaron con folletería y preservativos para la prevención del VIH-sida en el stand de Lila, la librería feminista que Jimena Pizarro impulsaba desde el año 1984.

Como señalamos arriba, una de las primeras acciones de la Corporación Chilena Contra el Sida conformada en julio de 1987, fue

⁶ Las fotografías de la serie *Lo que el sida se llevó* pueden verse en este link: <http://www.yeguasdelapocalipsis.cl/1989-lo-que-el-sida-se-llevo/>



poner a circular un tríptico artesanal y doméstico que reunía información recolectada entre activistas y profesionales de la salud, sobre lo que se sabía del VIH-sida hasta ese momento. Como señalamos arriba, los integrantes de la Corpo repartían ese material en diferentes lugares del ambiente como locales nocturnos o espacios de reunión (Donoso y Robles, 2015:37), en un tiempo en que la prevención no estaba incorporada ni en el sistema de salud ni entre la comunidad homosexual. Según los testimonios, Lemebel y Casas repartieron ese tríptico junto con preservativos en la feria del libro. A fines de 1987, la promoción del uso del preservativo de látex, estaba bloqueada por el discurso oficial de la Iglesia y la dictadura, y encendía el pánico moral en una sociedad moralmente conservadora como la chilena. En ese contexto, Lemebel y Casas sacaban de los "circuitos del ambiente" elementos que remitían a una sexualidad activa, no procreativa y no heterosexual para exhibirlos a plena luz del día.

Nelly Richard recuerda que las Yeguas del Apocalipsis "se disfrazaron" de mujer funcionaria con traje de dos piezas haciendo campaña de prevención del sida, produciendo "un roce afilado entre el sida, el CEMA-Chile" [Centros de Madres] de Lucía Pinochet, el feminismo de la Librería" (Richard en Carvajal y De la Fuente, 2017). Efectivamente, en una entrevista publicada en la Revista *Cauce* en el año 1989, Lemebel y Casas señalaban, refiriéndose a sus acciones en solidaridad con las víctimas del sida

⁷ Aunque la fundación CEMA (Centros de Madres) fue creada en el año 1954 durante el segundo gobierno de Carlos Ibañez del Campo, y en 1971 durante la Unidad Popular había pasado a conformarse como COCEMA (Coordinadora de Centros de Madres), la institución tuvo un giro en su función social a partir del año 1974, bajo dictadura, cuando Lucía Hiriart la esposa del general Augusto Pinochet Ugarte, pasó a coordinar el organismo, dándole un carácter privado, de corte paternalista y asistencial, que implicó un retroceso en las relaciones asamblearias que habían alcanzado previamente los Centros de Madres. El principal objetivo de la Fundación CEMA en este período era brindar capacitación técnica-manual, moral e intelectual a las voluntarias. En 1981 esta fundación pasó a Fundación CEMA-Chile y estuvo presidida por Lucía Hiriart hasta el año 2016 cuando se generaron una serie de denuncias por malversación de fondos fiscales durante el período dictatorial.

"Nosotros hicimos cosas, repartimos propaganda vestidos de CEMA-Chile, lavamos los pies de un enfermo, y el resto SIDA-DA, ¿te fijas?" (Yeguas del Apocalipsis en Salas, 1989: 29).

Al mismo tiempo, esta acción también aparece en otro relato, el de la escritora Diamela Eltit, que cuenta de otra manera esa misma historia:

Las Yeguas andaban dándose vueltas como Gabriela Mistral, diciendo que eran Gabriela Mistral mientras miraban libros, paseándose por todo un campo minado. Eran disruptivos, sin ser escandalosas. No alcanzaba a ser escandaloso porque, como era la Gabriela Mistral, era muy neutro. Eran dos señoras con trajes de sastre, con medias y a lo mejor las tenían rotas, con hoyos en las medias. Era anti-glamour. Y para traspasarlo a la cuestión literaria de la Gabriela Mistral, era el otro gay, el gay mistraliano (Eltit en Carvajal y De la Fuente, 2017a).

Esta acción sin nombre, sin título, de las Yeguas del Apocalipsis, aparece en el archivo atravesada por esta composición de referencias, como una cita simultánea a la mujer CEMA-Chile y a Gabriela Mistral. A diferencia de lo que sucedía en la serie *Lo que el sida se llevó*, donde Lemebel y Casas citaban el glamour desgastado, el aura de la feminidad vintage de la diva, en este caso citan figuras maternas reclamadas por el imaginario moral y estético de la dictadura, una Gabriela Mistral instituida como madre espiritual de Chile y las mujeres de los centros de madres comandados por Lucía Hiriart, que en su mayoría eran dirigidas por mujeres de clase media y alta, integrantes de la denominada "familia militar" (esposas de miembros de las Fuerzas Armadas). Figuras utilizadas por el régimen para construir una imagen austera, antiglamorosa, y deserotizada de la feminidad doméstica y que las Yeguas del Apocalipsis interceptaron con la entrega de preservativos e información para prevenir el contagio de VIH.

En un texto escrito en 1982, dedicado a dos fotografías de Paz Errázuriz, Nelly Richard había advertido la afinidad bastarda entre los retratos de "las regias" (mujeres de clase alta adherentes

al régimen) y la pose travesti. Richard advertía cómo el deseo de las regias de pertenecer a un linaje puro e incontaminado, resguardado entre los límites de su propia clase, de pronto era arruinado al verificar su parentesco fisionómico con los retratos de travestis: "fíjate en cómo se conmociona la foto de las regias por el trauma que le significa verse retratadas en la desfachatez de la pose travesti" (Richard, 1982:3). Este parentesco bastardo advertido en el paralelo entre dos fotografías de Paz Errázuriz, podría ser llevado un paso más allá en la cita que las Yeguas del Apocalipsis hicieron de las mujeres de CEMA-Chile, haciéndolas perder la compostura, o usurpando su compostura, para hacerlas hacer lo que la dictadura desde su matriz católico-integrista no iba hacer (entregar preservativos e información para prevenir el contagio de VIH.). Pero también, para develar el propio límite de ese gesto preventivo (contener el desborde sexual en una suerte cálculo profiláctico).

Por otra parte, en el recuerdo de Diamela Eltit, tamizado por códigos literarios, la acción de Casas y Lemebel aparece bajo la figura de "el gay mistraliano" poniendo a jugar la acción en la intersección artístico-literaria en que operaban las Yeguas.⁶ Sylvia Molloy (2012), ha leído a Gabriela Mistral como la lesbiana que posa de madre y maestra. La pose mistraliana manifestaba lo reprimido de la heterosexualidad obligatoria, requisito del Estado moderno. Eltit va un paso más allá cuando elige hablar de "el gay" en lugar de "la lesbiana", para referirse a Mistral, ya que apunta una cierta extranjería de Mistral respecto a la feminidad, y sugiere su adhesión a una masculinidad no hege-

⁶ Pedro Lemebel ya había comenzado a participar del taller Literario de Pía Barros y Francisco Casas estudiaba en esos años Literatura en la Universidad Arcis. Ambos desarrollarían su carrera de escritores en la década de los noventa. Tiempo más tarde, en el año 2003, Francisco Casas realizaría "La posejera" una película sobre Gabriela Mistral. A propósito, Casas señaló en una entrevista: "Ella fue una hermosa lesbiana del siglo XX, una mujer valiente, aguerrida, que amó profundamente no sólo a su albacea (Doris Dana), sino a Palma Guillén y a Laura Rodig. Era sexuada y no frígida como insisten en hacernos creer", en "Gabriela Mistral: cristiana y lesbiana", *The Clinic*, 16 de septiembre de 2009.

mónica. Cuando Eltit dice que las Yeguas del Apocalipsis hacen aparecer “el otro gay, el gay mistraliano”, está apuntando a Mistral como hablante erótica. Es decir, cómo la erotividad proscribida de la poeta (que algunos años más tarde se hizo pública a través de su correspondencia íntima)⁹ podría también ser leída a través de su elección de enunciación masculina, como modo de habitar la relación amorosa¹⁰.

La figura de Mistral había sido tomada por la dictadura como símbolo del orden social y de la sumisión a la autoridad, como ícono de sus políticas culturales. La editorial Quimantú creada durante el gobierno de la Unidad Popular fue rebautizada Gabriela Mistral en los primeros años de la dictadura, que también, en 1981 creó el billete de 5000 pesos con su imagen. Alejándola del mundo indo-mestizo de Latinoamérica que reivindicó en sus ensayos y escritos, el billete presentaba una imagen severa, clasicista-europeizante y blanqueada de Mistral¹¹. Las Yeguas del Apocalipsis citaban esa imagen inmunizada, de la madre blanqueada, asexualada, políticamente neutralizada por la dictadura. Y al provocar un roce entre Mistral y la expansión del VIH-sida, tocan la erotividad en las sombras de la poeta.

⁹ El tesblanismo de Mistral era a fines de los ochenta un secreto a voces. Algunas presentaciones del seminario Una Palabra Cómplice. Encuentro con Gabriela Mistral organizado en 1989 por La Casa de la Mujer La Morada, abordan la homosexualidad de Mistral. Pero fue recién el año 2007 que se hizo pública la correspondencia entre Gabriela Mistral y Doris Dana, que luego fueron reunidas en el volumen Niña Errante. En esas cartas Mistral utiliza en varias ocasiones el hablante masculino.

¹⁰ En su artículo “Un amor fulminante”, Alejandro Zambra, advierte que el editor y autor del prólogo de Niña Errante, Pedro Pablo Kuczynski, se refiere al uso de la enunciación masculina de la poeta como un “ascendente paternal y protector” y señala que si bien eso puede ser correcto, nada nos impide pensar que simplemente la autora “se sentía más cómoda hablando como hombre” (Zambra, 2009).

¹¹ El billete de cinco mil pesos emitido por la dictadura muestra una Gabriela Mistral ya envejecida y de perfil que dirige su mirada hacia una escultura clasicista que alegoriza la maternidad.



Lemebel y Casas ponían en juego una política de la pose que citaba una feminidad des-erotizada, aseñorada, facha, recurriendo al humor, a lo camp (Halperin, 2016), como algo más que un estilo o una estética. Lo camp aparece en las Yeguas como una estrategia cultural que opera hacia adentro y hacia afuera. Hacia adentro, como una forma de inscribir un código común, un registro sensible, que permitía lidiar y transmutar la impotencia, el miedo y el dolor que implicaba entre las personas LGTB la expansión del virus, a través de la transgresión del límite entre tragedia y comedia. En palabras de Lemebel “esa familiaridad compinche que frivoliza el drama (...) era el mejor antídoto contra la depresión y la soledad que en última instancia es lo que termina por destruir al infectado” (Lemebel, 2013:178). Pero también, lo camp era una estrategia de autodefensa hacia afuera frente a las formas mayoritarias de inteligibilidad social que distribuyen diferencialmente a aquellos cuyos sentimientos merecen ser tomados en serio, de aquellos cuyo padecimiento es devaluado o desrealizado.

Las Yeguas del Apocalipsis recurrían al código de lo camp, pero a la vez, su política de la pose no sólo alteraba las coordenadas del género sino que también provocaba una perturbación temporal. Elisabeth Freeman (2010) ha advertido la dimensión temporal que se pone en juego en la performatividad del género, tal como la propuso Judith Butler (2007). Su noción de drag temporal, es difícil de traducir porque refiere simultáneamente a la operación de transformismo y a la idea de un arrastre o rezago temporal. La drag temporal implica un acto de vestir el cuerpo con accesorios anticuados más que meramente de otro género, exponiendo en la superficie corporal la co-presencia de diferentes registros históricos, referencias culturales y políticas. La repetición propia de la performatividad drag visualiza los distintos modos en que el presente arrastra el pasado y descoloca la dicotomía entre presencia y ausencia. Las citas al pasado visibilizan modos de vida marcados como obsoletos, desactualizados o inexistentes, y sacan a superficie huellas de otros modos de vivir el género y la sexualidad, que desgajan la actualidad del presente.

Al invocar la figura de Gabriela Mistral para repartir preservativos e información para la prevención del sida, las Yeguas del Apocalipsis no sólo citaban una Mistral apropiada por el régimen, sino también a "el gay mistraliano". Es decir, citaban una forma de vivir el deseo lésbico en las sombras, durante la primera mitad del siglo XX. Me interesa pensar cómo, en una de sus primeras apariciones públicas, lejos de estrenar una imagen supuestamente inédita de la sexualidad o el género fuera de la norma, las Yeguas pudieron haber invocado una figura del pasado, el lesbianismo negado de Mistral. Es decir, algo que siempre estuvo ahí. Mistral fue una figura atravesada de contradicciones y disociaciones, que en sus escritos prescribía la domesticidad y sus extensiones en la escuela como el lugar más relevante para que las mujeres ejercieran la ciudadanía, a pesar de que ella misma llevaba la vida de una mujer moderna, de una intelectual pública, escritora, viajera, diplomática y representante del Estado en la arena de la política internacional (Glaser, 2018). Una Mistral que en sus escritos, opuso la intelectualidad a la "vanidad" de la mujer, que construyó su propia imagen pública a partir de la austeridad de su catolicismo de maestra rural y nunca hizo parte de la construcción de su persona pública su deseo lésbico ni las variaciones de género que ensayó en su escritura íntima. Me interesa entonces como Lemebel y Casas citan y disputan esa figura del pasado como una forma de visibilizar vidas que se vivían de otra manera en su presente (aquél de los últimos años ochenta todavía bajo dictadura).

Como otras acciones de las Yeguas, esta intervención fue una forma de aparecer que miraba hacia atrás, que conjuga pasado y presente, presencia y ausencia, al yuxtaponer el gesto proflítico de la prevención ante la expansión del virus del sida, con la sexualidad perversa, proscrita, rezagada de "el gay mistraliano".

Los relatos de esta acción de Lemebel y Casas, producen imágenes precarias e inapropiables, impugnables como huella fidedigna del pasado, pero que producen un montaje entre posiciones subjetivas socialmente marcadas como inmunes o vulnerables al VIH. Antes que como una acción de prevención,



funciona de modo ambivalente, como una parodia de la prevención. Los relatos que registraron este episodio, tienen la capacidad de injertar en la escena del paseo de domingo en dictadura, la imagen de dos cuerpos maricas que confrontan el silencio y el pánico moral y sexual frente al sida identificándose con la figura de la mujer funcionaria del régimen (tensionando a su vez la política feminista heterosexual de la librería). A la vez, incitan a ver a las yeguas como una pareja de lesbianas, estresando el aliviante hábitat de la excursión literaria familiar, al producir una versión disparatada del lesbianismo mistraliano, sexualizando la figura de la poeta de la infancia, de la gran educadora. Y lo hacen en medio del Parque Forestal, señalizando ese mismo espacio de paseo familiar como uno de los escenarios tomados por las prácticas sexuales anónimas de la cultura homosexual bajo dictadura.

*3. Alguien en la noche
va a tomar un carbón encendido para trazar
círculos de fuego
que lo proteja de todo mal.*

Jorge Teiller

*Una mezcla de cadáveres y sueños yacen
bajo los andamios de la pirámide neoliberal.*

Pedro Lemebel

Dentro de la serie Lo que el sida se llevó, imágenes como Homenaje a García Lorca, o La Casa de Bernarda Alba, hacían una cita a las viudas de Lorca. Posar de viudas introducía, de alguna manera, la pregunta por la inteligibilidad de la experiencia del duelo

entre la comunidad homosexual en los tiempos del sida. En una sociedad donde la experiencia de la homosexualidad aún estaba clandestinizada, el luto por los amigos o amantes quedaba también sujeto a una suerte de ilegalidad, relegado a lo incoherente, a lo excesivo o incluso a lo falso. Esta era una pregunta tensa, en un contexto en que la expansión del VIH convivió con el Terrorismo de Estado y la figura de la viuda, se había construido, entre los movimientos de derechos humanos en Chile, en un lugar de dignidad y legitimidad ética y política.

Desde el contexto norteamericano, David Halperin ha advertido sobre los usos de la parodia como una respuesta frente a la desrealización del sufrimiento homosexual por las pérdidas del sida. Como señala este autor, la viudez masculina homosexual, nunca iba a ocupar el mismo espacio que la viudez femenina, "en parte porque el amor gay es una obscenidad para la sociedad, de manera que el sufrimiento de los amantes genera al menos tantas sonrisas de superioridad como lágrimas de compasión" (2016: 212). De ahí el recurso a la parodia. No como una forma de eludir o evitar el sufrimiento, sino como un modo de abrir otro registro de experiencia, donde atravesar el duelo era experimentar un dolor que es real y paródico al mismo tiempo.

Las poses de viuda que las Yeguas del Apocalipsis construyeron en lo que el sida se llevó, de alguna manera hablan de las formas de habitar el duelo de una comunidad que se reconoce en registros de experiencia en los que la parodia y el dolor pueden cohabitar. Sin embargo, esta no fue la única estrategia que utilizaron. La afinidad política de Lemebel y Casas con los movimientos antidictatoriales de derechos humanos, los impulsaron también a interrogar esas formas diferenciales de distribuir el dolor. En diferentes acciones, las Yeguas del Apocalipsis intentaron apelar al dolor como una fuerza contaminante, como una forma de traspasar límites. Como señala Butler, el dolor, el duelo, apelan a "aquello que nos arranca de nosotros mismos, nos liga a otros, nos transporta, nos desintegra, nos involucra en vidas que no son las nuestras" (Butler, 2006: 51). De cierta forma, las Yeguas del Apocalipsis intentaron producir una zona



de dolor común entre las víctimas del sida y las víctimas de la dictadura, ahí donde el ordenamiento social establecía territorios políticos y afectivos inconciliables.

El 1 de diciembre de 1991, Día Internacional de la Acción Contra el Sida, el Centro de Educación y Prevención en Salud Social y Sida (CEPSS), dirigido por Christian Rodríguez en la ciudad de Concepción, en la zona sur de Chile, organizó una serie de actividades en torno al VIH. En ese marco el CEPSS invitó a las Yeguas del Apocalipsis a realizar una acción. Lemebel y Casas habían conocido a Christian Rodríguez y Miguel Parra, su pareja, en el Primer Encuentro de Homosexuales y Lesbianas, realizado algunas semanas antes en Coronel. Es importante señalar este vínculo, porque aunque su rol en los primeros años de la postdictadura ha quedado desdibujado en la historiografía del activismo lgtb local, el CEPSS marcó un importante precedente para las políticas sexo-disidentes locales.

Las Yeguas del Apocalipsis viajaron a Concepción con varios días de anticipación. Participaron de las actividades organizadas por el CEPSS, entre ellas, una marcha por el centro de la ciudad¹². Su intervención en el evento, que llevó por título Homenaje a Sebastián Acevedo, tuvo lugar en un aula facilitada por el Centro de Alumnos de la Facultad de Periodismo de la Universidad de Concepción. Ya desde su nombre, la acción hace un tributo a Sebastián Acevedo, el trabajador minero que ante la desaparición de dos de sus hijos a manos de los aparatos represivos de la dictadura en noviembre del año 1983, decidió prender fuego a su propio cuerpo en la Plaza de Armas de la ciudad. La acción de las Yeguas del Apocalipsis apelaba a la memoria afectivo-política de ese acto que, en su soledad y su radicalidad, marcó un punto decisivo en el mundo de la oposición a la dictadura¹³.

¹² Una imagen de la Marcha por el Día Mundial del Sida, el 1 de diciembre de 1991 en Concepción, en la que se puede ver a Pedro Lemebel y Francisco Casas sosteniendo el lienzo "Día Mundial del Sida Universidad de Concepción. Compartiendo el Desafío" se puede ver aquí: <http://www.yeguasdelapocalipsis.cl/dia-del-sida-en-concepcion-1991/>

¹³ Mujeres por la vida y el Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo, reconocen este hito como un impulso para su conformación como agrupaciones.

En esta intervención, Lemebel y Casas exponen sus cuerpos como superficie de contacto con los minerales explotados en la zona: la cal y el carbón. Formando una línea vertical que busca remitir al territorio de Chile, ambos permanecían inmóviles acostados en el suelo, uno boca arriba y el otro boca abajo. La cal, que cubría los cuerpos de Lemebel y Casas así como la superficie de la sala, le daba a la escena un aspecto friamente blanco. Luego de unos minutos, un ayudante (Miguel Parra) derramaba carbón formando una hilera que atravesaba los cuerpos de Lemebel y Casas de modo perpendicular y a continuación, le prendía fuego. De fondo, se escucha una y otra vez la repetición burocrática de números y nombres de ciudades¹⁴.

La disposición del espacio y de los cuerpos, hacía referencia a la fosa común, a los cuerpos sin nombre, devenidos cifra, número. La cal viva¹⁵ señalaba los procedimientos de ocultamiento y secreto que el aparato represivo de la dictadura utilizó para combatir al llamado "cáncer marxista", uno de los términos utilizados por Pinochet para justificar la violencia contra sus opositores. Fue, además en una mina de cal de la localidad de Lonquén donde, en el año 1978, fueron hallados los primeros restos de personas desaparecidas durante la dictadura de Pinochet. Pero también la cal subrayaba los distintos procedimientos de limpieza social¹⁶ dirigidos hacia

¹⁴ Los nombres de ciudades, remiten al registro del lugar y la fecha donde se producía un secuestro, como punto donde se separaban cuerpo e identidad. Los números de documento, subrayaban el código con que el Estado identifica a cada ciudadano y a la vez lo vuelve cifra, número; señalaba el poder de vida y el poder de muerte detentado por un Estado capaz de instituir y destituir la identidad las personas.

¹⁵ La cal viva ha sido históricamente utilizada para el tratamiento de cadáveres. Debido a que en contacto con la piel contiene los derrames de la carne, se la usaba para reducir cadáveres afectados por enfermedades e impedir que sean foco de contagio. También, al aislar los olores del proceso de descomposición, ha sido utilizada para ocultar cadáveres, para impedir sean encontrados, desenterrados por animales.

¹⁶ Muy probablemente, el sida había reactivado este tipo de procedimiento sanitario. Al menos así sucedió con el primer caso de VIH en Guatemala (http://biblioteca.usac.edu.gt/tesis/16/16_0254.pdf) y como práctica sistemática en el departamento de Rivera en Uruguay: <http://www.r21.com.uy/comunidad/167236-debate-politico-en-rivera-por-desintegracion-con-cal-viva-de-los-cuerpos-de-fallecidos-por-vih-sida>.



los cuerpos portadores de VIH-sida¹⁷. Las Yeguas del Apocalipsis interceptaban, de esta manera, la representación de las víctimas de la dictadura interponiendo la imagen del cuerpo homosexual, erotizado y a la vez estigmatizado por su sexualidad, para señalar una imposibilidad compartida. La imposibilidad de un rito de duelo, que afectaba tanto al desaparecido como a la homosexualidad relegada a una muerte social y física producto del virus.

Junto a la frialdad de la cal como elemento corrosivo, recurrieron también a la combustión del carbón. Aunque el fuego puede remitir a la incineración como forma de reducir cuerpos y borrar huellas, Lemebel y Casas recurrían al fuego para citar el gesto de Sebastián Acevedo como acto de transgresión. Como el acto radical de quien decide atravesar el límite de la vida para reclamar otra vida. Las Yeguas habían utilizado el círculo de fuego como espacio de protección e iluminación, para encender su gesto de protesta frente al Museo Nacional de Bellas Artes en repudio a un acto de censura en septiembre de 1990. En Homenaje a Sebastián Acevedo utilizan en cambio una hilera; la hilera del fuego defensivo-territorial de la barricada.

La línea de carbón interrumpía, cortaba, desviaba la dirección sur-norte que los propios cuerpos de Lemebel y Casas señalaban sobre el suelo, en lo que podríamos pensar como una cita a las cruces sobre el pavimento de Lotty Rosenfeld, que trazaban una horizontal interceptando una vertical. Los cuerpos de Lemebel y Casas indicaban en su disposición una línea vertical que iba desde saco de cal con una S (señalizando el sur), a los pies de Pedro Lemebel, hacia la cabeza de Pancho Casas junto a un monitor de televisión con una N (indicando el norte), dibujada en la pantalla con billetes de dólares. La hilera que conformaban sus

¹⁷ En Chile, luego del fallecimiento de Edmundo González, todos los elementos que estuvieron en contacto con el cuerpo fueron quemados: "una enorme nube de humo gris salió desde el estacionamiento del Hospital Clínico de la Universidad Católica. El colchón, la ropa, los utensilios utilizados por el primer muerto a causa del VIH-sida ardían como categórico síntoma del estigma. La desinformación, los prejuicios y la discriminación en nuestro país" (Donoso y Robles, 2015:18).

cuerpos sugería el trayecto lineal que recorre el proceso de acumulación desde la extracción de materias primas, a la desmaterialización financiera y tecnológica. Si las dictaduras tuvieron una función neocolonial, ésta fue utilizar la tortura y el asesinato para transformar la sociedad y volver a despejar el camino a los flujos del capital. El corte, el piquete, la interrupción, la obstrucción de la circulación han sido, desde entonces, un anclaje territorial-corporal sostenido para oponerse al despojo.

La relación norte-sur también atravesaba la mirada desconfiada que las Yeguas del Apocalipsis tenían sobre el virus. Veían su llegada como un influjo neocolonial, como una "recolonización a través de los fluidos corporales" (Lemebel, 2000: 22), que se extendía, también, en la propagación de modelos globalizados de lo gay¹⁸. Cuando realiza su acción "Chile return AIDS" en Nueva York para el 25 Aniversario de Stonewall (1994), Lemebel dió un paso más, al sugerir que el origen de la enfermedad provenía de Estados Unidos (invirtiendo así la narrativa norteamericana que atribuía el contagio del sida a un agente externo).

Pero hay algo más. El trazo que inscribió la acción de las Yeguas, la imagen de la horizontal que corta la vertical, hablaba de una intermitencia, de entrecortar y obstruir un mandato de avance, un imaginario "hacia adelante" diagramado por las coordenadas norte/sur. Esa intersección señalaba la interrupción de una dirección, un tiempo y un sentido recto, pero también, de la trayectoria recta del deseo.

En Homenaje a Sebastián Acevedo,¹⁹ las Yeguas del Apocalipsis tomaron, como en ninguna otra acción, las propiedades alquímicas de materiales inertes, explorando la relación entre lo orgánico y lo inorgánico, el pasaje entre materia y cuerpo, entre el mine-

¹⁸ En un texto escrito en 1992, a propósito de la visita de Félix Guattari a Chile, Lemebel escribió: "Acaso nunca nos dejamos precolonizar por ese discurso importado. Demasiado lineal para nuestra leca geográfica. Demasiada militancia rubia y musculatura dorada que sucumbió en el crisol pavoroso del VIH" (Lemebel, 1998:117).

¹⁹ Capturas del video registro de Homenaje a Sebastián Acevedo pueden verse aquí: <http://www.yeguasdelapocalipsis.cl/1991-homenaje-a-sebastian-acevedo/>



ral y la piel. La quemadura fría, húmeda y silenciosa de la cal, las propiedades inflamables, crepitantes del carbón. A diferencia del gesto abstracto de Rosenfeld, aquí era una línea mineral la que cortaba una línea corporal, y en el acto de atravesar, el carbón se encendía, producía una combustión, una liberación de energía. Tal vez, ese fue el modo de hacer ingresar lo impronunciable, aquello que todo el dispositivo de higiene social y política quería contener; el fuego incontrolable del deseo homosexual. Aquello que quería ser reglamentado, proscrito, higienizado, domesticado, reducido a polvo, a cal, a cenizas. El fuego encendido desde materiales inertes, desde las cenizas y la piedra de carbón, hablaba de una perturbación entre lo vivo y lo inerte. Pero también, de un tiempo de retorno de aquello que quería ser extinguido, aplacado, domesticado, en última instancia, superado, en pos de una sexualidad limpia, sin riesgos, desinfectada y transparente. Habitar el corte, el tiempo de la interrupción es de algún modo habitar también el tiempo del deseo, su fuerza de desestructuración, su desvío.

4. *En tiempos de expansión del virus, las Yeguas del Apocalipsis abrieron un espacio de enunciación, pero también registros de experiencia difractorios, que se resistían a la docilización del deseo homosexual, y que reclamaban otros modos de vivir la relación entre tragedia y humor, entre duelo y estigma, alterando los marcos temporales estables que encadenan linealmente pasado, presente y futuro.*

A lo largo de este texto he querido enfatizar dos de sus estrategias de intervención sobre los discursos en torno al VIH-sida. Por un lado, una política de la pose que recurría a lo camp y hacía del humor un código común, una forma de combatir el aislamiento al que quedaban sujetas ciertas experiencias de duelo desrealizadas por la sociedad mayoritaria. Pero que también involucraban procedimientos citacionales que invocaban figuras del pasado como un modo de hacer retornar formas desviadas de vivir el género y el deseo, que los dispositivos de normalización de la sexualidad que el virus traía consigo, intentaban aplacar.

Como ha señalado Halperin, mientras la mayoría de las comunidades subalternas hacen de las consecuencias de la violencia una forma de autoafirmación política que no admite la parodia, porque constituyen un modo de afirmar una dignidad ante los abusos del poder, la cultura homosexual y travesti, ha elaborado otro registro. El registro de experiencia del duelo como doloroso y paródico es de alguna manera una marca antisocial, un indicador de la pertenencia a aquellos cuyo padecimiento está socialmente devaluado o desrealizado.

Las Yeguas del Apocalipsis recurrieron a esos códigos de la parodia pero también movilizaron formas de infiltración y contaminación que ponía en cuestión la idea de la "homosexualidad" como una zona parcelada y acotada de problemas. Su forma de desacato conjugaba también una forma del compromiso, de ahí que apelaron a la exploración del dolor como forma de interpelación de lo común, que aparecía como un pasaje, una forma de atravesar el cercamiento de la lucha antidictatorial y la política homosexual como territorios separados. Al asumir ese gesto, las Yeguas del Apocalipsis cancelaban el registro paródico, sin embargo - en Homenaje a Sebastián Acevedo y en otras acciones como La Conquista de América- interceptaban la gramática de la política de la memoria de las víctimas de la dictadura con una erotización del dolor, que hacía ingresar formas del deseo homosexual de un modo desestructurante, que resignificaba desde otro registro, la solemnidad mayoritaria. De este modo las intervenciones de las Yeguas del Apocalipsis no sólo interpelaban a las agrupaciones antidictatoriales que luchaban por los derechos humanos, sino también a las organizaciones por la prevención del VIH y a los primeros grupos de militancia homosexual con los que sostuvieron formas de articulación y diálogo desde sus primeras acciones.

Las Yeguas del Apocalipsis irrumpieron en un punto de frontera de la historia del activismo LGTB en Chile, entre la clandestinización de la homosexualidad que la dictadura había prolongado y la emergencia, en plena expansión de VIH-sida, de las primeras agrupaciones homosexuales que comenzaron a intervenir públicamente en el espacio social y político. La dictadura, la llegada

del sida, parecían haber clausurado un tiempo, al tornar anacrónica una comunidad de posibilidad sexual antes de que ésta pudiera tocar su momento de actualidad en la superficie social. En esa encrucijada histórica, que parecía encausar rápidamente la política homosexual a las formas de vida dóciles e higienizadas de integración social, las Yeguas del Apocalipsis invocaban ese deseo homosexual expuesto a la desaparición, espectralizado. La cita con figuras del pasado (el gay mistraliano) o con otros sujetos políticos relegados (el desaparecido político) era una forma de recoger historias desautorizadas para encender otros registros de la imaginación política. Se trataba, tal vez, "de hacerle el quite al tiempo" para buscar otro tiempo. Como señala Lemebel, ese "momento en que el punto corrido de la modernidad sea la falla o el flanco que dejan los grandes discursos para avizorar a través de su tejido roto una vigencia suramericana en la condición homosexual revertida del vasallaje" (Lemebel, 2000: 117).



Bibliografía

- Butler, Judith (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2007). *El género en disputa*. Buenos Aires: Paidós.
- Carvajal, Fernanda (2010). "Entrevista a Pedro Lemebel".
- (2020). "Permisividad y vulneración. La judicialización del 'cambio de sexo' durante la dictadura cívico-militar en Chile". *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios Sobre Memoria*.
- Carvajal, Fernanda y De la Fuente, Alejandro (2017a). "Entrevista a Diamela Eltit".
- (2017b). "Entrevista a Nelly Richard".

Donoso, Amelia y Robles, Víctor Hugo (2015). *Sida en Chile. Historias Fragmentadas*. Santiago de Chile: Fundación Savia.

Freeman, Elizabeth. (2010). *Time Binds Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham & Londres: Duke University Press.

Glaser, María. (2018). "El más allá de un ícono: Un enfoque post-biográfico a la imagen de Gabriela Mistral y sus intersecciones con la teoría queer y la cultura visual en Chile". En: *LIMINALES. Escritos sobre psicología y sociedad*, VII (13).

Halperin, David. (2016). "¿Por qué se ríen las drag queen?". En: *Cómo ser gay*. Valencia: Tirant Humanidades.

Lemebel, Pedro (1998). "Loco Afán". En: Norambuena, Miguel (ed.). Félix Guattari, *El devenir de la subjetividad. Conferencias, Entrevistas, Diálogos (Chile, 1991)*. Santiago de Chile: Dolmen.

(2000). *Loco Afán. Crónicas de sidario*. Barcelona: Anagrama.

(2011). "Lo que el sida se llevó". En: *Fotografías de Mario Vivado. Lo que el sida se llevó: Yeguas del Apocalipsis*, Catálogo #12. Santiago de Chile: D21 Ediciones.

(2013). *Poco Hambre. Crónicas Escogidas*. En: Echevarría, Ignacio (ed.). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Molloy, Sylvia. (2012). "Secreto a voces. Traslados lésbicos en Teresa de la Parra". En: *Poses de fin de siglo. Desbordes del género en la modernidad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Perlongher, Néstor (1988). *El fantasma del sida*. Buenos Aires: Punto Sur editores.

(2008). "La desaparición de la homosexualidad". En: *Prosa Ptebeya. Ensayos 1980-1992*. Buenos Aires: Colihue.

Richard, Nelly (1982). "Fíjate en cómo las regias acusan su caída en la pose del travesti en el lapsus". En: *La Separata*, N°3.

(2018). *Abismos temporales. Feminismo, estéticas travestis y teoría queer*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.

Rodríguez, Christian. (1992). *Tres años por la vida. ampliando el campo de lo posible. Experiencia multidisciplinaria en trabajo en VIH/SIDA CEPSS- CHILE 1989-1992*. Concepción - Chile: Centro de Educación y Prevención en Salud Social y Sida.

Salas, Fabio (1989). "Las Yeguas del Apocalipsis". En: *Revista Cauce*, N° 26-29.

Zambra, Alejandro (2009). "Un amor fulminante". En: *La tercera*, N° 58.



FEMINISMOS Y TRABAJO SEXUAL
CRÓNICAS DE UN DESENCUENTRO
DÉBORAH DAICH

En junio de 1996 tuvo lugar el XI Encuentro Nacional de Mujeres. Habían pasado 10 años del evento inaugural y, al igual que para aquel primer Encuentro, la sede fue la ciudad de Buenos Aires. 42 talleres, 15 mil mujeres. Del taller n°40 "Prostitución y Mujer", convocado por feministas abolicionistas, participaron más de 60 mujeres que "le puso[eron] al taller el nombre de Ruth Mary Kelly".¹ La anécdota podría pasar sin pena ni gloria, desapercibida entre el cúmulo de historias, reflexiones y conclusiones que los Encuentros² han producido, desde el año 1986 hasta el presente, si no fuera porque, vista desde el presente, resulta disonante.

El debate feminista acerca del trabajo sexual se presenta, hoy en la arena pública, a través de posiciones enfrentadas y polarizadas. De un lado, la posición abolicionista que considera que la prostitución es siempre violencia contra las mujeres y busca su eliminación. Del otro, la postura pro derechos que reconoce al trabajo sexual como una opción, dentro de un mercado de trabajo generizado y desigual, que contempla distintos grados y combinaciones de coerción, explotación, resistencia y agencia. Esta posición aboga por el reconocimiento integral de los derechos de los y las trabajadoras sexuales. De ahí que una mirada retrospectiva no pueda dejar de preguntarse por aquel acontecimiento del XI Encuentro Nacional de Mujeres (ENM): ¿Por qué un taller convocado por reconocidas feministas abolicionistas tomaba el nombre de una pionera en la lucha por los derechos laborales de las trabajadoras del sexo?

Responder a este interrogante implica seguir los derroteros tanto del movimiento feminista local como del movimiento de las tra-

¹ Ver Libro de Conclusiones del XI ENM. Agradezco a Estefanía Martynowsky haberme señalado este curioso episodio.

² Los Encuentros Nacionales de Mujeres comenzaron en 1986 a partir de la propuesta de un grupo de mujeres de diversos sectores. Se realiza todos los años en una ciudad distinta, de manera autogestionada, y convoca a miles de participantes que, durante tres días y en distintos talleres, discuten problemáticas diversas; Ver Alma y Lorenzo, (2009) y Tarducci, (2009). Sobre los ENM y el trabajo sexual, ver Martynowsky (2018).



bajadoras del sexo; aún mejor, atender a sus encuentros y desencuentros.³ Después de todo, a veces un pequeño acontecimiento es la llave para desandar un mundo.

Así, este trabajo comienza recuperando la figura de quien fuera honrada en aquel taller del ENM, la "autodesignada representante de las prostitutas de Buenos Aires", Ruth Mary Kelly. Si bien es en el inicio de la década del '90 cuando se conforman buena parte de las organizaciones de trabajadoras sexuales en Latinoamérica, muchos países contaban ya con antecedentes locales. Aquí, fue justamente Ruth Mary Kelly quien llevó adelante uno de esos primeros intentos de agrupar a las prostitutas en un sindicato y de disputar el discurso feminista abolicionista respecto de la prostitución.

El recorrido continúa por la convulsionada década del '90, cuando se origina la primera organización de meretrices, y atiende tanto a las complejidades que la estigmatización trae para la construcción política, como a las alianzas y diálogos posibles con los feminismos de la época. Los noventa son los años del enfrentamiento al modelo neoliberal, de la lucha contra los edictos policiales y los códigos represivos. Batallas que bien podían encontrar a feministas y prostitutas en sus filas. Finalmente, abordo algunas pinceladas de lo acaecido en el nuevo siglo, aquí la cartografía cambia radicalmente. La organización de meretrices se divide en, por un lado, sindicato de trabajadoras sexuales y, por el otro, asociación de mujeres en situación de prostitución. Junto con el desembarco de la campaña anti-trata, la prostitución se torna un tema de discusión en la arena pública y el discurso respecto de su estatuto se polariza cada vez más.

³ Este artículo está centrado en las experiencias llevadas adelante en la Ciudad de Buenos Aires, se basa en trabajo de campo y de archivo que vengo realizando desde el año 2010 y que, actualmente, realizo en el marco del proyecto PIP0056 Género y violencia en el mercado del sexo: policía y prostitución y PICT 2081 Género y violencia en el control policial de la prostitución; trabajadoras sexuales y mujeres policías

Ruth, trabajadora sexual y feminista independiente

Desde la década del 70, Ruth Mary Kelly, que ejercía su oficio en el Puerto de Buenos Aires y que supo, a lo largo de los años, rondar por distintos círculos (feministas, punks, de organismos de derechos humanos, entre otros), reivindicó los derechos laborales de las prostitutas.⁴ Quien fuera recordada en el taller del XI ENM defendió solitariamente sus ideas respecto de la prostitución como un trabajo, en un momento en que ésta no era un tema principal de discusión en el movimiento feminista local.

Sin duda, Ruth supo ser un personaje único, una mujer discolta y rebelde que, a lo largo de los años, incursionó en distintos círculos contraculturales. Se presentaba como "mucho gusto, Ruth Mary, prostituta" además, tenía tarjetas personales, con letra de molde, que así lo confirmaban. A fines de la dictadura, en cambio, comenzó a nombrarse como "trabajadora del sexo" y, un poco antes, como "feminista independiente". En la década del '70, se acercó al feminismo de la Unión Feminista Argentina (UFA) y del Movimiento de Liberación Femenina (MLF), rondó por el Grupo de Política Sexual (GPS) y conoció al Frente de Liberación Homosexual (FLH).

La particularidad de su propuesta consiste en que, tan temprano como en los años 1971 y 1972, ya estaba pensando en las prostitutas principalmente como parte de la clase trabajadora. Ruth señalaba, en ese entonces, cuestiones absolutamente actuales y que hacen a la precariedad laboral estructural del capitalismo; la que ofrece a las mujeres pobres escasas posibilidades de inserción en el mercado laboral y, generalmente, precarias y mal remuneradas. Así, por ejemplo, Ruth comparaba el trabajo de prostituta con el de empleada de casas particulares y el de obrera de fábrica, empleos "honrados" ofrecidos por misioneras y monjas a las trabajadoras del sexo:

A veces, las misioneras les conseguían trabajo a algunas de las muchachas. ¡Pero qué trabajo! Casi siempre como

⁴ Para un desarrollo detenido de los planteos de Ruth Mary Kelly y los de los feminismos de los años 70 y comienzos del 80, ver Daich (2016).

sirvientas en casas de familias. Para algunas, era como volver al punto de partida, como sentirse atada aún más a una noria de la cual habían querido escapar mediante la prostitución. Nadie sabe lo espantoso que es ser sirvienta. En el mejor de los casos, en el caso de que una muchacha se dé con una familia que la trate "como si fuera de la familia", las cosas no cambian. Siempre es la "sirvienta" (...) de una manera u otra, siempre le hacen ver que ella es de condición inferior, de que pertenece a una clase social que está por debajo de la de ellos (Ardiles Gray, 1972:82).

¿Y las obreras de fábrica? Porque otro de los trabajos que las misioneras buscaban a las muchachas para sacarlas del ambiente eran trabajos en las fábricas. Las mujeres que pasan horas y horas de pie frente a los telares mecánicos o embalsando galletitas y fideos por 35 mil pesos mensuales saben lo que es la fatiga (84).



Con este tipo de argumentos, lo que Ruth hacía era poner en evidencia las ventajas sopesadas que el trabajo sexual puede representar para una buena porción de las mujeres de sectores populares. La prostitución puede brindar más dinero en menos tiempo de trabajo y si bien implica lidiar con el estigma, el trabajo de empleada doméstica en términos de trato y representación social, como se ha visto, no parecía ser mejor: "Me dirán que las prostitutas también sentimos el desprecio. Sí (...) Pero tenemos nuestras compensaciones. Somos libres de elegir o no al cliente. Somos libres de trabajar hoy y mañana no. Ganamos mucho más que una sirvienta" (88).

En el año 1971 Ruth trabajaba en el puerto y rondaba por cafés y bares del Microcentro, donde también circulaban turistas y la vanguardia cultural que resistía a la autodenominada "Revolución Argentina". Todavía no había entrado en diálogo con el movimiento feminista, no se había acercado aun a UFA ni al FLH –que, por cierto, entonces acababan de formarse (1970 y 1971 respectivamente)– cuando planteaba que la prostitución era un trabajo honrado pero carente de derechos:

Lustré zapatos para demostrarme que podía hacer algo "honrado". Me encontré con nuevas formas de la humillación (...) también me demostré que los que hacen los llamados trabajos honrados, están desprotegidos. El usurero, el explotador de obreros tiene su protección: abogados, procuradores, todo el aparato estatal. Y me di cuenta que la prostitución entraba también, por estar desprotegida, dentro del campo de los trabajos honrados (91).

Por eso, por carecer de derechos laborales y encontrarse absolutamente desprotegidas, Ruth proponía la conformación de un gremio de prostitutas. En el año 1972 había visitado a Francisco Manrique, por entonces Ministro de Bienestar Social, para presentarle un petitorio "que especificaba punto por punto los reclamos para formar un único gremio de prostitutas." En una entrevista de marzo de 1983, recordaba la visita y argumentaba:

Los derechos de las prostitutas son idénticos a los de cualquier trabajador, en los aspectos sociales, gremiales y humanos. Yo pretendo sindicalizar a las chicas dentro de un contexto legal, con todas las chiches y estatutos de las leyes gremiales, para que dejen de existir todos los atropellos que se cometen contra nosotras (...) A mí me interesan, sobre todo, las chicas de la calle, las que no tienen poder (...) me interesan las chicas que viven de la prostitución y se asumen como prostitutas (Majú, 1983).

Quienes la conocieron, la recuerdan luchadora y justiciera. Le preocupaba el maltrato policial: las humillaciones y violencias policiales a las que trabajadoras sexuales se veían expuestas cotidianamente, las detenciones por averiguación de identidad, las detenciones de 21 días por el edicto "2h", los allanamientos sin orden judicial. A sabiendas de que la prostitución a título personal no está penada, Ruth se preguntaba por qué entonces el Estado no les permitía trabajar en forma independiente, por qué de las persecuciones.

Recordemos que el edicto de "escándalo" era el "pavor de gays y prostitutas" (Perlongher, 1983); el famoso "2h" condenaba con



arresto de hasta 30 días a "las personas de uno u otro sexo que públicamente incitaren a las personas o se ofrecieren al acto carnal". Las prostitutas y homosexuales eran los sujetos objetos habituales y reiterados de esta rutina policial por lo que usualmente tenían varias "entradas" en su haber. Ruth misma relató varias de ellas. Por todo esto, quería que las mujeres se organizaran, para defenderse de estas injusticias y para reclamar por sus derechos laborales.

A pesar de sus potentes discursos acerca de la prostitución como un trabajo y de la agremiación como medio de acceder a los derechos laborales y sociales de las prostitutas, a pesar de codearse con feministas aquí y allá, de circular por la UFA y el MLF, la prostitución no era, para los feminismos de la época, un tema. La militancia feminista llevada adelante por el MLF y la UFA en los tempranos años '70 se abocó, al decir de Catalina Trebisacce (2014), a disputar los discursos que hacían a la producción de la "mujer moderna". De aquí que dieran batalla en el campo de lo cultural massmediático, para resistir y disputar los mandatos que las hacían "cosas bellas, madres y mujeres heteronormadas de orgasmos vaginales". Así, criticaron tanto la cosificación de las mujeres, los imperativos de belleza, la constitución de las mujeres como sujetos y objetos de consumo, como el mandato de la maternidad, la maternidad intensiva y la explotación a la que eran sometidas las madres. También disputaron los discursos que imponían el mandato de la sexualidad moderna: orgásmica y placentera. Las feministas denunciaron cómo los discursos psicoanalíticos invisibilizaban y patologizaban el clítoris, al tiempo que reproducían e inculcaban mandatos heteronormativos. La UFA y el MLF llevaron adelante distintas acciones y también reclamaron el aborto legal, la igualdad de oportunidades para el acceso al trabajo y la educación, y la patria potestad indistinta. Denunciaron la doble moral sexual, la subordinación económica, la doble jornada, la discriminación sexual y salarial.

Cuando Ruth compartió, en un encuentro en la UFA, su idea de agremiar a las compañeras, recuerdan las feministas que "le decíamos que sí, que así iban a tener más fuerza". Más fuerza para

defenderse de los atropellos de la policía y de otras violencias: “le decíamos que estaba bien que se organizaran, por los edictos, por la policía” (Daich, 2019). La aclaración es importante porque estas feministas apoyaban la organización contra la violencia institucional pero no para el reconocimiento del trabajo sexual como trabajo. No es de extrañar, para los grupos feministas locales, la prostitución no era un tema que problematizaran ni que siguieran de cerca. Además, estos grupos se nutrían de lecturas que provenían principalmente del feminismo radical norteamericano, contrario a pensar en la prostitución como un trabajo.

Así, si bien algunas de estas feministas reconocían el coraje de Ruth y la necesidad de las prostitutas de organizarse para defender sus derechos, sostenían también que el feminismo no podía avalar ni legitimar la prostitución. Cuando Ruth hablaba de tener cobertura médica y jubilación, les parecía bien y también acordaban en la necesidad de protección frente a la trata de personas y los abusos policiales. En resumen, estaban a favor de los derechos de las prostitutas siempre y cuando los mismos no incluyeran el reconocimiento de derechos laborales, es decir, de la prostitución como un trabajo. De este modo, si bien el diálogo no era imposible, los límites de la escucha ya estaban trazados.

El inicio de la década del '80 traería viejas y nuevas demandas feministas (Tarducci, 2019). En la transición democrática, los temas tenían que ver con patria potestad, violencia, aborto, sexualidades; con la reapertura democrática, además, se sumaron cuestiones urgentes como la reflexión acerca de la dictadura y sus efectos concretos. La prostitución, por su parte, seguiría siendo un tema marginal y poco abordado. Para Ruth, en cambio, la reivindicación de los derechos laborales de las profesionales del sexo continuaba siendo su *leitmotiv*. Para esta época, se acercaría a la Comisión Pro defensa de las Libertades Cotidianas, en las que feministas, grupos punks, anarquistas y gays, entre otros, se reunían en pos de acciones por la derogación de los edictos policiales.⁵ En ese entonces ya se presentaba como “trabajadora del

⁵ La Comisión Pro Defensa de las Libertades Cotidianas fue una iniciativa llevada

sexo”. Si bien Ruth reivindicaba la palabra prostituta, y le gustaba llamarse “proletaria del sexo”, el uso de “trabajadora sexual” fue una adición que concordaba perfectamente con sus ideales y que, al igual que su uso del término “profesionales del sexo”, no vino a reemplazar sus adscripciones anteriores.

El término “trabajo sexual” fue acuñado por la prostituta feminista Carol Leigh, en 1978, durante una reunión organizada por *Women against Violence in Pornography and Media*:

A Leigh se le ocurrió el término como reacción al término “industria del uso sexual” que estaba siendo usado en la reunión. Leigh escribió que inicialmente había previsto presentarse como prostituta pero que se dio cuenta que ello no sería fructífero dado el estigma que rodea la palabra. Entonces buscó reconocer su trabajo y enfatizar que la prostitución es trabajo, así como enfatizar también las actividades de las mujeres como vendedoras de sexo antes que los varones como compradores del mismo. De ahí el término trabajo sexual, el cual es ahora común en salud pública, ciencias sociales y otras disciplinas académicas (Ditmore, 2011:111).⁶

Quizás Ruth conociera el derrotero de Carol Leigh, devenida Scarlet Harlot, y la historia de cómo acuñó el término trabajo sexual. Quizás conocía ya las experiencias de las primeras organizaciones de trabajadoras sexuales, como COYOTE en San Francisco,⁷

adelante a través de una convocatoria abierta de la revista *Cerdos & Peces*, la que buscaba aunar voluntades en pos de la derogación de los edictos policiales y el cese de las detenciones por averiguación de antecedentes.

⁶ Organización feminista, creada por Kathleen Barry, Laura Lederer y Diana Russell, que formó parte del movimiento antipornografía estadounidense.

⁷ Traducción propia.

⁸ COYOTE se formó en 1973 de la mano de la prostituta feminista Margo St. James con el objetivo de descriminalizar la prostitución. Sus integrantes luchaban contra el estigma de “puta” y la etiqueta de “desviadas”; trabajaban por la derogación de

por ejemplo. Pero, en todo caso, estas otras experiencias habrían venido a nutrir las ideas que ya estaban en esta mujer singular y que hablan de la apreciación del contexto local; después de todo, como ya ha sido mencionado, Ruth pensaba muy tempranamente en las prostitutas principalmente como parte de la clase trabajadora y a la prostitución como un trabajo complejo pero honrado. En términos generales, puede afirmarse que para las feministas de la época —las de los años '70 y los tempranos '80— la prostitución no era un tema central de reflexión ni trabajo. La posición del movimiento era contraria a la institución patriarcal de la prostitución, pero en principio, solidaria con las prostitutas. Algunas feministas, incluso, reconocían la potencialidad de una agrupación de prostitutas para la lucha contra la violencia institucional y a favor del reconocimiento de algunos derechos básicos. Así pues, Ruth quedaría en las memorias feministas como un personaje que luchaba por mejorar las condiciones de vida de las prostitutas, pero curiosamente, sus reclamos en pos de los derechos laborales (es decir, en pos del reconocimiento del trabajo sexual como trabajo) fueron invisibilizados.

Para mediados de los años '80 Ruth Mary Kelly iría alejándose, cada vez más, de la vida pública. Al mismo tiempo, si bien el movimiento internacional de trabajadoras sexuales iba creciendo,⁹

todas las leyes contra la prostitución, a favor de situar a la prostitución como una ocupación del área de los servicios y por la protección de los derechos de las prostitutas como trabajadoras legítimas (Lieness, 1990).

⁹ Así, por ejemplo, en los años 70 y 80 comenzó la proliferación de organizaciones de trabajadoras sexuales, con filiales de COYOTE en distintas ciudades y nuevas organizaciones como DOLPHIN en Miami, las City Kitties en Kansas o HIRE (Hooking Is Real Employment) en Atlanta. Los años 80 vieron nacer el Colectivo de Prostitutas Australianas de Victoria (PCV), el Comité Italiano para los Derechos Civiles de las Prostitutas, la Organización Canadiense para los Derechos de las Prostitutas (CDRP), el Hito Rojo Holandés, HYDRA en Alemania, entre tantas otras. En 1982, se creó en Ecuador la Asociación Ecuatoriana de Mujeres Trabajadoras Autónomas, y en 1986 las trabajadoras sexuales uruguayas formaron la Asociación de Meretrices Profesionales del Uruguay (AMEPU). En Brasil, en 1987, se formó La Red Brasileña de Prostitutas, de la mano de Gabriela Leite. En 1992 se creó la venezolana Asociación de Mujeres por el



aquel anhelo de Ruth Mary Kelly respecto de la conformación de un sindicato argentino de trabajadoras del sexo tomaría forma recién en la década siguiente. Como se verá a continuación, Ruth no formó parte de este proyecto, sus últimos años los vivió alejada de la exposición pública y de aquellos círculos por los que solía rondar. De este modo, la primera asociación de prostitutas de la argentina surgió sin recuperar explícitamente el legado de Ruth.

Los convulsionados años '90 y el surgimiento de la primera Asociación de Meretrices

Si bien los movimientos de prostitutas hicieron su aparición en la arena pública internacional ya en los años '70, cabe matizar que, como señala Osborne (2003), no siempre se trataron de grupos perfectamente organizados. En ocasiones fueron un reguero de voces, actuaciones e intervenciones, con distintas características e impactos, según los países. En Latinoamérica y el Caribe es notoria la proliferación de nuevas organizaciones a partir de la década del noventa, lo que probablemente haya respondido no sólo al acceso a financiamiento internacional en materia de prevención de VIH y ETS,¹⁰ sino también a los procesos de consolidación de la democracia.¹¹

Bienestar y Ayuda Recíproca (AMBAR). En los comienzos de los 90, también, se formaba en Chile la Agrupación pro Derechos de la Mujer (APRODEM). Luego devenido sindicato de trabajadoras sexuales "Ángela Lina", y luego Fundación Margen.

¹⁰ La lucha contra el VIH transformó el activismo de las trabajadoras sexuales; el financiamiento internacional permitió que las organizaciones de trabajadoras sexuales más pobres accedieran a una base material necesaria para pensarse y construírse, y para llevar adelante no sólo campañas de salud basadas en principios de derechos humanos sino también, y fundamentalmente, sus propios proyectos. Ver Kempadoo (2003).

¹¹ Así, por ejemplo, en Guatemala surge, en el año 2000, Mujeres en Superación, Orquídeas del Mar en El Salvador en 2005, Asociación La Sala en Costa Rica en el 2001, la Asociación de Mujeres Trabajadoras Sexuales Girasoles en Nicaragua en 2007, la Organización Unidas en la Esperanza en Paraguay en 2004, la Organización Nacional de Activistas por la Emancipación de la Mujer en Bolivia en 2005, la

La década del noventa fue también la década de la fuerte instauración, en Argentina y en buena parte de Latinoamérica, de políticas económicas neoliberales. La flexibilidad y precarización laboral, el desmantelamiento del Estado y las privatizaciones, y el alto nivel de endeudamiento, entre otros, tuvieron efectos devastadores en nuestra sociedad e impactos diferenciales según el género; el legado de la década es también el aumento de la feminización de la pobreza. Así las cosas, los noventa son también el escenario privilegiado de una serie de denuncias y confrontaciones a la profundización del modelo neoliberal que fueron llevadas adelante por viejos y nuevos actores sociales, entre ellos, los movimientos piqueteros y las agrupaciones sindicales.

En este período se formaba, también, la primera asociación local de prostitutas: AMAR -Asociación de Meretrices Argentinas. La agrupación nació en el año 1995, a partir del encuentro de mujeres que ejercían la prostitución principalmente en los barrios porteños de Flores y Constitución. Estas mujeres participaban, desde 1993, de unos talleres de autocuidado organizados por dos antropólogas¹² y, a partir de estos encuentros, comenzaron luego a discutir sus problemas acaecidos en las calles, en particular, en relación con la policía. Así, poco a poco, mujeres y travestis, que participaban del sexo comercial callejero en la Ciudad de Buenos Aires, comenzaron a reunirse y organizarse frente a la violencia

Organización de Mujeres Trabajadoras Sexuales Tikkun Olam Belice en 2011, la Asociación Mujeres Buscando Libertad en Colombia en 2008, entre otras nuevas organizaciones.

¹² Según Antón y Tomarchio (1995), AMAR surge luego de un largo recorrido que se inició primero como una serie de talleres de prevención de ETS y SIDA, los cuales se desarrollaron a partir de un proyecto de investigación -acción (iniciado en el año 1993 por Antón y Tomarchio, y en el marco del Programa de Antropología Urbana de FILO, UBA). El proyecto luego contó con el apoyo financiero de la Organización Panamericana de la Salud, la Embajada Real de los Países Bajos y la Women's World Day of Prayer, German Committee. Los talleres, a su vez, sostienen las autoras, dieron lugar a la constitución de un espacio propio de lucha y defensa por los derechos de las prostitutas. En los inicios de AMAR participaron también dos abogadas que asesoraban en cuestiones legales.



policial. Si bien el ejercicio de la prostitución a título personal no constituye delito alguno, regían aun los edictos policiales, herramientas propias del "buen gobierno" policial del orden urbano. Estas infracciones de menor cuantía, referidas "según la definición institucional, a la alteración del orden público o a atentados a la moralidad y las buenas costumbres, han constituido una forma de procedimiento disciplinario, moralizante y represivo sobre las llamadas "clases peligrosas" y para las clases populares en general" (Tiscornia, 2004:14). En la práctica, los edictos funcionaban como una herramienta capaz de legitimar tanto *a priori* como *a posteriori*, la constante intervención, así como el asedio y el control policial. De aquí que las mujeres reunidas en AMAR abogaran por la derogación de estos edictos y denunciaran, a poco de conformarse la organización, el "aumento notable en la persecución policial" inclusive "cuando no estamos trabajando o cuando estamos con nuestros hijos. Y no nos dejan avisar a familiares ni a abogados".¹³ De este modo, desde AMAR se denunciaban las detenciones arbitrarias de los edictos, las razzias y los controles por "moralidad" a los que las prostitutas se veían sometidas:

[Por el 2H] pero las detienen también por vagancia, ebriedad, disturbio en la vía pública, averiguación de antecedentes. Detenciones de 24hs cada vez, son aplicadas hasta tres y cuatro y cinco veces a la semana (...) la iglesia católica a través de su máxima autoridad se pronuncia en favor de la "operación limpieza", como la llama el Cardenal Quarracino, para referirse a las razzias policiales (Antón y Tomarchio, 1995:8).

Ahora bien, a poco de organizarse, las prostitutas no sólo denunciarían las acciones represivas cotidianas sino que buscaron, además, "tener un sindicato y su obra social, derecho a la jubilación y al seguro de desempleo, como cualquier trabajador".¹⁴ Inicialmente, las integrantes de AMAR se reunían en un espacio prestado

¹³ "Sexo agremiado" Clarín, 2 de julio de 1995

¹⁴ "Las prostitutas argentinas quieren tener su sindicato" Clarín, 27 de octubre de 1996

por la Asociación de Trabajadores del Estado (ATE) hasta que, en 1996, inauguraron una oficina en el edificio del entonces Congreso de Trabajadores Argentinos (CTA).¹⁵ La inauguración fue un todo un evento en sí mismo. "Es un orgullo recibir en nuestra casa a las trabajadoras del sexo que buscan sindicalizarse",¹⁶ con estas palabras, el titular del CTA, Víctor de Gennaro, les daba la bienvenida y las reconocía como interlocutoras válidas. Así pues, como lo registraron Antón y Tomarchio, AMAR invertía el discurso, "ya no son los otros quienes hablan de ellas, sino son ellas mismas las que inician un proceso de autoconstrucción para crear en la sociedad un ámbito propio de debate, participación y reclamo" (1995:8). El evento contó con la participación del Premio Nobel de la Paz, Adolfo Pérez Esquivel, delegados de la Embajada de Holanda, representantes del Movimiento Ecueménico de Derechos Humanos y la Federación Universitaria de Buenos Aires, entre otros invitados. También participaron integrantes de la Asociación de Meretrices Profesionales del Uruguay (AMEPU), quienes en 1995 habían logrado la seguridad social para su gremio.

Aun así, no todas las iniciativas de las meretrices encontrarían eco en el movimiento feminista. La misma nota periodística que cubrió la inauguración de la oficina de AMAR en CTA, consignaba: "varias de las entidades que apoyan a las prostitutas en la Argentina no están de acuerdo con su sindicalización. Marta Fontenla, representante de ATEM¹⁷ se opone porque no está de acuerdo

¹⁵ En noviembre de 1996, el Congreso de Trabajadores Argentinos (el CTA) —que había roto con la CDT y reunía a las organizaciones sindicales opuestas a las políticas neoliberales— daba lugar a la conformación de la Central de Trabajadores Argentinos (la CTA), con Víctor de Gennaro (ATE) y Marta Maffei (CTERA) como Secretario General y Secretaria Adjunta.

¹⁶ "Las prostitutas argentinas quieren tener su sindicato" Clarín, 27 de octubre de 1996.

¹⁷ La Asociación de Trabajo y Estudio sobre la Mujer "25 de noviembre" (ATEM) nació en el año 1982 de la mano de Margarita Bellotti y Marta Fontenla, entre otras mujeres. ATEM publica la revista Brujas y ha sido pionera en pensar las violencias contra las mujeres y los derechos de las mismas, en el marco más amplio de los derechos humanos. ATEM es una de las primeras organizaciones feministas que co-



con que "Salud Pública y la Policía Federal tengan que habilitar carnés y hacer revisiones médicas a las prostitutas". En su opinión, la reglamentación facilita la creación de zonas rojas y expone a las que no se registran a ser perseguidas doblemente".¹⁸ En realidad, estas organizaciones feministas se oponían a la sindicalización independientemente de cómo (y con la participación de qué actores) se llevaría finalmente a cabo la regulación de la actividad. Es decir, se oponían a toda sindicalización que tuviera por objetivo el reconocimiento del trabajo sexual.

Ya en el taller "Prostitución y Mujer" del XI ENM de 1996 se habían hecho evidente las distintas posturas respecto del estatuto de la prostitución. En las conclusiones del taller, del que participaron algunas trabajadoras sexuales así como feministas abolicionistas, aparecen algunos acuerdos, como la necesidad de derogar los edictos y los códigos de faltas, e inclusive se menciona la necesidad de generar acciones que lleven a mejorar las condiciones de vida de quienes ejercen la actividad (que puedan obtener obra social, jubilación y "la integración social de las mujeres que ejercen la prostitución, combatiendo su marginalidad y discriminación"). Pero también hubo posiciones diferentes sobre la conveniencia o no de reglamentar el ejercicio de la prostitución y tampoco hubo acuerdo sobre la concepción de la prostitución como un trabajo.

Con todo, las urgencias sociales de la década, el hecho de que la organización de las meretrices recién daba sus primeros pasos

mienza a trabajar la temática de la prostitución desde una perspectiva abolicionista. Apenas aborda la temática en los años 80; en los 90, junto con otros grupos, forma la Asamblea Raquel Liberman. En el año 2007, junto con otras organizaciones, conforma la Campaña Abolicionista "Ni una mujer más víctima de las redes de prostitución". Como Campaña, han realizado distintas actividades y acciones, algunas de lobby que repercutieron en la modificación de la ley de trata en el año 2012. Desde entonces, la ley no distingue entre prostitución forzada y voluntaria, lo que acabó vulnerando los derechos de las trabajadoras sexuales. Ver Daich y Varela (2014).

¹⁸ "Las prostitutas argentinas quieren tener su sindicato" Clarín, 27 de octubre de 1996.

y la inminente autonomía de la Ciudad de Buenos Aires, desplegaron un escenario propicio para el trabajo articulado, efímero pero eficaz, de las feministas, travestis y prostitutas. Una breve alianza, si se quiere, basada tanto en el reclamo por el fin de los edictos policiales, como en la denuncia contra la redacción de artículos que, en el nuevo Código Contravencional de la ciudad, criminalizaran la oferta sexual en las calles.

Antes de abordar la lucha conjunta contra los edictos, es preciso señalar algunas cuestiones respecto de estos primeros pasos de AMAR. Si bien la recién formada asociación de meretrices contaba con el apoyo y respaldo de algunos pocos actores sociales, la conformación de la organización no debe haber sido tarea fácil. Uno de los principales asuntos que deben afrontar las trabajadoras sexuales es el estigma asociado a su actividad. Esta estigmatización genera gran vulnerabilidad social y dificulta también la organización misma de las trabajadoras en términos políticos. La estigmatización que las tiene como objeto funciona, en verdad, para todas las mujeres:

La valoración desigual de algo que debería ser común a ambos sexos —la actividad sexual, gratuita o mercantil— es el andamiaje moral que sostiene la vida social. Con una moral distinta para los hombres y para las mujeres (una doble moral) se clasifica a éstas como decentes o putas. Todas las mujeres están sujetas a esta valoración, que es una forma de violencia simbólica (Lamas, 2013:68).

Así, “hacerse pública” depende de los recursos personales y sociales de las activistas, así como el nivel de estigmatización depende también de la sociedad que se trate y de la coyuntura histórica y política particular. Por eso, aun hoy (aunque cada vez menos) vemos trabajadoras sexuales que, en distintas partes del mundo, participan de las manifestaciones llevando máscaras o que piden no ser fotografiadas para no exponerse públicamente. En los noventa, aunque no todas las integrantes de AMAR eran “públicas”, se presentaron en sociedad a través de los medios de comunicación. Las cámaras de televisión captaron las imágenes



de mujeres que aun con sus rostros enmascarados transmitían un mensaje desmitificado, acentuando su condición de “trabajadoras del sexo” y como seres humanos integrales con vivencias, dolores, alegrías y sueños” (Antón y Tomarchio, 1995:9). Hacía falta mucho valor “para reivindicarse como estigma”.¹⁹

Como señalaba, las mujeres somos juzgadas por nuestra actividad sexual. La sociedad sanciona positiva y negativamente ciertas conductas que hacen a la sexualidad y el género. La estigmatización y la discriminación no sólo se construyen en relación con los diferenciales patrones de género, hay también prejuicios de clase (puesto que la mayor parte de quienes engrosan las filas del sexo comercial provienen de las clases más desfavorecidas) y prejuicios raciales y étnicos (dada la racialización de las clases sociales y de la creciente migración de personas pobres que buscan insertarse en el mercado sexual transnacional). Como bien sugiere Dolores Juliano:

Hay que matizar que, si bien se da algunas veces la opción por vender sexo en mujeres de otros sectores sociales o en hombres, la estigmatización y el rechazo social más fuerte, va hacia aquellas con mayores necesidades económicas, más aún si a su condición de pobres se agregan otros elementos tales como pertenecer a alguna minoría étnica, tener piel oscura, o ser inmigrante sin papeles en regla. A estas discriminaciones estructuralmente condicionadas esparcidas en el “sentido común” y que se manifiestan socialmente en lenguaje agresivo y oficialmente en legislación sancionadora, se agregan coyunturalmente otras desvalorizaciones, que toman forma de discurso paternalista de protección y que vienen de ciertos sectores religiosos, de una parte de la izquierda y hasta de algunos sectores del movimiento feminista, fundamentalmente del feminismo radical (2005:86).

¹⁹ Así caracterizaba Inés Izaguirre, en una carta de lectores de El Portafolio (mayo 1983), a Ruth Mary Kelly: “Hace falta mucho valor para reivindicarse como estigma en una sociedad hipócrita”.

Que las prostitutas, como colectivo marginado, estén, seguramente, más expuestas a la violencia en general, y a la violencia de género en particular, no debería llevarnos a una victimización tal que quite la posibilidad de pensarlas como sujetos de acción. De hecho, la victimización aparece hoy en día como una nueva forma de estigmatización. Una forma que podemos pensar engloba estas otras desvalorizaciones que menciona Dolores Juliano; es decir, quienes se niegan a ser consideradas víctimas y/o las que reivindican sus derechos laborales terminan siendo vistas, a los ojos de determinado neaboliconismo feminista, como cómplices o artífices del "sistema prostituyente". Ello así puesto que ¿Qué lugar se asigna a las personas que participan voluntariamente del sexo comercial si el supuesto abolicionista es que la prostitución es pura violencia y comprende actos tan desagradables que nadie en su sano juicio accedería volitivamente a realizarlos?

Así pues, AMAR debió lidiar con todos estos estigmas, incluido el estigma de "contaminantes" que trajo la epidemia de VIH, en y para la negociación de su posición en la arena política. De este modo, no es de extrañar que en sus inicios la organización hablara de una asociación que "nace para morir." Con este latiguillo, las meretrices justificaban su presencia en una arena pública hostil, justificaban la existencia de la organización mientras hubieran "mujeres en la calle, realizando la tarea por necesidad", mientras hubiera desigualdad y pobreza, y para luchar en contra de cualquier explotación. Que AMAR sostuviera que no se trataba de "fomentar la prostitución" sino de pelear por sus derechos, tendía puentes y posibles alianzas con otras organizaciones.²⁰ No es casual que en aquel taller del XI ENM se concluyera que "la solidaridad con y la desmitificación de las mujeres que ejercen la prostitución, sin embargo no significa promover la prostitución".²¹

²⁰ Ello no quita que ya entonces hubiera posiciones encontradas respecto del estatuto de la prostitución y de las posibilidades de darle un marco regulatorio a la actividad.

²¹ Es interesante señalar que el hecho de que en la actualidad la organización de trabajadoras sexuales AMMAR ya no se identifique con el latiguillo de "nace para morir" es reprochado por las organizaciones feministas abolicionistas, que utilizan la cuestión para acusarlas de cómplices del proxenetismo y la explotación.



Cuando, en 1996, la Ciudad de Buenos Aires ganó su autonomía, los edictos policiales fueron derogados y se dio lugar a la discusión de un nuevo ordenamiento contravencional que, finalmente, fue sancionado en 1998, el Código de Convivencia Urbano (CCU). En ese entonces, como señalaba párrafos más arriba, organizaciones que nucleaban feministas, las de las travestis y la asociación de meretrices coincidieron tanto en el reclamo por el fin de los edictos, como en la denuncia contra la incorporación de artículos que, en el nuevo Código, penalizaran la prostitución callejera. En esa época, algunas feministas, entre ellas quienes integraban ATEM, formaron la "Asamblea Raquel Liberman",²² grupo que se oponía a esta represión policial y, al mismo tiempo, pretendía erradicar el proxenetismo y señalar a la prostitución como una institución patriarcal. Muchas de estas militantes feministas confluían, años más tarde, en otra articulación: la Campaña Abolicionista "Ni una mujer más víctima de las redes de prostitución." Por su parte, la Asociación de Travestis Argentinas (ATA) se había formado años antes y, para 1995, ya se había creado la Organización de Travestis y Transexuales de la República Argentina (OTTRA) y la Asociación Lucha por la Identidad Travesti y Transexual (ALITT).²³ Todas estas organizaciones mencionadas,

²² Raquel Liberman se tornó un personaje reconocido cuando, en 1930, acusó a la Zwi Migdal de explotarla sexualmente. A partir de su denuncia –y en una conjuntura política particular– se desató no sólo una serie de arrestos sino también un escándalo público y político, así como una serie de debates legislativos. Estos últimos terminarían clausurando la época reglamentarista de la Argentina. Zwi Migdal fue una organización de tratantes y traficantes de personas, y rufianes judíos– que operaba burdeles legales y clandestinos en todo el territorio nacional (Guy, 1994). La "Asamblea Raquel Liberman, Mujeres contra la explotación sexual" estaba formada por ATEM, ADEUEM, CECyM, Hermanas Adoradoras, Taller Permanente de la Mujer y otras organizaciones.

²³ Según Soledad Cutuli, en 1995 algunas integrantes de ATA rompieron con esta agrupación y crearon OTTRA y ALITT, "entre los motivos de la escisión, el problema de la prostitución resultó determinante: por un lado OTTRA, fundada por Nadia Echazú, se constituyó reivindicando su ejercicio como un modo de vida válida; mientras que ALITT, encabezada por Lohana Berkins, la apoyó solamente para aquellas que optaran por ejercerla, centrando sus objetivos en el reconocimiento

las abolicionistas pero también AMAR, junto con la Comunidad Homosexual Argentina (CHA), Convocatoria Lesbiana, el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), el Servicio Paz y Justicia (SERPAJ), Madres de Plaza de Mayo, Taller Permanente de la Mujer y otras-, confluyeron, como "Vecinos/as por la convivencia", en la defensa del nuevo CCU.

¿Por qué había que defender el nuevo código? En su redacción original, y con un espíritu democrático, el CCU apuntó a limitar los abusos policiales vinculados a la detención indiscriminada de personas, eliminando tipos como el "escándalo" o el "merodeo", figuras arquetípicas de la arbitrariedad policial. Sin embargo, a pocos meses de su sanción, el CCU comenzó a cosechar críticas y oposiciones, y pronto se encontró en el centro de una disputa política en la que participaron distintos actores sociales: no sólo la asociación de meretrices, las asociaciones de travestis y transgéneros, y los organismos de DDHH; también políticos, policía y organizaciones de vecinos contrarios al nuevo ordenamiento.²⁴ En este contexto, el debate público respecto de la prostitución callejera de mujeres y personas trans, cuya sanción no había sido prevista por el CCU y que, como bien señalan Tiscornia, Sarra-bayrouse Oliveira y Eilbaum (2004) adquirió ribetes de pánico moral (Cohen, 1980), llevó a una primera modificación del Código. Así, en julio de 1998, se incorporó un nuevo artículo que, referido al uso del espacio público, no resultó muy distinto de aquel edicto de escándalo, el artículo 71 "alteración de la tranquilidad pública",

sociál de la identidad travesti y transexual. Ambas buscaron separarse de la posición de ATA que sostenía que para cambiar sus condiciones de vida deberían en primer lugar modificar la imagen que la sociedad tenía de ellas, es decir despegarse del estereotipo de la travesti prostituta (Fernández, 2004) negando o invisibilizando la situación de prostitución" (2015: 201, 202)

24 Estas agrupaciones de vecinos, formadas al efecto de manifestarse contra el CCU, atribuyeron al nuevo código la "falta de seguridad" en la ciudad, así como una serie de "molestias" derivadas del uso del espacio público (la oferta de sexo, la presencia de travestis y de personas con consumos problemáticos, de personas en situación de calle o mendigando, y otras). Denunciaban, dada la supuesta pérdida de facultades policiales, la afectación de la "seguridad urbana".



Ahora bien, dicha reforma del código no alcanzó para dirimir los conflictos entre los distintos grupos sociales que participaron del debate –cada vez más público y más virulento– que vinculó retóricas de los derechos de los ciudadanos, de la seguridad urbana y de la moral. Así, mientras "el debate sobre la 'moralidad' del CCU se contamina rápidamente con el debate sobre la creciente inseguridad que la derogación de los viejos edictos provocaba, se llega a la segunda reforma. Porque va a entrar en escena un nuevo y definitorio actor social: el gobierno nacional en el contexto de la disputa electoral. La segunda reforma del CCU sancionada el 5 de marzo de 1999 contempló la penalización de la prostitución callejera y de su clientela" (Tiscornia, Sarra-bayrouse Oliveira y Eilbaum, 2004: 98). El nuevo artículo directamente penalizó las conductas sexuales; la reforma del artículo 71 convirtió la contravención prácticamente en prohibicionista. Si bien se seguía haciendo referencia a la tranquilidad pública como el bien jurídico protegido, lo cierto es que se penalizó la oferta y demanda de sexo en la vía pública o, mejor aún, se prohibió la prostitución en el espacio público. Nuevamente, la imagen del edicto de escándalo no resultaba tan distante. Como bien sintetiza Sabsay, después de años de lucha, las organizaciones de trabajadoras sexuales, así como las asociaciones representantes de los colectivos travestis, transexuales y transgenéricos "se fortalecieron en esta batalla por sus derechos y esto supuso la concientización de los actores involucrados con respecto a sus derechos. De este modo, los mismos reaccionaron a la regulación con un minucioso estudio de la ley a fines de que el ejercicio de su actividad no supusiera contravenciones. Al amparo de la mayor visibilidad y las garantías de la justicia, asimismo fueron consolidando una resistencia sistemática a la extorsión policial, y en paralelo con ésta, comenzaron orgánica y sistemáticamente a denunciarla" (2010:101).

La denuncia de estas organizaciones nuevamente ocupó un lugar importante en el debate público cuando, en el año 2004, nuevas reformas al CCU fueron propuestas en la Legislatura porteña. Propuestas para penalizar la protesta social, bajar la edad de imputabilidad, reprimir la venta ambulante y prohibir la prostitución callejera (ya sin la limitante de la "tranquilidad pública")

generaron una nueva y encendida polémica. Finalmente, el 23 de septiembre de 2004 el artículo 71 del CCU fue reemplazado por el artículo 81 "oferta y demanda de sexo en los espacios públicos". Al mismo tiempo que penalizó la oferta y demanda ostensible de sexo en la vía pública, el artículo 81 dejó la puerta abierta para la creación de "zonas rojas." Al igual que sus antecesores, este artículo –lamentablemente, vigente aun hoy– habilita la arbitrariedad policial por cuanto las pocas precisiones respecto de lo que es "ostensible" (que conllevan también la imposibilidad de probarlo en sede judicial) permite que los policías labren actas contravencionales a discreción, dando lugar también a agresiones y discriminaciones varias.

Para recapitular, durante la convulsionada década del 90 las meretrices de la ciudad de Buenos Aires se organizaron contra las detenciones arbitrarias y la violencia policial, realizaron talleres de autocuidado y prevención de cara a la epidemia de VIH, y exigieron el acceso a los derechos más básicos. Al calor de las luchas contra las políticas neoliberales, AMAR se incorporó tempranamente a la Central de Trabajadores Argentinos (CTA)²⁵ en tanto Asociación de Mujeres Meretrices de la Argentina (AMMAR)²⁶ y con el fin de "integrarse al resto de los trabajadores". A partir de entonces, la organización comenzó a trabajar con distintos proyectos, algunos de prevención de enfermedades de transmisión sexual, financiados primero por el Ministerio de Salud de la Nación (Programa LUSIDA, 1996). Asimismo, entró en contacto con otras organizaciones de pares; en el año 1997, se

²⁵ La CTA surge formalmente en el año 1992 (primero como Congreso y, en 1996, como Central) pero su historia se remonta al año 1989 cuando un conjunto de sindicatos se separa de la estructura mayoritaria de la Confederación General de Trabajadores (CGT). La CTA ha buscado, desde sus orígenes, integrar experiencias asociativas que exceden la categoría tradicional de representación gremial. Así, incorporó organizaciones de pueblos originarios, organizaciones campesinas, barriales, de desocupados, etc. Ello así porque la CTA propone una utilización inclusiva del término clase trabajadora, no restringida a la posición en el mercado de trabajo (Ferrero y Gurrera, 2007).

²⁶ A poco de incorporarse a la CTA, AMAR cambia su nombre a AMMAR.

incorporó a la recién formada RedTRASEX (red de trabajadoras sexuales de Latinoamérica y el Caribe), una red de organizaciones de trabajadoras del sexo conformada a partir de un encuentro realizado en Heredia, Costa Rica.

Así las cosas, cuando un grupo de feministas, algunas de las que luego formaron la "Asamblea Raquel Liberman", propusieron el autoconvocado taller "Prostitución y Mujer" y sus participantes decidieron nombrarlo "Ruth Mary Kelly", la organización de meretrices estaba dando sus primeros pasos en la construcción política de un proyecto colectivo. Era junio de 1996, un mes después comenzarían a hacerse públicos una serie de femicidios, en Mar del Plata, cometidos contra trabajadoras sexuales y que en aquella época los medios titularon como "los crímenes del loco de la ruta".²⁷ Las integrantes de la asociación de meretrices no habían conocido personalmente a Ruth, sabían que "hubo un intento de agrupar a las prostitutas de Capital Federal encabezado por un mito viviente: Ruth Kelly"²⁸ pero, aunque compartieran algunos, no conocían, o no reivindicaban, los detalles de sus planteos laboralistas. Las feministas abolicionistas, por su parte, recuperaban sólo el accionar de Ruth contra el aparato represivo del Estado, su lucha contra los edictos policiales y en contra del maltrato y el estigma social.

A fines de los noventa, la disputa por la derogación de los edictos y contra la criminalización de quienes ocupan y trabajan en el espacio público, había llevado a las integrantes de AMAR a compartir un horizonte común de lucha junto con otras organizaciones. Al igual que los feminismos de los '70, las organizaciones feministas de la década del 90 se pronunciaban contrarias a la prostitución, pero solidarias con las prostitutas, buscaban erradicar la institución patriarcal sin que se criminalizara a quienes ejercían la

²⁷ Los crímenes tuvieron lugar entre 1996 y 2004. En el año 2001 AMMAR organizó una marcha reclamando el esclarecimiento y fin de los asesinatos. La marcha culminaba en Mar del Plata, donde realizaron un acto que contó con apoyos varios y con la participación de artistas como León Gieco.

²⁸ "Sexo agremiado" Clarín, 2 de julio de 1995.

actividad. También se expresaban en contra de su marginación y discriminación. Así, el cese de la violencia, y en particular de la violencia institucional, era una demanda urgente e insoslayable que resultaba compatible con los objetivos de las organizaciones feministas abolicionistas.

El nuevo milenio: *Sur, paredón y después*²⁹

En el año 2002, en una Asamblea Nacional de AMMAR y frente a la posibilidad de sindicalizar la organización, ésta se dividió en posturas opuestas. Quedaron entonces conformadas dos agrupaciones; por un lado, AMMAR CTA como sindicato de trabajadoras sexuales y, por el otro, AMMAR Capital (hoy AMADH), agrupación de mujeres en situación de prostitución. Cabe aclarar que, al día de hoy, AMMAR CTA es un sindicato de hecho, pero no de derecho puesto que el trabajo sexual continúa sin ser reconocido. Al momento de la escisión, señala Irrazábal, "las integrantes de AMMAR eligen ser un sindicato ya que creen que si logran el reconocimiento de la sociedad como trabajadoras podrán estar al amparo de una legislación laboral y lograr mejores condiciones de vida" (2006:90) mientras que "el otro grupo considera que la prostitución debe ser abolida y que hay que ayudar a las mujeres a que puedan salir de ella a través de micro-emprendimientos laborales que les den las herramientas para poder desarrollar un trabajo" (2006:91).

La Asociación de Mujeres Argentinas por los Derechos Humanos (AMADH) adquirió una postura abolicionista, se organizó primero en una sede en el barrio de Flores –donde contaban con el apoyo de la Iglesia Evangélica Metodista– y luego se instaló en una oficina cedida por el Organismo Nacional de Bienes del Estado (ONABE) en el barrio de Once. Las integrantes de AMADH bregan por políticas públicas de inclusión de personas en situación de

²⁹ *Sur* es un tango de 1948, con letra de Homero Manzi y música de Aníbal Troilo. Refiere a la nostalgia por un Buenos Aires y un amor que ya no están; por una relación que se termina y una ciudad en irreversible transformación.



prostitución, articulan con organismos del Estado para brindar en su espacio talleres de oficios (costura, electricidad) así como facilidades para finalizar la escuela, entre otras actividades. Junto con otras organizaciones abolicionistas se han pronunciado contra los códigos de faltas que reprimen a quienes ejercen la prostitución en las calles.

Por su parte, AMMAR continuó profundizando su trabajo colectivo de construcción política. Así, a lo largo de los años, fue realizando distintas presentaciones y proyectos,³⁰ tanto en lo que hace a prevención de VIH y ETS como también respecto de la promoción de derechos, y en temáticas de violencia. Con filiales en varias provincias, las trabajadoras sexuales de AMMAR se organizaron contra los códigos de faltas que aun hoy las penalizan en las calles y, a partir del año 2013, denunciaron también los abusos, vulneraciones de derechos y la criminalización secundaria habilitada por los operativos anti trata.³¹ Además, la organización ha pugnado por el reconocimiento de los derechos laborales de quienes ejercen el trabajo sexual.

Ahora bien, la cuestión de la prostitución y la trata de personas con fines de explotación sexual, comenzó a ocupar un espacio más prominente en la arena pública comenzado el siglo XXI. En el año 2004, como señalé en el apartado anterior, nuevas reformas al Código Contravencional fueron presentadas en la Legislatura porteña. Propuestas para penalizar la protesta social, bajar la edad de imputabilidad, reprimir la venta ambulante y prohibir la prostitución callejera generaron una nueva polémica y la movilización de organizaciones de la sociedad civil. El 2004 fue también el año en que la secretaria general de AMMAR Rosario, Sandra Cabrera,

³⁰ Por ejemplo, el proyecto PROFAM (CNI, BID, 2005) para trabajar sobre violencia contra las mujeres, el financiamiento de MAMACASH para trabajar sobre promoción de derechos, o el financiamiento del Fondo Mundial de lucha contra el Sida, la Tuberculosis y la Malaria ("Actividades de Apoyo para la Prevención y Control del VIH/Sida en Argentina"-AMMAR-CTA 2000 y 2011), entre tantos otros.

³¹ Ver Daich y Varela (2014), y el informe <https://www.ammar.org.ar/IMG/pdf/informe-ammar.pdf>.

fue asesinada tras denunciar extorsiones y la connivencia policial. Un año antes, en el 2003, Sandra había convocado, junto con sus compañeras de AMMAR, al primer taller de "Trabajadoras Sexuales" en el ENM que tuvo lugar en la ciudad de Rosario.

En esa época de discusión sobre el control de la prostitución, las prostitutas tuvieron una visibilización social importante, pero no sólo las organizaciones (AMMAR y AMADH) sino también las prostitutas como personajes sociales. Entre ellas, una serie de mujeres dominicanas que ejercían la prostitución en las calles de Buenos Aires y que adquirieron visibilidad por la publicación en los medios de comunicación de historias que comprometían a algunas de ellas en tramas de trata y tráfico de mujeres.³² Ese año, también, se inició la red virtual "red no a la trata" que denunciaba el secuestro de mujeres para las redes de prostitución y casos que luego serían emblemáticos, como el de Marita Verón.³³

Poco a poco, la campaña anti-trata comenzó a tomar forma en la Argentina y, con ella, la prostitución ocupó el centro de la escena. Surgieron entonces una serie de organizaciones anti-trata, algunas vinculadas a las militancias feministas locales, algunas con financiamiento internacional. Cecilia Varela (2015) ha explicado exhaustivamente esa "migración" de la campaña anti-trata de los espacios transnacionales hacia nuestro país, dando cuenta de los actores claves en esa acción, como por ejemplo el Departamento de Estado norteamericano –que, a través de sus *Tip Reports*, demandó cambios en la legislación argentina. Así, en el año 2008 se sancionó una primera ley de trata que luego, en el año 2012 y después del fallo absolutorio en el caso Verón, fuera reformada siguiendo las modificaciones de corte abolicionista pretendidas por las organizaciones anti-trata. Desde entonces, la ley no distingue entre prostitución forzada y prostitución voluntaria.

³² Ver, por ejemplo, el informe de OIM de 2003 "Migración, prostitución y trata de mujeres dominicanas en la Argentina".

³³ Se trata del caso del secuestro y desaparición de María de los Ángeles Verón, ocurrido en el año 2002 en la provincia de Tucumán.



El abanico de organizaciones abolicionistas y anti-trata se ha multiplicado durante estos últimos años. Entre ellas, cabe resaltar la ya mencionada Campaña Abolicionista "Ni una mujer más víctima de las redes de prostitución" conformada en el año 2007 por distintas organizaciones feministas, algunas de las cuales venían de conformar la "Asamblea Raquel Liberman". Esta Campaña organizó, durante varios años consecutivos, jornadas abolicionistas de discusión y una serie de acciones públicas en los días conmemorativos o de lucha. Junto con otras organizaciones conformaron el Frente Abolicionista Nacional (FAN). Son muchas las agrupaciones de este espectro abolicionista, entre ellas AMADH, la organización de mujeres en situación de prostitución, y ALLIT, Asociación de Lucha por la Identidad Travesti.³⁴

La Campaña Abolicionista sostiene que la trata con fines de explotación sexual y la prostitución son fenómenos inseparables, que la prostitución es una institución patriarcal basada en la desigualdad entre varones y mujeres y que no puede, bajo ningún concepto, ser considerada trabajo. Las integrantes de la Campaña afirman que la prostitución es una forma de violencia de género en la que la identidad y la subjetividad de las mujeres se ven comprometidas produciendo daños físicos y psíquicos; que es una institución fundamental en la construcción de una sexualidad basada en el dominio masculino y la sumisión femenina y en la cosificación de los cuerpos; que nunca es una elección libre

³⁴ La politización que de la prostitución han realizado algunas organizaciones de travestis merece una atención aparte por lo que no me ocupo de ellas en este trabajo. Al respecto, es interesante la tesis doctoral de Soledad Cúbuli (2015) donde, a propósito de ALLIT, señala la construcción de un relato que liga travestismo con exclusión y prostitución, en tanto narrativa clave en la politización travesti y en su reclamo por un trabajo digno. En este punto, señala al abolicionismo como un relato que travestis activistas y mujeres feministas utilizaron para la construcción de aquella narrativa y que contribuyó a la politización travesti. En este sentido, afirma que el abolicionismo no es un punto de partida. Antes bien, se trata de un punto de llegada que le permitió a esta organización particular construir el relato de la prostitución como destino inevitable y demandar entonces la inclusión a través del trabajo digno.

(independientemente incluso de los contextos en los que tenga lugar y de la clase social a la que se pertenezca) y, por tanto, no puede pensarse nunca en un libre consentimiento.³⁵

De allí que, a pesar de los potentes discursos de Ruth Mary Kelly en la década del '70 y en los comienzos de la del '80, y a pesar de la construcción política llevada adelante por AMMAR, los feminismos abolicionistas no se avengan al reconocimiento del trabajo sexual. La reivindicación de los derechos de los y las trabajadoras sexuales es denostada por estos feminismos e incluso la atribuyen a un supuesto "lobby proxeneta" y a la "industria sexual" (Morcillo y Varela, 2016; Daich, 2017), negando e invisibilizando, así, el proceso organizativo de las trabajadoras sexuales. Así lo expresaba Marta Fontenla: "A partir de los '90, la presión de los organismos del proxenetismo internacional para obtener la reglamentación de la prostitución se hace cada vez más fuerte y aumenta el dinero que invierten para lograrlo (...) en Argentina estas posiciones están representadas por AMMAR, organizadas en la CTA" (2012:64).

De este modo, los feminismos abolicionistas han terminado por negar que el concepto de trabajo sexual (la construcción política del sexo comercial como un trabajo que merece condiciones dignas de ejercicio con un marco legal de protección) sea una elaboración propia y original del movimiento de trabajadoras sexuales. En tanto las prostitutas se organizaran para acabar con la prostitución, para liberarse de la opresión patriarcal y para luchar contra la violencia policial, este feminismo podía acompañarlas. La alianza era posible siempre y cuando las prostitutas se reconocieran, como en el caso de quienes se organizaron en AMADH, como sujetos de derecho o como ciudadanas, pero nunca como trabajadoras del sexo. La alianza era posible con las "víctimas del sistema prostituyente" no con sus "cómplices".

³⁵ En los últimos años, esta Campaña ha participado de otras articulaciones abolicionistas como el Frente Abolicionista Nacional o, recientemente, la Convocatoria Abolicionista Federal. Desde esta última se lanzó una campaña para que se incluya ya la prostitución en el Plan de Acción contra las violencias del Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad de la Nación.



Así pues, quizás pueda afirmarse, esquemáticamente, que hasta el año 2002, y a pesar de sus posibles diferencias, feministas y prostitutas compartían un frente de lucha común. Habían compartido una historia conjunta de lucha en contra de los edictos policiales y en contra de la redacción de artículos represivos en los códigos contravencionales. Pero desde que un grupo de prostitutas adoptó para sí la identidad de trabajadoras sexuales y reivindicó sus derechos laborales, la alianza se vio definitivamente resquebrajada. De un lado quedaron feministas abolicionistas y mujeres en situación de prostitución y, del otro, trabajadoras sexuales³⁶. Desde entonces, buena parte del discurso abolicionista local no sólo remarcó el carácter de víctima de quienes se han visto envueltas en el sexo comercial, sino que, además, denostó y desprestigió, en cada posible oportunidad, a quienes enarbolaron la bandera del trabajo sexual (Daich, 2017). Desde entonces, las feministas abolicionistas ya no han podido invocar el nombre de Ruth sin que su memoria sea disputada, sin que se visibilicen sus reclamos en pos de los derechos laborales, del reconocimiento del trabajo sexual como trabajo.

A modo de cierre

Cuando en el XI ENM de 1996 tuvo lugar aquel primer taller "Prostitución y Mujer", la prostitución no era uno de los grandes temas del feminismo del momento. Era una preocupación de unas pocas organizaciones, principalmente de ATEM. Por su parte, Ruth Mary Kelly era recordada con afecto por las feministas de los '70 y los '80, era sabido y reconocido su valor, eran conocidos sus enfrentamientos con la policía, sus denuncias contra los edictos, su preocupación por la violencia de la que eran objeto y por la salud de sus compa-

³⁶ Recién en el año 2016 se conformó una agrupación que apoya la reivindicación de los derechos de las y los trabajadores sexuales. Allí confluyen personas de distintas trayectorias profesionales y militantes, entre ellas varias feministas. Se trata del FUERTSA, Frente de Unidad Emancipatorio por el Reconocimiento de los Derechos de Trabajadoras Sexuales en Argentina. Desde entonces, además, AMMAR se nombra a sí misma como Sindicato de Trabajadoras Sexuales, pues la afiliación no es privativa de las mujeres cis.

neras. Sin embargo, sus demandas en términos de derechos laborales fueron invisibilizadas; en ese entonces la prostitución no era un tema, pero tampoco había posibilidades de escucha (Daich, 2019). Para 1996, las meretrices –devenidas luego “trabajadoras sexuales” y “mujeres en situación de prostitución”– compartían el mismo espacio organizativo, se habían encontrado a través de los talleres de autocuidado y de la experiencia común del calabozo. Se organizaron en contra de la violencia policial, lidiaron con los estigmas, recién “descubrían el derecho a tener derechos” (Antón y Tomarchio, 1995:9). Los derrotos de su construcción política ha sido producto, también, del diálogo –más o menos sordo– con los feminismos.

En 1989, Celia Amorós advertía, retomando ni más ni menos que a Ruth Mary Kelly, los peligros de un patriarcado que divide para reinar y que lo logra hasta en el propio seno del feminismo. Hacía entonces un llamamiento, un señalamiento respecto de:

La necesidad de que el colectivo de prostitutas tome voz, acceda al logos, sea subsumido bajo la isonomía o igualdad, de los ciudadanos ante la ley, se constituya y exprese como tal, se autodetermine, sea un grupo soberano y no una especie dispersa e impotente. No se trata tanto de que se autodeclare especie a extinguir bajo la presión de una consigna feminista que percibirían como heterónoma-y a la que, en último término, no harían el menor caso- como de que su unión propicie una toma de conciencia de su situación en las estructuras patriarcales. Que el discurso feminista se constituya para ellas en referente liberador y entren en diálogo con él solo será posible si se parte de la base de que la abolición de su figura como la más execrable de la dominación patriarcal no tiene por qué declararse voluntarísticamente desde fuera como más urgente que otros aspectos de la lucha general por acabar con el patriarcado mismo en todas sus formas (1989:18).

Quizás la abolición de la prostitución deba ser construida políticamente como una urgencia para la agrupación de mujeres en situación de prostitución, de seguro para los feminismos aboli-

cionistas. Ciertamente no lo es para las organizaciones de trabajadoras sexuales cuyo feminismo tampoco tiene por qué reconocerse, necesariamente, en un proyecto feminista que las excluye, antes bien, sus tradiciones de lucha se enlazan, también, con las reivindicaciones de las clases trabajadoras. Aliadas con los feminismos pro derechos y los feminismos populares, las trabajadoras sexuales del siglo XXI –las *Putas Feministas*³⁷– son sujetos y artífices de su propia historia. Reclaman para sí la figura de Ruth Mary Kelly, la que no refiere solo, como está visto, a las genealogías feministas en general sino a la propia, a una que ya no puede ser borrada ni invisibilizada.

Bibliografía

- Amorós, Celia (1989). "Prólogo". En: Osborne, Raquel. *Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad*. Barcelona: La Sal.
- Antón, Cecilia y Tomarchio, Celia (1995). "Prostitutas: sujetos de derecho, sujetos de prevención". En: *Desidamos* N°3.
- Cohen, Stanley (1980). *Folk devils and moral panics*. Oxford: Robertson.
- Cutuli, Soledad (2015). "Entre el escándalo y el trabajo digno. Etnografía de la trama social del activismo travesti en Buenos Aires". Tesis de Doctorado en Antropología. Universidad de Buenos Aires.

³⁷ El lema de Putas Feministas adoptado por AMMAR "propone la construcción de una nueva categoría política y afirma con fuerza que no existe contradicción entre instancias que parecían no encontrarse: las mujeres trabajadoras sexuales, en tanto actividad específica, y el feminismo, en tanto corriente ideológica. Esa postulación aparecía como falsa en la interpretación abolicionista del trabajo sexual, hegemónica dentro del feminismo latinoamericano, que entiende al trabajo sexual como prostitución, resaltando la condición de explotación de las mujeres por hombres que comercian con sus cuerpos e imponen prácticas sexuales" (Loza, 2017:15)

Daich, Deborah (2019). *Tras las huellas de Ruth Mary Kelly. Feminismos y prostitución en la Buenos Aires del siglo XX*. Buenos Aires: Biblas.

(2017). "Aguafiestas porteñas. Sexo y dinero en La micropolítica emocional abolicionista". En: *Cadernos Pagu* N° 51. <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700510008>.

Daich, Deborah y Varela, Cecilia (2014). "Entre el combate a la trata y la criminalización del trabajo sexual: las formas de gobierno de la prostitución". En: *Delito y Sociedad*, N° 38.

Ditmore, Melissa Hope (2011). *Prostitution and sex work*. California: Greenwood Press.

Ferrero, Juan P. y Gurrero, María S. (2007). "El sindicalismo de movimiento social. Algunas reflexiones en torno del concepto". En: Fernández, Arturo (Ed.). *Estados y sindicatos en perspectiva latinoamericana*. Buenos Aires: Prometeo.

Guy, Donna (1994). *El sexo peligroso. La prostitución legal en Buenos Aires. 1875-1955*. Buenos Aires: Sudamericana.

Irrazábal, María Gabriela (2006). "Herramientas para el estudio de la prostitución femenina". Tesis de grado. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de La Plata.

Jenness, Valerie (1990). "From sex as sin to sex as work: coyote and the reorganization of prostitution as a social problem". En: *Social Problems* N° 3.

Juliano, Dolores (2005). "El trabajo sexual en la mira: polémicas y estereotipos". En: *Cadernos Pagu* N° 25.

Kempadoo, Kamala (2003). "Globalizing sex workers'rights". En: *Canadian women studies*, N° 3-4.

Lamas, Marta (2013). "Las putas honestas, ayer y hoy". En: Lamas, Marta. *Cuerpo, Poder y Política*. México: Océano.

Loza, Jorgelina (2017). "Putas Feministas en América Latina. La RedTrasex y su vínculo con el feminismo latinoamericano". En: *Revista Argentina de Sociología* N° 21.

Martynowsky, Estefanía (2018). "Prostitución y feminismo(s). Disputas por el reconocimiento en los Encuentros Nacionales de Mujeres (Argentina, 1986-2017)". En: *Sexualidad, Salud y Sociedad*.

Morcillo, Santiago y Varela, Cecilia (2016). "Trabajo sexual y feminismo, una filiación borrada": traducción de «inventing sex work» de Carol Leigh (alias Scarlet Harlot). En: *Revista de Estudios de género. La ventana* N° 44.

Osborne, Raquel (2003). "La organización de la sexualidad en occidente: el papel de la prostitución en la institución". En: Guasch, Oscar y Viñuales, Olga (Eds.). *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona: Bellaterra.

Perlongher, Néstor (1983). "La Represión del Homosexual en la Argentina". En: *Cerdos y Peces*, N° 22.

Sabsay, Leticia (2010). "Las zonas rojas del espacio público. El caso de Buenos Aires y la regulación urbana del trabajo sexual". En: Cornejo Nieto, Morán Sáez y Prada Trigo (Comps). *Ciudad, territorio y paisaje. Reflexiones para un debate multidisciplinar*. Madrid: CSIC.

Tarducci, Mónica (2019). "Los años ochenta". En: Tarducci, Mónica; Trebisacce, Catalina y Grammatico, Karin. *Cuando el feminismo era mala palabra. Algunas experiencias del feminismo porteño*. Buenos Aires: Espacio.

(2005). "La Iglesia católica y los Encuentros Nacionales de Mujeres". En: *Estudios Feministas, Florianópolis*.



Tiscornia, Sofía (2004). "Entre el honor y los parientes. Los edictos policiales y los fallos de la Corte Suprema de Justicia. El caso de 'las Damas de la calle Florida' (1946-1957)". En: Tiscornia, Sofía (Comp.) *Burocracias y violencia. Estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires: Antropofagia.

Tiscornia, Sarrabayrouse Oliveira y Eilbaum (2004). "De los edictos de policía al Código de Convivencia Urbana. Las trágicas paradojas de los procesos de construcción de espacios de convivencia". En: Tiscornia, Sofía (Comp.) *Burocracias y violencia. Estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires: Antropofagia.

Trebisacce, Catalina (2014). "Revoluciones simbólicas y de militancia en las feministas porteñas de los setenta". En Tarducci, Mónica (Comp.) *Feminismo, lesbianismo y maternidad en Argentina*. Buenos Aires: Librería de Mujeres Editora.



**III.
MEMORIAS, ARCHIVOS
Y RELATOS DE VIDA**



**LA MEMORIA LESBIANA
QUE SE HACE CON LAS MANOS.
UN EJERCICIO DE IMAGINACIÓN
GENEALÓGICA EN TORNO A LOS
CUADERNOS DE EXISTENCIA
LESBIANA Y POTENCIA
TORTILLERA
POR VIR CANO**

**LA MEMORIA LESBIANA
QUE SE HACE CON LAS MANOS.
UN EJERCICIO DE IMAGINACIÓN
GENEALÓGICA EN TORNO A LOS
CUADERNOS DE EXISTENCIA
LESBIANA Y POTENCIA
TORTILLERA
POR VIR CANO**

La destrucción de registros, recuerdos y cartas que documentan las realidades de la existencia lesbiana debe tomarse con mucha seriedad, como un medio de conservar la heterosexualidad obligatoria de las mujeres, puesto que lo que se ha impedido es que conozcamos la alegría, la sensualidad, la valentía y el sentido de comunidad (...)

Adrienne Rich, Heterosexualidad compulsiva y existencia lesbiana

Tiendo a identificar la historia de nuestras luchas y supervivencias mucho más con la idea de la gesta del nombre propio, como se llamó el libro de investigación de las travestis. La gesta, la disputa, la confrontación colectiva para reclamar y retener la posibilidad de nombrarnos a nosotrxs mismxs y de contar nuestra historia con nuestros propios términos.

María Luisa Peralta, Los archivos de lxs militantes GLTB. La historia del movimiento en su propia voz

¿De qué están des-hechas las memorias lesbianas? ¿Y qué tienen que ver con ellas, la alegría, la sensualidad, la valentía, el sentido de la comunidad y la gesta del nombre im-propio? ¿Con qué artilugios hemos narrado las historias de nuestras plurales existencias tortilleras? ¿Cuáles son los términos im-propios que reivindicamos para nosotrxs mismxs? ¿Y qué podemos pensar, desde las experiencias de producción de registros lésbicos, respecto de la producción de dispositivos de interrupción del presente y sus discursos totalizantes? Este texto se propone recuperar, en un ejercicio de imaginación genealógica histórico-conceptual, dos experiencias claves de los activismos lésbicos locales abocados (entre otras cosas) a producir registros de las existencias y resistencias tortilleras, como modos de interrumpir los silenciamientos del árido régimen epistemológi-



co hetero-cis-normativo y de las narrativas totalizantes de los movimientos feministas y GLBT+.¹

En primer lugar, recuperaré el proceso autogestivo de producción, circulación y distribución de los Cuadernos de existencia lesbiana que se llevó a cabo entre los años 1987 y 1996 (de ahora en más: CEL), primera publicación lésbica argentina en la que se cifra uno de los momentos pioneros del activismo lesbiano porteño y su inscripción tensa en el movimiento feminista por los derechos de las mujeres. En segundo término, voy a detenerme en el proceso colectivo de organización político-afectiva, construcción cooperativa y circulación virtual del primer archivo digital de la militancia lesbiana local: Potencia Tortillera. Archivo digitalizado del activismo lésbico de Argentina, en continua des-obra desde 2011 (de ahora en más: PT), en el que se destaca la polémica con la propia narrativa GLBT+ organizada en torno a la lengua del derecho y el reclamo al Estado. Cada una de estas experiencias, en sus respectivos y muy distintos contextos de intervención, apostaron por la producción colectiva y la circulación autogestiva de dispositivos mnemotécnicos tortilleros, cuyas fuerzas activistas se desplegaron en ese umbral poroso que une las vidas amorosas, intelectuales, políticas, estéticas y archivistas entre afines.

Tanto los CEL como PT pueden enmarcarse en lo que, siguiendo a Val Flores (2013 y 2014), podemos llamar "las políticas del nombre impropio" que disputan los marcos de (i)legibilidad social, y de las maneras de contar y de producir historia/s (Cano, 2015). Allí, "los modos enunciativos y sus rebeldías (sus técnicas de discurso, sus reglas de exposición, sus modos de presentación) son vitales para sacudir la rutina institucional de las escrituras normalizadas" (Flores, 2013:89). Analizar y recuperar esas maneras rebeldes de

¹ Las letras y por tanto las siglas con las que se nombra a los distintos activismos socio-sexuales ha mutado a lo largo del tiempo y el espacio, y continúa (dichosamente) en continua de-construcción. Por motivos de síntesis, y atendiendo a que iniciamos nuestra genealogía con CEL en las primeras décadas de desarrollo de los activismos sexuales locales, me limitaré a una versión "abreviada" para referirme a los movimientos GLBT+.

producir memorias, los modos desacatados de poner a circular conocimiento y las formas no-institucionalizadas ni institucionalizables de gestar archivos y memorias es, fue y será de vital importancia para la potencia política de nuestros movimientos. A continuación, despliego una posible genealogía de CEP y PT a partir de tres movimientos: el primero se centrará en desarrollar la inscripción de estas dos experiencias en el marco de sus interlocuciones políticas situadas. En este sentido, cabe aclarar que no es mi intención brindar una historia del activismo lésbico; en todo caso, la propuesta es apenas la de trazar una cartografía del terreno complejo (y de múltiples lecturas) en el que es posible inscribir los CEL y PT. Esto nos aportará una clave situada para pensar estas dos piezas fundamentales de la producción activista de archivos de las existencias y resistencias lésbicas. En un segundo momento, me demoraré en un análisis del proceso de producción, circulación y sostenimiento de CEL y PT, en los que la autogestión y el auto-financiamiento, así como la multiplicidad de registros y las potencias creativas de los afectos se muestran como elementos claves para comprender el funcionamiento colectivo de estas políticas archivistas. Por último, voy a detenerme en los modos en que estos dos procesos nos permiten repensar críticamente la importancia de producir narrativas heterogéneas al interior de los movimientos socio-sexuales que desborden, tensen y disputen los marcos jurídicos dominantes de construcción de las memorias activistas.

Cartografías de una polémica: el lesbianismo en disputa

Resulta interesante e imprescindible reconstruir la vida lesbiana.

Ilse Fuskova, Reuniendo los pedazos de nuestra historia-memoria, CEL, N°15

La memoria y las "otras" memorias se constituyen así de manera dialéctica en relación con las políticas estatales

de un momento determinado que hace que se consolide la más acorde a la coyuntura política como memoria hegemónica. Esto quiere decir que las memorias se mantendrán en disputa hasta que un contexto favorable permita emerger al discurso solapado quitándolo procesualmente del olvido y el silencio.

Canela Gavrila, "Revisión teórica de la biografía de Ilse Fuskova"

Los CEL se distribuyeron, por primera vez, en la marcha del 8 de marzo de 1987, en la plaza congreso, por un grupo pequeño de activistas lesbianas que llevaban en su frente una cintita color lila que tenía escrito: "apasionadamente lesbianas". Y sin dudas fueron las pasiones lesbianas las que motivaron a las tres editoras de los CEL, Ilse Fuskova, Adriana Carrasco y Josefina Quesada a reunir material, elaborar traducciones, recabar testimonios, recortar dibujos, y construir sostenidamente un archivo de las existencias lesbianas que se nutría del aporte y el trabajo colectivo. Los cuadernillos abrochados por las propias editoras se vendieron en la plaza con la mera intención de recuperar el costo de producción de los fanzines, y circularon entre las compañeras feministas. No es un detalle menor el hecho de que la circulación de mano en mano del primer ejemplar se produjo, como dijimos, en el marco de la celebración del día de la mujer, protagonizada por las organizaciones feministas de la posdictadura. Este momento captura "instantáneas" de la articulación de la voz lesbiana con el renovado movimiento feminista, abocado mayormente a la lucha por los derechos de las mujeres (Tarducci, 2019). Los CEL representan un dispositivo de interrupción en el discurso hetero-centrado del feminismo local de aquellos años ochenta, así como una contestación al clima social patologizante y estigmatizante de la población GLTB+.

Las lesbianas que comienzan a activar la creación de un espacio "propio" son activistas del movimiento feminista. De hecho, como lo recuerdan las propias editoras, la experiencia se gestó como un

pliegue resistente de la militancia feminista de mujeres. Adriana Carrasco diría años después, en un interesante ejercicio de memoria militante, que "había llegado la hora de hacer algo sobre lesbianismo. Pero había que hacerlo en el marco del feminismo local, no dentro del movimiento gay".² Los CEL son la primera publicación enteramente lésbica del contexto local y surgen como el resultado de los incipientes debates en torno al rol del lesbianismo dentro del feminismo. Uno de los principales hitos de aquellos debates puede rastrearse en la convocatoria del "Grupo de denuncia feminista" al "Taller de existencia lesbiana", que tuvo lugar en noviembre de 1986 en el marco de las V Jornadas anuales de ATEM, organización fundamental del feminismo del ochenta que, como sostiene Trebisacce, "adjuntó a su nombre la consigna 25 de noviembre como un modo de dar cuenta del compromiso adquirido en la lucha contra las violencias hacia las mujeres y de su articulación con la red de feminismos regionales que posibilitaba posicionar una agenda fuerte para presionar a los Estados y a los organismos internacionales (Saporta Sternbach, 1994)" (Trebisacce, 2019:127). Algunos de los testimonios y reflexiones de ese taller sobre lesbianismo son recogidos en el primer número de Cuadernos. Es en el marco de esta interlocución con el feminismo del retorno democrático y la agenda de derechos, donde hay que leer la acción directa de poner a circular voces lesbianas apasionadas y deseantes que, con nombre impropio y trazos caseros resistentes a la lógica de "la gran política", se vuelcan a recuperar la potencia de los vínculos inter-personales, intelectuales, eróticos y afectivos para construir activismos y memorias.

Potencia Tortillera constituye, por su parte, otra pieza clave en la historia archivista de la militancia lesbiana y su producción de un dispositivo multiforme, colectivo y autogestivo de registro de la pluralidad de nuestras existencias lesbianas, y más específicamente, de las resistencias tortilleras. El archivo digitalizado del Activismo Lésbico se lanza, con soporte en un blog virtual, en el año 2011, bajo

² Adriana Carrasco, "Contra la ola feminista victimista. Cuadernos de existencia lesbiana", en *Anfibia*, Buenos Aires. Disponible en: <http://revistaanfibia.com/cronica/cuadernos-existencia-lesbiana/>



la administración de cinco activistas lesbianas de distintas procedencias geográficas: Fabri Tron (Córdoba), Val Flores (Neuquén), María Luisa Peralta (Buenos Aires), Gabriela Adelstein (Buenos Aires) y Canela Gavrila (La Plata), quienes afirman que:

Somos un puñado de activistas lesbianas a quienes nos juntó el deseo de recuperar nuestra memoria, de escribir nuestra propia historia, para evitar nuevos borramientos y silenciamientos.

Fuimos impulsadas por una doble preocupación; por un lado, que la historia del activismo lésbico no figura en libros y revistas de forma adecuada o directamente no se registra, y por otro, que se estaba perdiendo la transmisión "intergeneracional" entre activistas más antiguas y otras más nuevas. Estas pérdidas tienen como efecto un empobrecimiento de la memoria colectiva, el extravío de recursos propios, la invisibilidad de la creatividad, la sensación agobiante de estar siempre partiendo de cero, y la imposibilidad para las nuevas generaciones de activistas de inscribirse en una historia política configurada por un acervo de experiencias y pensamientos a los cuales recurrir, para tomarlos, dejarlos, complejizarlos, pero que estuvieron ahí, ensayados ya por otras lesbianas.³

La construcción de una memoria colectiva e intergeneracional que constituye PT se sitúa en una coyuntura muy diferente a la de los CEL. A más de dos décadas de la publicación de los cuadernos, el primer archivo virtual del activismo lésbico se inscribe en un

³ Estas cinco activistas lesbianas, además de impulsar la creación en 2011 de Potencia Tortillera, constituyeron el equipo responsable de su gestión hasta el año 2016 (Valvo Peralta quien permaneció en dicho equipo hasta noviembre de 2015). Desde esa fecha el equipo de PT ha ido mutando su composición, con activistas de distintas procedencias. Se puede consultar el propio archivo para recuperar estas mutaciones.

⁴ PT, "Sobre el blog", en Potencia Tortillera. Disponible en: <http://potenciatortillera.blogspot.com/p/somos-un-punado-de-activistas-lesbianas.html>. (consulta: 4 de abril de 2020).

contexto de proliferación, complejización y (des)articulación entre los movimientos lésbicos, de mujeres, feministas, GLTB+. Estos des/encuentros entre los activismos socio-sexuales han producido no sólo derivas burocrático-institucionales sino también el despliegue de una enorme potencia autogestiva, motorizada por pequeñas colectivas y agrupaciones que sin financiamiento (ni del Estado, ni de las ONGs) producen conocimiento, intervienen en el espacio público y disputan los sentidos naturalizados de lo político. Las mismas activistas que convocaron a la creación de PT estuvieron organizando, en ese mismo año, de una serie de encuentros llamados "Diálogos críticos del activismo lésbico", que se llevaron a cabo en Casa Brandon.⁵ Esos diálogos, rememoran el propio equipo impulsor, tenían por fin "fisurar la clausura del debate político que, interpretamos, se dio por la fuerza hegemónica de la demanda del matrimonio igualitario".⁶ Frente a la institucionalización del movimiento GLTB+ y la narrativa de "conquista del matrimonio igualitario", la posición de PT hacía visible un desacuerdo, un espolón a la historia totalizante y triunfalista del movimiento, que recuperaba esas "otras" historias de vida y de militancia irreductibles muchas veces a los marcos legales e institucionales de los movimientos socio-sexuales.

A diferencia de los CEL, PT –y el activismo lésbico que se articulaba en torno a ese proceso– no tiene como interlocución fundamental al movimiento feminista local, sino más bien al activismo lésbico porteño-centrado y, en términos más amplios, al movimiento GLBT+, en gran parte homogeneizado por las grandes

⁵ Casa Brandon es un espacio de cultura queer porteño, abierto en el año 2003. Gracia Trujillo recuerda que, para mayo del año 2011, y a raíz de la presentación de su trabajo sobre la historia del activismo lésbico en el Estado español y del libro *Orgullo de Mabel* de Bèlloc, surgió todo un debate, una reflexión y una inquietud en torno a "nuestras memorias políticas como lesbianas, y sobre la ausencia de archivos para ellas" (Trujillo, 2015: 12).

⁶ Equipo Potencia Tortillera, "Potencia Tortillera: memorias del activismo lésbico en primera persona. Aprendizajes y desafíos del archivo digitalizado del activismo lésbico en Argentina" en *Aletheia*, vol. 10, n°19, diciembre 2019–mayo 2020. Disponible en: <https://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/AL1E027/12035>



narrativas de "las conquistas" de derechos para y del colectivo. Hay que señalar que entre la emergencia de los CEL y PT se produce una productiva, promiscua y contagiosa diseminación de colectivos, talleres, grupos y espacios de organización tortilleros (y GLBT+). Entre uno y otro median, entonces, muchos años de diversificación de las lenguas lesbianas que se fueron ensayando y practicando en grupos de activistas, al calor de los vínculos afectivos y políticos.⁷ En ese sentido, son muchos los desplazamientos discursivos y contextuales que ocurren al interior del activismo lésbico entre la publicación de los CEL y el lanzamiento de PT. No menor es el corrimiento de un discurso lésbico de "mujeres que aman a mujeres", tan común (aunque no uniforme) en los Cuadernos y más cercano a la retórica del continuum lesbiano de mujeres de Adrienne Rich (1993), hacia la proliferación de narrativas lesbianas que incluso osan afirmar, como lo hiciera Fabi Tron tras las huellas de Monique Wittig (2006), que "las lesbianas no somos mujeres" (Tron, 2003).

⁷ Verdían GAL (Grupo autogestivo de lesbianas) en los ochenta; y para los noventa aparecerán "Las Lunas y las Atras", "Convocatoria lesbiana", "Lesbianas a la vista", "Lesbianas en la resistencia", "Lesbianas en lucha", "Les-madres", "La fulana", por mencionar algunas; otro tanto ocurría en la primera década del siglo. Recuperando. Como material disparador de los "Diálogos críticos del activismo" se produjo, de hecho, un video en el que se recuperaban, además de la trayectoria de activistas individuales, la labor de los grupos y colectivos que activaban por esos años, y en cuya genealogía se inscriben estos diálogos. Allí aparecen los nombres de los grupos y espacios que, cada uno en su territorio, en distintos lugares de la Argentina, activaron el lesbianismo desde una política de los afectos y la construcción colectiva entre "otras". Entre esos nombres aparecen: "Desacabramundo" (Buenos Aires), "Ultravioletas" (CABA), "Cruzadas" (Tucumán), "Contextuadas" (CABA), "Lesbianas y feministas por la descriminalización del aborto" (CABA), "Taller de bisociación sexual para lesbianas" (Córdoba), "Malas como las arañas" (La Plata), "Las salinas" (Rosario) y las "Fugitivas del desierto", colectiva neopunk que pusiera a rodar el "nombre-invitación" que hiciera propio el archivo de construcción comunitaria del activismo lésbico. Se recupera esta historia en: "La multitud de historias de Potencia Tortillera", en Blog: La historia negada, 7 de marzo de 2019. Disponible en: <https://lahistorianegada.wordpress.com/2019/03/07/potencia-tortillera/>

Revolución tecnológica mediante, y más de dos décadas de organización autogestiva e institucional por parte del activismo lésbico argentino, distancian a PT de los CEL; aun así, ambos dispositivos de producción de memoria configuran un saber a contrapelo de las narrativas oficiales, feministas y GLBT+ respectivamente, al tiempo que representan dos claves fundamentales para comprender la disputa en torno al rol del activismo lésbico en su doble interlocución con los movimientos feministas y los movimientos GLBT+. A su vez, y como desarrollaremos en el próximo apartado, la producción de un registro múltiple, tanto de la existencia como de la militancia lésbica, resulta ser fundamental en el despliegue de las políticas de la memoria de ambos colectivos y proyectos comunitarios.

"De a pedazos": re-construyendo un dispositivo mnemo-técnico al mejor estilo "hazlo tú mismx"

Asumimos nuestra identidad lesbiana desde el feminismo. No queremos ser asimiladas por el sistema. No luchamos para que se nos reconozca el derecho de ser un grupo marginal. Nosotras, lesbianas organizadas, queremos ser parte de los grandes movimientos que luchan por la transformación social en América Latina y el Tercer Mundo. Nuestra propuesta es para todas las mujeres. No es posible terminar con nuestra alienación sexual si no cuestionamos la norma de hierro de la heterosexualidad obligatoria. Apasionadamente lesbianas.

CEL n°1

La idea fue recuperar esa constelación de prácticas, discursos, estéticas y afectos que componen ese movimiento zigzagueante, emergente y subterráneo a la vez, del archivo lésbico, con sus afinidades, disputas y antagonismos que expresan la inestabilidad y mutación de todo formato identitario.



No creemos en una identidad transcendente ni esencial, sino que la misma se va constituyendo en el marco de los acontecimientos políticos y culturales, con una cierta disponibilidad de narrativas y discursos.

PT, "Sobre el blog"

El primer número de los CEL es del año 1987 y está compuesto de una tapa (en la que encontramos un collage y una cita breve de Susan Sontag), una pequeña nota editorial donde se especifica la intención de "relacionar la problemática lesbiana con el conjunto de los temas feministas" (CEL, N° 1), textos en primera persona que buscan "recabar y recopilar material porteño a partir de lo testimonial (...)"; un cuestionario del "taller sobre existencia lesbiana" de las Jornadas de ATEM de noviembre de 1986, algunas respuestas a dicho cuestionario que aclaran las editoras: "extractamos en forma temática algunas vivencias y opiniones de las mujeres participantes" (CEL, N° 1:2), una cita de Nancy Manahan, la convocatoria a enviar nuevos testimonios, unos agradecimientos y varios dibujos diseminados a lo largo de los márgenes blancos y generosos de las páginas que componen los cuadernos.⁸ En los próximos números aparecerán también traducciones, noticias sobre el activismo y la vida lesbiana en el ámbito local e internacional (fundamentalmente del norte), producciones teóricas locales, letras de canciones, fotos, "opiniones", extractos de otras revistas, poesías, avisos varios, reflexiones sobre cine "lesbiano", algunas historietas, cartas de amor (y de des-amor), collages e incluso algunos anticipos de novelas. Todos estos recursos semiótico-técnicos, para decirlo junto a Paul Preciado (2006), constituyen los insumos con los que, a lo largo de 9 años, los CEL fueron conformando un archivo plural de nuestras existencias,

⁸ Paula Taricella dice en su texto "2. Lesbianismo: hágala ud misma" que "los blancos invitaban a escribir libremente en los márgenes (después de todo, se trataba de cuadernos)" en Cuadernos de existencia lesbiana. Ed aniversario, octubre de 2015, N°1, p. 8. Recojo aquí varias de las consideraciones que desarrollamos con Rosario Castelló en el texto "Cuadernos de existencia lesbiana: una lectura para la academia" en Cuadernos, 2015.

creando un dispositivo mnemotécnico, una narración, en el que refugiarse y disputar los modos de vida, así como la lengua activista de la escena local.

Los Cuadernos (que siempre se pensaron como instrumentos de re-escrituras) recuperan –y ponen en valor– esos “fragmentos”, incluso esos pedazos y esas esquirlas, que trazan los hilos de las existencias lesbianas, de todo eso que –como afirman las editoras– estaba invisibilizado e incluso silenciado no sólo por la sociedad en su conjunto, sino también por parte del feminismo. El trabajo de denuncia, pero también de construcción y proliferación de un imaginario lésbico que llevaron desde los CEL adelante fue, como señala Paula Jiménez, un aporte fundamental para la “lucha de base en aquellos años ‘80. Sin recursos económicos y sin computadora ni Internet, una pequeña gesta de mujeres se dedicó a la labor editorial, destinada, únicamente, a la divulgación lesbo-feminista”.⁹ La recolección de estas cartas, poemas, canciones, imágenes, noticias de prensa y demás constituyen las huellas reunidas de esas existencias que reclaman su lugar en el imaginario del feminismo y de la sociedad en su conjunto.

Apelando a la riqueza del registro multiforme, los CEL intentaron hacer “visible”, “legible”, y “posible” –para decirlo con Butler (1990, 2004)– esas existencias lesbianas que, en nuestro contexto local, comenzaban a balbucear su im/propia lengua tortillera, en tensión con el discurso mayoritario del feminismo porteño, y a distancia de la política gay de la época. Tal y como lo recuerda Adriana Carrasco en el número especial de los Cuadernos de existencia lesbiana. Edición 30 aniversario (n°1 del 10 de octubre de 2015), lo esencial había sido librar no sólo una batalla a nivel cultural “generalizado” o “global” (en contra de la heterosexualidad obligatoria), sino también disputar el imaginario teórico, conceptual y político del feminismo porteño de los ‘80:

⁹ Paula Jiménez, “Escribo, luego existo” en Suplemento “Soy” de Página 12, 12 de diciembre de 2008. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/3-487-2008-12-12.html#P>



No le dimos tanta importancia a la publicación como a la lucha al interior del feminismo por un lugar para las lesbianas, a la lucha por la existencia lesbiana, porque las lesbianas no existíamos en la sociedad argentina y en el feminismo mejor-que-no-existiéramos (por diversas razones) –aunque todas sabíamos que por supuesto existíamos (CEL, ed. aniversario, p. 2).

Construir un archivo de los retazos y aristas de la “existencia lesbiana” fue el modo de dar cuenta de estas maneras de vivir que desafiaban los imaginarios y narrativas feministas. A este respecto, sostiene Paula Torricella: “En este proceso de renovación imaginaria, sin embargo, las lesbianas no podían emerger de la mano de la buena voluntad. Era necesario que emergieran en cuerpos, lenguas, imágenes, relatos. Construir ese soporte material fue el programa político que se propuso en 1986 el equipo editorial de Cuadernos de Existencia Lesbiana”.¹⁰ Es este soporte material, multiforme, en el que no hay una imagen única –o un relato unificado y lineal–, donde conviven producciones teóricas de escritoras y filósofas del Norte con cartas de amores porteños, y fotos de volantes repartidos en marchas.

Es posible inscribir a PT junto a los CEL en una afin genealogía tortillera de la producción de artefactos de interrupción de los discursos y marcos de los activismos socio-sexuales locales. En este caso, el archivo hace del soporte virtual –y ya no material– la base abierta de las memorias activistas tortilleras que, explícita el propio blog, constituyen un “archivo documental digitalizado del activismo lésbico, conformado por producciones gráficas y teóricas, registros fotográficos y sonoros, encuentros reflexivos y acciones callejeras de grupos y activistas lesbianas de diferentes momentos históricos, múltiples posiciones políticas, y diversas geografías de Argentina. Está en permanente construcción, re-

¹⁰ Paula Torricella, “Comentarios sobre la experiencia editorial de Cuadernos de Existencia Lesbiana”, en Revista Interdisciplinaria de Estudios Sociales, Bahía Blanca, n°2, julio/diciembre de 2010. Disponible en: <http://potenciortillera.blogspot.com.ar/search?q=Torricella>.

cibiendo nuevos aportes y colaboraciones¹¹. Al igual que en los Cuadernos, en Potencia, los diversos registros textuales y visuales conviven y se tensan en esta plataforma interactiva-documental. El dispositivo de memoria activista tortillera encuentra en esta co-habitación y superposición de registros, tal como ocurriera en CEL, su riqueza y su particular estética activista. Los registros de las marchas se entrelazan con los panfletos, las performances con los manifiestos y las producciones teóricas con los stencils y los stickers. Así se encuentran –no de manera armónica ni lineal– las fotografías del activismo con la poesía, los artículos, las traducciones, las convocatorias, las participaciones colectivas y una prolífica multiplicidad de tesituras que componen la maquinaria-on-line –siempre en des-composición y en re-composición– que sostiene un grupo de activas y que se nutre y re-significa a partir de las múltiples colaboraciones que muchxs de las lesbianas y/o tortillerxs enviamos al archivo. Las múltiples búsquedas de las y los usuarixs de PT, evocan la inscripción singular que cada lectora hacía de los márgenes de los CEL.

Como afirma María Laura Gutierrez: "En ambos proyectos hay un intento de articulación pero a la vez de disputa y divergencias con otras luchas sociales y, en particular, con la propia voz hegemónica del feminismo (porteño, en el caso de APT). La producción de textos y también las imágenes que se producen en ambos proyectos se configuran así como un campo de batalla y un refugio colectivo"¹². Ambos, hacen del *do-it-your-self* (hazlo tú mismx) una manera de des-burocratización y des-institucionalización de la lengua activista, así como una arma de producción de conocimiento. En ambos la autogestión desempeña un papel fundamental; como lo hiciera para las lesbianas y las feministas en los setenta y los ochenta. Por otro lado, ambos proyectos se sustentan en vínculos "apasionadamente políticos", parafraseando la frase que se leía en la cintita Lila de las

¹¹ Potencia tortillera: <http://potenciatortillera.blogspot.com/>

¹² María Laura Gutierrez, Tesis de doctorado: *Imágenes de lo posible. Intervenciones y visibilidades feministas en las prácticas artísticas en Argentina (1980-2013)*, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2017, p. 122. Disponible en <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/92843>



pibas que repartían los CEL en Congreso, en los que afinidades afectivas, activistas, e intelectuales son la alquimia vital que mueve esos otros modos de la política. La política entre afines, siempre precaria y fluida, es un rasgo distintivo del activismo lésbico autogestivo, que teje algo de su suerte en estas afinidades electivas.

En los más de 20 años que separan la aparición de los CEL con el lanzamiento de PT, no sólo el activismo lésbico se pluralizó y complejizó (en sus versiones más autonomistas y en sus derivas institucionalizadas), sino que también lo hicieron el escenario político del feminismo, el movimiento de mujeres, el activismo travesti y trans, y la política GLBTTTIQ+. PT busca, precisamente, registrar la pluralidad de activismos que no pueden ser subsumidos en una "historia" unificada en torno al "gran relato" de las "conquistas" de los derechos del colectivo. La digitalización del archivo, señala Peralta, "puede verse como testimonio de la relación de los movimientos sociales, el de lesbianas entre tantos otros, con las tecnologías y de cómo la tecnología fue cambiando el modo en que el activismo pudo hacer, difundir, reproducir y registrar sus acciones e incluso cómo la tecnología fue cambiando la definición de qué acciones fueron posibles" (2014). Esta pluralidad de maneras de activar está pegada a los papelitos de las marchas, los fanzines que se arman entre amigas, las intervenciones artísticas callejeras y los grupos de estudios y active que se arman y desarman al calor de los afectos. La apuesta por la heterogeneidad de los registros, y por la federalización de la experiencia, intenta contribuir a esta proliferación de las memorias y el imaginario político lésbico. Las lenguas y las existencias lesbianas son múltiples, y estos registros tortilleros han intentado captar algo de esta pluralidad en sus estéticas de "a pedazos", en sus políticas de la fragmentación.

Estéticas apasionadas y lenguas escurridizas: una memoria "cosida de relámpagos"

Un ejercicio extático y proteico de mínimos guiños de antidisdisciplina desde los feminismos excrementicios y la disidencia sexual, una apuesta ontológica y experimental de

Incrustar un abismo en el centro de las palabras. Gesto y lengua en erupción de una economía de la interrupción de los procesos de normalización sexual, de género, racial, de clase, capacitista. La fiebre de este juego serán los escombros de nuestro presente al extrañar y torcer sus modos de inscribir las marcas corporales y de componer afectos, en una faena de desprivatización y descolonización de las narrativas de nuestras identidades repulsivas.

val flores. Una lengua cosida de relámpagos

Más allá e incluso a contrapelo de la institucionalización y academización de los saberes y las prácticas activistas del feminismo y el movimiento GLTTTIB+, lxs lesbianxs (como y junto a otrxs) hemos tejido toda una red de afectos, de saberes, de acciones, de des-amores, de trabajos y de cuidados que no pueden ser reducidos a una única lengua, y seguro que no pueden serlo a los siempre estrechos y problemáticos marcos jurídico-legales (Butler, 2009). De allí que sea fundamental recuperar esa diversidad de matices, esos registros político-afectivos que escapan a los discursos y las narrativas que hegemonizan la memoria y la imaginación política de nuestros movimientos socio-sexuales. La riqueza en recursos y estrategias que hemos desarrollado, así como los mecanismos de interrupción que hemos sido capaces de producir, desbordan los marcos liberales del derecho y las discusiones o articulaciones con el Estado. María Luisa Peralta, revisando la propia experiencia de "alianza político-afectiva" de PT afirma:

Hay, en paralelo, un cercamiento del espacio del activismo posible desde el discurso de los derechos. En estos años se acentuó una tendencia ya presente a fines de los noventa que otorgaba al activismo de derechos un lugar central, llegando a considerarlo el único válido, útil y auténtico mientras que toda otra forma de activismo, desde las traducciones a las acciones micropolíticas o a las artísticas, sería marginada por inútil, elitista, o como un divertimento. Hay entonces en los años del kirchnerismo una historia del movimiento gltb en particular, más que de otros mo-

vimientos, narrada en términos de conquista de derechos, una historia triunfal y unificada" (Peralta, 2004).

Entre los CEL y PT no sólo media la revolución tecnológica que hizo posible, entre otras cosas, que el archivo pudiera tener un alcance federal (fruto de la telecomunicación y del espíritu des-centralizador de la hegemonía porteña con el que se creó el archivo), también han pasado muchos años de organización, diversificación y producción de la militancia lésbica local, así como de consolidación del paradigma de derechos en las luchas de muchos movimientos sociales. Tanto el activismo feminista como GLBT+ han consolidado su papel en el juego de "las políticas de reconocimiento de derechos y garantías legales", como afirma Figari (2010), y se han mostrado capaces de hablar la lengua de jurídica de las instituciones, nacionales, trans-nacionales, estatales y ONGistas. Un poco al ritmo de la institucionalización progresiva que atravesaron nuestros movimientos socio-sexuales en general (y que encuentra en la aprobación del "matrimonio igualitario"¹³ de 2010 un hito de "la" narrativa oficial GLBT+), y otro poco al ritmo apasionado de la organización autogestiva; el cuerpo del activismo lésbico ha ido mutando y diversificando sus lenguas, sus estrategias, sus narrativas y sus anhelos. Pero a lo largo de todo ese decurso, la autogestión y la acción directa siempre se han mostrado como estrategias vitales para nuestros colectivos. Lo mismo las organizaciones colectivas basadas en los siempre fluctuantes y apasionados vínculos entre afectos.

Para fines de la primera década del 2000, que cerraría con la aprobación de la ley de matrimonio igualitario, la proliferación de la militancia lésbica es enorme, y desborda con creces los modelos y los carriles burocrático-institucionales. A esta altura ya se han ensayado distintas maneras de hablar, de hacer, de sentir, de escribir, al tiempo que han proliferado muchísimas –y a veces

¹³ En el año 2010 se aprueba la modificación de la ley de matrimonio civil, acontecimiento que nombro desde la militancia como desde los medios de comunicación como la aprobación de la ley de matrimonio igualitario.

antagónicas— formas de diagnosticar el presente, de proyectar estrategias de transformación, y de conformar y organizar el trabajo colectivo. Enramada en esta complejidad hay que pensar la experiencia de PT que, junto a otros colectivos lésbicos de la época, se dedicaron a la producción de saberes “lesbianos”, insurrectos, desviados, por fuera de los marcos de reconocimiento legales e institucionales. Esta práctica de construcción “con la mano”, para usar la expresión de Lesbianas y feministas por la descriminalización del aborto, refiere a un trabajo entre “pares” que apuesta a la producción y circulación libre y colectiva del conocimiento (Mines, et al: 2013). De hecho, este tipo de activación contracultural motorizada por los afectos es uno de los rasgos distintivos de la riqueza política y la imaginación creativa de la militancia tortillera. El relato oficial de las conquistas de derecho no puede hacerte justicia a eso que, justamente, escapa sus propios marcos de inteligibilidad y que crece allí donde el marco liberal del derecho no puede hablar, en la dimensión extática e interconectada de las existencias y resistencias lesbianas.

Mi intento en este texto ha sido reconstruir una posible genealogía histórico-conceptual que ligara a los CEL con PT, dos experiencias singulares que, aunque lejanas en el tiempo, comparten en algún sentido el mismo deseo de interrupción, así como la puesta en práctica de una política de las afinidades en las que los afectos, los activismos, los nombres propios y colectivos, se anudan para contar las memorias y las existencias que no suelen quedar en las grandes memorias oficiales. En ese sentido, más que un aporte al gran relato del activismo lesbiano, he buscado contribuir —en la línea en que lo hicieron los CEL y PT— a la pluralización, e incluso a la dispersión y la fragmentación de narrativas escurridizas de los filosos movimientos tortilleros.

A pesar de las diferentes coyunturas en las que intervienen los CEL y PT, es notable la apuesta común por la polifonía y la acción autogestiva para el desarrollo de una política entre afines que traza sus puentes entre estos dos archivos del mal. (Ver: Derrida: 1997 y flores: 2013b). En una misma senda genealógica, estas dos experiencias muestran cómo la valorización de la pluralidad del registro,



la creación de dispositivos de interrupción de los silenciamientos y borramientos de las narrativas oficiales, y la potencia que anida en el tejido de complicidades político-afectivas son algunas de las herramientas con las que los activismos tortilleros han librado sus estrategias de resistencia. Desarrollar las múltiples aristas de estas lenguas lesbianas es parte de la tarea de darnos una memoria siempre “cosida de relámpagos” (flores: 2019), para decirlo con val flores, que oficie de insumo para la invención, fortalecimiento y difusión de nuestras estrategias de lucha y de—construcción de mundos.

No hay una única lengua lesbiana, tampoco una única, pacífica y progresiva memoria o una sola manera de hacer política tortillera, y nada sería más mortífero para de los activismos lésbicos o más neutralizador para su potencia de interrupción que pretender “unificar” esa heterogénea pluralidad de registros, experiencias, amores, amistades, lecturas, fiestas, fanzines, discusiones, desencuentros, peleas y argumentos que se dan a veces en los márgenes, en los pliegues o incluso a contrapelo de la vida burocrático-institucional de los activismos socio-sexuales. Hay historias que, para decirlo con María Luisa Peralta, no se narran con relatos triunfales, sino más bien, en otros términos, esos que fuimos gestando desde los colectivos lésbicos, trans, travas, negrxs, marrones, gordes, putas, discas, y tantos más. De allí que recomponer algo de nuestra memoria tortillera se juega en la capacidad de dar cuenta de esas experiencias micro-políticas, autogestivas, precarias, que muchas veces son desestimadas en las grandes narrativas de los movimientos GLBT+ o feminista, y en las que se trenzan los mitos, los relatos, los textos, los nombres propios y de colectivos, las historias de des-amor y des-encuentros. Los nombres de los grupos, los registros de sus integrantes, la colaboración participativa de muchos activistas y organizaciones que contribuyeron y contribuyen con contenidos para los archivos, las acciones en distintos territorios y alianzas, requieren que practiquemos otras lenguas para nuestras memorias, unas en las que podamos decir algo del potente flujo promiscuo que liga de manera provisoria, apasionada y productiva afectos, organización autogestiva y creación contra-cultural. Quizás, inventar para nosotres memorias “cosidas de relámpagos”, de in-

terrupciones, de cortes, de vacíos, de desvíos, de intensidades, de heridas y de refugios, sea lo más parecido a contar nuestras historias en nuestros im-propios términos.

Bibliografía

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble*. New York: Routledge.

(2009). *Frames of War*. New York: Verso.

(2004). *Precarious Life*. New York: Verso.

Cano, Vir y Castelli, Rosario (2015). "Cuadernos de existencia lesbiana: una lectura para la academia". En: *Cuadernos de existencia lesbiana*, Ed. Aniversario N°1. Buenos Aires.

Cano, Vir (2017). "Políticas del archivo y memorias tortilleras: Una lectura de los 'Cuadernos de existencia lesbiana' y 'Potencia tortillera'". En: *Boletín Ontealkei* N° 24. Córdoba.

(2015). "Políticas del nombre (im)propio: decimos tortilleras". En: *Instantes y Azores. Escrituras nietzscheanas* año XV N° 15-16

Carrasco, Adriana. "Contra la ola feminista victimista. Cuadernos de existencia lesbiana". En: *Anfibia*. Buenos Aires. <http://revistaanfibia.com/cronica/cuadernos-existencia-lesbiana/>

Derrida, Jacques (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. España: Trotta.

Figari, Carlos (2010). "El movimiento GLBT en América Latina: institucionalizaciones oblicuas". En: Massetti, A.; Villanueva, E. y Gómez, M. (Comps). *Movilizaciones, protestas e identidades colectivas en la Argentina del bicentenario*. Buenos Aires: Nueva Trilce.



flores, val (2014). "Desmontar la lengua del mandato, criar la lengua del desacato". En: *Diálogo transfronterizo con Tomás Henríquez Murgas y Jorge Díaz Fuentes*. Chile: Ediciones del Colectivo Utópico de la disidencia sexual.

flores, val (2013). *Interrupciones. ensayos de poética activista*. Neuquén: La mondonga Dark.

flores, val (2013b). "Masculinidades de niñas: entre 'mal de archivo' y 'archivo del mal'". En: flores, val y tron, fabi (Comps.). *Chonguitas. Masculinidades de niñas*. Neuquén: La mondonga Dark.

flores, val (2019). *Una lengua cosida de relámpagos*. Buenos Aires: Hekht.

Gavrila, Canela (2011). "Revisión teórica de la biografía de Ilse Fuskova". En: *Potencia Tortillera*. <https://potenciatortillera.blogspot.com/search?q=Revisi%C3%B3n+te%C3%B3rica+de+la+biograf%C3%ADa+de+ilse+Fuskova>.

Gutiérrez, María Laura (2017). "Imágenes de lo posible. Intervenciones y visibilidades feministas en las prácticas artísticas en Argentina (1986-2013)". Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/82843>

Jiménez, Paula (2008). "Escribo, luego existo". En: *Suplemento "Soy", Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-487-2008-12-12.html#P>

Medel, Tamara (2019). "La multitud de historias de Potencia Tortillera". En: *Blog LaHistoriaNegada*. <https://lahistorianegada.wordpress.com/2019/03/07/potencia-tortillera/>

Mines, Ana; Díaz Villa, Gabi; Rueda, Roxana; Marzano, Verónica (2013). "El aborto lesbiano que se hace con las manos. Continuidades y rupturas en la militancia por el derecho al aborto en la Argentina (2009-2012)". En: *Bagoas* N° 9.

Peralta, María Luisa (2016-2017). "Los archivos de lxs militantes gitb: La historia del movimiento en su propia voz". En: *Políticas de la memoria* N° 17.

Peralta, María Luisa (2014). «Potencia tortillera: el deseo de memoria y la construcción permanente como resistencia al aniquilamiento político y cultural». En: Mesa redonda: "Inventar el archivo", *Seminario Poéticas y Políticas del archivo. Estrategias de activación, Interpelaciones y reinvencciones críticas* organizado por LABIAL y la cátedra Teoría de la historia, en el marco de la III Bienal Universitaria de Arte y Cultura de la UNLP, La plata. <https://teenelsahara.wordpress.com/2015/12/20/potencia-tortillera-el-deseo-de-memoria-y-la-construccion-permanente-como-resistencia-al-aniquilamiento-politico-y-cultural/>

Potencia Tortillera (2019). "Potencia Tortillera: memorias del activismo lésbico en primera persona. Aprendizajes y desafíos del archivo digitalizado del activismo lésbico en Argentina". En: *Aletheia* Vol. 10, N° 19. <https://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/ALE027/12035>

Preciado, Paul (2008). *Testo yanqui*. Madrid: Espasa Calpe.

Rich, Adrienne (1993). "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". En: Abelove, H., M. A. y Halperin, D. *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge.

Tarducci, Mónica (2019). "Los años ochenta". En: Tarducci, Mónica; Trebisacce, Catalina y Grammatico, Karin. *Cuando el feminismo era mala palabra. Algunas experiencias del feminismo porteño*. Buenos Aires: Espacio.

Toricella, Paula (2015). "2. Lesbianismo: hágalo Ud. misma". En: *Cuadernos de existencia lesbiana, Ed. aniversario* N° 1. Buenos Aires.

(2010). "Comentarios sobre la experiencia editorial de Cuadernos de Existencia Lesbiana". En: *Revista Interdisciplinaria de Estudios Sociales* N° 2. Bahía Blanca. <http://potenciatortillera.blogspot.com.ar/search?q=Torricella>.

Trebisacce, Catalina (2020). "Un nacimiento situado para la violencia de género. Indagaciones sobre la militancia feminista porteña de los años 80". En: *Anacronismo e Irrupción* Vol. 10, N° 18.

tron, fabi (2003). "Che, vos te diste cuenta que sos una mujer". En: *Foro Situación Legal de las personas trans en la Argentina*, 2 al 4 de septiembre. <https://potenciatortillera.blogspot.com/2003/10/fablana-tron.html>

Trujillo, Gracia (2015). "Que las memorias se multipliquen". En: Flores, vaL. *El sótano de San Telmo. Una barricada proletaria en los '70*. Buenos Aires: Madreselva.

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



**"COMO EN UN CUENTO DE HADAS".
BIOGRAFÍA, MEMORIA Y ARCHIVO:
LA HISTORIA TRANS DE MAGALI
ENTREVISTA REALIZADA
POR DÉBORA D'ANTONIO, KARIN
GRAMMÁTICO Y CATALINA
TREBISACCE**



Desde el comienzo, cuando comenzamos a pergeñar este libro, como compiladoras nos propusimos contar con un registro amplio que diera cuenta de las múltiples voces que habitan y hablan los feminismos. La presencia del activismo trans ha interpelado la condición feminista y en ese mismo ejercicio se renovaron las preguntas por quienes tienen derecho a tener derechos y a vivir vidas menos precarias.

Nuestra decisión por enlazar a la genealogía de los feminismos del sur el relato del colectivo trans tuvo una condición, hacerlo a partir de la propia experiencia de quienes lo integran. Que hablen y no sean habladas. En la búsqueda de esa voz nos advertimos que esta es una historia que está tramando sus comienzos. Y así nos topamos con la existencia del Archivo de la Memoria Trans, que tiene el objetivo de guardar y conservar fotografías, videos, cartas, postales y recortes periodísticos para darle forma a la historia y la memoria trans en la Argentina. Construido a partir de donaciones de la propia familia trans, tal como ellas se definen, el archivo ha sido concebido como una herramienta política para visibilizar sus experiencias de vida, y para contar, también, "el activismo antes del activismo".

Con estos antecedentes y los conversatorios que realizó el Archivo para difundirse, comenzamos a pensar otra manera de contar con los relatos que dieran cuenta de esa historia en construcción. Así, nos pusimos en contacto con una de sus integrantes. Tras varios intercambios, consideramos que lo más apropiado era poner a disposición una entrevista que pivotara entre la historia personal de una activista trans y las apuestas políticas del colectivo.

El grupo encomendó esta tarea a Magalí Muñiz, con quien charlamos largamente, una tarde de octubre del 2020. Lo hicimos en las nuevas condiciones impuestas por la pandemia. Cada una de nosotras estábamos en nuestras casas en Buenos Aires, pero una plataforma de encuentros virtuales nos reunió.

E.: Nos gustaría que nos cuentes de vos, lo que quieras contarnos, ¿dónde naciste?, ¿dónde has vivido?



M.: Yo soy de acá de Buenos Aires. Nací en Tigre y tengo 56 años. Empecé mi transición muy chica, a los 12 años, en plena dictadura, así que fue muy fuerte, pero por suerte tuve una familia que me acompañó en el proceso. Se lo conté a mi papá cuando estaba por empezar la escuela secundaria, porque no quería ir vestida como un chico. Él me comprendió y me ayudó. Fue un padre maravilloso. El problema es que no pude avanzar en mis estudios porque yo no quería ir vestida como un chico y no me aceptaron y por eso no me formé como cualquier persona.

A pesar del acompañamiento de mi familia, por mi rebeldía adolescente, de querer saber que había más allá de los límites de mi casa, una vez me escapé y ya no volví. Me fui con dos chicas cis, que eran mis amigas de entonces. Pero como no teníamos dónde comer, dónde dormir, empezamos a prostituirnos, ¿no?, a ejercer el trabajo sexual por obligación. En ese contexto, tiempo después, conocí a mis compañeras trans y ahí comenzó mi vida como persona trans.

Ejerciendo la prostitución, la policía me llevaba presa todo el tiempo, por delitos contravencionales. En la Capital, te aplicaban el 2° H y 2° F que te condenaba a 21 días y 30 días de prisión, respectivamente. Y en provincia de Buenos Aires, te perseguían con los artículos 92 y 68 por lo que te daban 60, 90, y hasta 120 días de arresto. Te largaban de noche, y para hacerme de unos mangos para regresar a mi casa y tener algo para el día siguiente, volvía a la parada. Era un riesgo porque me podían encarcelar de nuevo. Era muy feo.

Hasta que un día comencé a rebelarme sin saber que lo estaba haciendo. A través de la experiencia de construcción del Archivo, con mis compañeras descubrimos que era una forma de hacer activismo antes del activismo. Les doy unos ejemplos. En los años ochenta, y estando en democracia, cuando yo llegaba a nuestra parada sobre Panamericana, les decía a mis colegas, "Ahora cuando venga la policía no nos dejemos llevar, hagamos quilombo", y se armaban verdaderas batallas campales. O cuando estábamos presas nos organizábamos para prevenir algún reviente o aseguramos que no nos falte la comi-

da. Por todo eso me fueron haciendo causas, causas, y más causas, que me dejaron como la cabecilla del grupo, y me mandaron a la cárcel dos años, paseándome por distintas unidades penitenciarias de Buenos Aires, entre ellas, la de La Plata y San Nicolás.

E.: ¿Pensás que hubo un ensañamiento particular contra vos?

M.: Claro. Yo era vista como "la alteradora". Siempre me rebelaba, solo o con mis compañeras. Cuando la policía me atrapaba, me molían a palos para subirme al patrullero porque yo me resistía. Y cuando bajaba del móvil, entraba rompiendo la comisaría, desde la entrada hasta el fondo. No sé de dónde sacaba fuerza, pero lo cierto es que esa bronca que tenía que me transformaba. Es como que era la más visible. La comisaría que albergaba a los trans que trabajaban en Panamericana, entre General Paz y Avenida Márquez, era la de Munro. Se convirtió en una cárcel donde nos llevaban a nosotras, no había otros detenidos.

E.: ¿Recordás los nombres de las compañeras que estaban con vos en ese momento?

M.: Sí, había muchas chicas. Estaba Carla Pericles, Marcela Ibáñez. Y a otras las identifico por sus apodos: Lola, Cuca. ¡Uy, un montón! Había chicas uruguayas, brasileras, eran cantidades de compañeras amigas.

E.: ¿Contra qué se rebelan? ¿Hacia dónde canalizabas esa bronca que te transformaba?

M.: Pedíamos la libertad. Eso era principalmente. No pedíamos más. Nos rebelábamos porque estábamos todo el tiempo agotadas de tanta humillación, tanto sufrimiento y maltrato. Por suerte empezamos a rebelarnos, sin entender que, de hecho, nos estábamos organizando.

E.: Ustedes se organizaban en situaciones concretas para repeler los abusos policiales. Pero, además, ¿contaban con otro tipo de organización para llevar adelante la vida cotidiana?



M.: En la Capital Federal, por ejemplo, la mayoría vivían en hoteles, y era una especie de comunidad. En la provincia de Buenos Aires, nos acobachábamos dónde podíamos. Había lugares que eran una suerte de pensión. Acá en Tigre hubo varias. Por ejemplo, una travesti hizo de la casa de su madre una pensión. A Tigre venían trans de todas partes de La Argentina, incluso de países limítrofes, uruguayas, paraguayas, brasileras, chilenas, todas venían para Tigre en los '80. Entonces vivíamos en ese tipo de comunidad, ¿no? En las pensiones, había una habitación con varias camas, y la dueña cocinaba el almuerzo, el desayuno, la cena para todas. No podíamos salir a ningún lado, ni cruzábamos la vereda. Piensen que era una época muy diferente a la actual. Salir a las tres de la tarde vestida de mujer, era un riesgo. Solamente salíamos de noche para ir a trabajar. También existía otra modalidad, la de juntarnos entre tres o cuatro amigas más íntimas y alquilar una casita. No era fácil conseguir una vivienda, pero si lo lográbamos nos cobraban una fortuna. Si a cualquiera le cobraban diez mil, a nosotras nos cobraban treinta mil.

E.: ¿Cuándo saliste de la cárcel qué hiciste?

M.: Decidí ir a vivir a Neuquén porque me habían dicho que era una provincia más tranquila, con menos persecución a quienes trabajábamos en la calle. Estuve exiliada allí por treinta años. En ese tiempo no sabíamos que eso era un exilio. Lo supimos después. En mi caso nunca lo contaba como un exilio porque pensaba que exiliarse era irse a otro país. Cuando llegué al Archivo y mis compañeras comenzaron a hablar de su exilio en el exterior, y contaban sus vivencias, me di cuenta de que era lo mismo por lo que yo había pasado. Había dejado a mis amigos, mi familia, mi barrio, mi ciudad, para irme a otro lugar, donde no conocía a nadie y donde tuve que estar sola, sin mis afectos. Eso que me pasó a mí, también fue un exilio, un exilio interno.

Regresé a Buenos Aires hace seis años. Decidí volver a mis raíces, a estar con mi familia. Ya estaba más grande y quería también dejar el trabajo sexual. Me vine con una mano atrás y otra adelante, eso sí, me traje todos mis muebles. Mi hermana me alquiló un de-

partamento; me dio una gran mano para poder insertarme en la sociedad nuevamente, y reconectarme con el resto de mi familia.

Los primeros tiempos fueron difíciles porque obviamente yo estaba acostumbrada a tener mi dinero y a tener mi forma de mantenerme, y en ese momento dependía económicamente de mi hermana. Ella me decía: "Esperá. Tranquilizate. Las personas que vienen del interior enseguida no consiguen trabajo rápidamente, ya vas a conseguir". Y bueno, teniendo fe conseguí. Carla Pericles, compañera del Archivo, y que lamentablemente falleció hace unos meses, me llevó a trabajar con ella para cuidar a una abuela. Así fui dejando la prostitución.

Un día la convocan a Carla desde el Archivo para que lleve sus fotografías y brinde su testimonio. Entonces ella me dijo: "Me gustaría que vengas conmigo porque, aunque vos sos un poco más joven que yo, viviste lo mismo". Aclaro que a ella la conocí cuando yo tenía 13 años y ella, veinte y monedas. Las dos perdimos todo, las mismas cosas, ¿no?, a pesar de nuestra diferencia de edad. Así que fuimos al Archivo y fue en ese momento que nos propusieron si queríamos formar parte de este proyecto. Nos pareció interesante, muy lindo y dijimos que sí y bueno, acá estamos.

E.: ¿Nos podés contar un poquitito más sobre tus padres?, ¿qué hacían?, ¿quiénes eran?, y ¿sobre tu infancia?

M.: Mi infancia fue como un cuento de hadas, ¿no?, porque la mayoría de mis compañeras fueron expulsadas de sus hogares, y desde chicas. Yo tuve suerte de tener este padre maravilloso que tuve. Él era un hombre de la isla, analfabeto, se dedicaba a la venta de verduras y frutas, y no entendía lo que me pasaba, entonces, en el 1976, aproximadamente, me lleva a un médico, que resultó muy avanzado para la época. Le hizo una pregunta clave a mi papá: "¿Usted quiere un hijo feliz o un hijo infeliz?" y mi padre le contestó que quería un hijo feliz. Entonces el doctor le dijo que si quería un hijo feliz que me deje ser como me sentía porque nunca iba a cambiar, ¿no? Y ahí mi papá lo entendió, y me dijo, "No sos, ni el primero, ni el último. Te amo. Sos mi hijo" y bueno, fue todo



muy mágico, pero vuelvo a repetir, es una historia en un millón, lamentablemente.

E.: Vos decías que habías tenido dificultades con la escuela porque querías ir ya con tu nueva mirada sobre vos misma.

M.: No llegué a ir a la escuela porque de querer hacerlo tenía que entrar con trajecito y corbata. Ni se me cruzó por la cabeza ir vestida de mujer porque sabía que no me lo iban a permitir. Pero fue muy frustrante porque a mí me encantaba estudiar. Yo no veía la hora que llegue el lunes y los otros chicos no veían la hora que llegue el viernes.

E.: Hasta ahora no dijiste nada de tu mamá.

M.: Mi mamá biológica falleció cuando yo era muy chiquita, a los siete años. Con mi papá nos quedamos tres hermanitos más chicos y yo. También tenía otras hermanas más grandes, y una de ellas se hizo cargo de nosotras en el sentido de que ocupaba el lugar de madre. Es más, le decíamos, "mamá" porque era como nuestra madre: nos llevaba al médico, a la escuela, iba a los actos, nos sacaba los piojos. Todas cosas que hacen las madres.

E.: Después de migrar a Neuquén, ¿seguiste manteniendo vínculos con tu familia?

M.: Siempre existió el vínculo. Una vez al año venía a Buenos Aires a verlos a ellos.

E.: ¿En qué años estuviste en Neuquén, y por qué decías que era una provincia menos represiva que otras?

M.: Estuve en Neuquén entre 1988 y hasta el 2014, así que fue mucho tiempo. Si bien me llevaban presa frecuentemente, al otro día me llevaban al Juez de Paz y me daba la libertad, previo pago de una multa, nada más. El trabajo sexual estaba condenado pero las leyes eran más suaves. Era como estar en el paraíso, no parecía la Argentina. Eran muchas chicas las que trabajamos allí.

Estaban las neuquinas y de otras provincias como Buenos Aires, Córdoba, Mendoza, San Juan, San Luis. Venían de distintos lugares, se iban enterando de lo que pasaba en Neuquén y se venían para ahí. Era el exilio interno más seguro que había.

E.: Algo parecido a lo que pasó con algunas islas del Tigre en los años sesenta, que se convirtieron en un espacio de libertad para los gays.

M.: Claro. Iban a las islas para vivir como se sentían. Si querían vestirse de mujer, se vestían. Hacían todas esas cosas que no estaban permitidas en la ciudad. Eso lo cuenta muy bien Malva Solís, una trans chilena que murió hace unos años, a los 96. Ella dejó un gran testimonio, y hay un documental que cuenta toda su historia, y hay un fragmento dedicado al Tigre. Se llama "Con nombre de flor", de Carina Sama. Está muy bueno.

E.: ¿Los años ochenta fueron igual de represivos que los noventa? En esa última década, en la ciudad de Buenos Aires, se dio una fuerte discusión sobre los edictos policiales en la que las compañeras trans tuvieron un destacado protagonismo.

M.: Yo los noventa no los viví en Buenos Aires, pero conozco la historia por mis amigas. Es más, la creadora del Archivo, María Belén Correa, fue una de las co-fundadoras de ATTTA (Asociación de Travestis, Transexuales y Transgéneros de Argentina), la primera organización de su tipo en el país y fue la que llevó adelante una lucha muy intensa para derogar los edictos policiales. Hicieron manifestaciones y comenzaron a trabajar con la abogada Angela Vanni, que lamentablemente falleció en julio de este año. Ella les sugirió firmar con su nombre elegido los papeles de la detención y como condenaban a las travestis por usar ropa no "adecuada" a su sexo, ella dio la orden de que "salgan de pantalones". Fue una pelea muy larga contra los edictos que incluyó la guerra con los vecinos de Palermo. Mientras tanto, en las provincias nos seguían llevando presas. En Neuquén recién logramos sacar los códigos contravencionales en 2011. ¡¡imáginate!



E.: ¿Fue un poco más hospitalario Neuquén en materia de sociabilidad o fue igual de duro que lo vivido por tus compañeras en Buenos Aires?

M.: No, totalmente distinto. En la ciudad de Neuquén, a pesar de no ser un centro urbano de los más importantes, la gente era mucho más abierta de mente que en Buenos Aires, eran menos salvajes que Buenos Aires para nosotras. Había otro respeto. Nosotras salíamos para todos lados, andábamos en el centro, en la ciudad, en los ríos, en los balnearios y nadie nos molestaba.

E.: Cuando volviste a Buenos Aires, ¿te siguió pareciendo tan hostil cómo cuando la dejaste?

M.: Mirá, cuando yo venía a Buenos Aires de visita, estando en Neuquén, el centro era disfrutar el encuentro con mi familia, y no percibía los acosos callejeros, pero el temor siempre estaba porque cuando veía un patrullero me daba pánico. A pesar de que tuve una etapa tranquila en esta ciudad antes de irme a la Patagonia, lo cierto es que yo no disfrutaba de nada de Buenos Aires. Yo viví momentos donde pasaba desapercibida como trans y podía salir un poco más, primero porque tenía una pareja varón, y segundo porque como empecé mi transición muy de pequeña y me fui desarrollando muy femininamente y tenía apariencia de chica. Era chiquita y todas esas cosas, y con un hombre al lado, del brazo, como que yo podía tener más de libertad, ¿no? En mi adolescencia iba a bailar con mis amigos de siempre porque yo tuve ese de bueno, porque mi transición la hice conservando a mis amigos y mis amigas de mi infancia. Para ellos no fue una sorpresa que Carlos se transformara en Magalí, se venía sabiendo que en cualquier momento me ponía el corsé. Recién empecé a disfrutar de Buenos Aires cuando me reinstalé en 2014. Fue un cambio muy notable el que vi, nada que ver con mi experiencia pasada. Ahora ando de acá para allá, y disfruto de conocer lugares que antes no pude porque era un riesgo.

E.: Hay una frase que ustedes dijeron en el conversatorio que hicieron unas semanas atrás, vinculado al ejercicio de construir

una memoria de la comunidad trans que es que existía "un activismo antes del activismo" ¿Cuándo situás vos tus primeros pasos en la militancia?

M.: Yo soy activista desde hace muchos años ya, al menos desde principios del año 2000. Comencé a organizarme, en Neuquén, con un grupo que se llama "Conciencia VIHda", que aún tiene actuación y del cual fui presidenta. Es una asociación que busca informar y prevenir, en la comunidad trans, el VIH, y mejorar así la calidad de vida de las compañeras. Después participe, de manera paralela de otro grupo, liderado por la hermana Mónica Astorga Cremona, de las Carmelitas descalzas, conocida como "la monja de las trans". Ella fue la ideóloga del complejo habitacional para mujeres trans, que acaba de inaugurar en un predio cedido por el municipio de Neuquén y construido con fondos del gobierno provincial. Son doce monoambientes, una experiencia única en el mundo.

No, ahí me había dado cuenta que era activista. Ya era activista pero no... del pasado no... no me daba cuenta que era una activista. Cuando comenzamos a armar el Archivo y a conversar entre nosotras y conocernos más nos dimos cuenta que habíamos sido activista antes de que esto sea reconocido como activismo. En los ochenta, por ejemplo, cuando estábamos presas y no nos querían traer agua para tomar mate, no nos querían hacer las compras o nos tenían hacinadas a 50 o 60 en un calabozo pequeño, y armábamos flor de quilombo, entonces éramos activistas porque luchábamos por nuestra libertad, por nuestros derechos.

E.: Hace un tiempo vimos el documental "Los maricones" realizado por Daniel Torotosa en el que se narra la represión policial que se aplicó, desde los ochenta en adelante, contra las personas trans y homosexuales en Córdoba, y encontramos mucha similitud con tus relatos sobre el mismo período en Buenos Aires. Atendiendo a esto ¿se desarrollaron en esa etapa redes, contactos entre compañeras de otras provincias?

M.: No, no teníamos contacto porque en ese tiempo no había celulares ni redes sociales y estábamos más desarticuladas. Sí se



sabía que Neuquén era un lugar más amable para vivir, diferente a Buenos Aires y Córdoba, por ejemplo. Igual les dijo, aún con todo lo peor, para muchas compañeras que venían de las provincias más conservadoras del norte del país, Buenos Aires era un respiro, un destino mejor del que estaban viviendo. Es más, no solo para compañeras del interior, sino también para las que venían de Chile, de Uruguay, Brasil, Bolivia.

E.: El Archivo parece ser una instancia de articulación de diferentes experiencias y memorias del colectivo trans, ¿fue concebido a partir de una conciencia federal o se ancló en alguna experiencia particular?

M.: No, el Archivo es federal. Está compuesto por el aporte de todas las provincias. El Archivo nace porque Claudia Pía Braudacco tenía una manía, tipo hobby, de juntar cosas, por ejemplo, fotos, recortes periodísticos, tickets de avión, volantes.

E.: Somos investigadoras y sabemos perfectamente de qué se trata esa manía. (Risas)

M.: Claudia emigra a Europa y allí conoce la experiencia de organización de las trans del viejo continente y trae acá la idea de armar un archivo para que no se pierda la historia. Además, Claudia junto con María Belén Correa fueron las fundadoras, en los primeros años noventa, de ATTTA, la Asociación de Travestis, Transsexuales y Transgéneros de Argentina. Claudia, que ya falleció en 2012, fue una gran batalladora por la Ley de Identidad de Género, que lamentablemente no pudo festejarla, porque se sancionó a poco tiempo después de su muerte. Ella tenía un sueño hacer un museo con todas las cosas que había recolectado que fuera un punto de encuentro para toda la familia trans. Porque nosotras somos una familia. Tenemos tíos, abuelas, primas, hermanas que nos fuimos haciendo de la vida.

E.: ¿Cuál fue el hecho fundacional del Archivo?

M.: Cuando Claudia fallece, María Belén hereda su casa y con

ella sus cosas, y hace unas primeras muestras, allí, para nuestro colectivo con fotos, artículos y objetos de Claudia. Además, arma una página de Facebook con el objetivo de reencontrarnos con las compañeras exiliadas en el país y en el mundo, para saber dónde vivíamos, qué hacíamos, si estábamos vivas o muertas, si estábamos bien. Bueno, ese fue el principio. Ahora, seguimos manteniendo esa página cerrada de Facebook, y otra pública.

E.: ¿Y cómo siguió la cosa?

M.: Aparece Cecilia Estalles, una fotógrafa profesional, cofundadora de M.A.F.I.A. (Movimiento Argentino de Fotografías Independientes y Autoconvocadas) y autora del documental "De la misma especie", que es la historia de Gina Vivanco, una chica trans que fue asesinada en el '91 por la policía ya que fue testigo de un crimen entre integrantes de la fuerza. El punto es que Cecilia le escribe al Archivo para hacerse de materiales para realizar el documental y terminamos construyendo un lazo con ella que nos permitió la profesionalización de nuestro acervo. Cuando se encontró con el material nos dijo: "¿Por qué todo esto que es tan hermoso lo van a dejar en una página de Facebook, si podrían pasarlo a físico? Entonces Belén dijo, "hagámoslo". Con un escáner y una computadora comenzamos a digitalizar. Este trabajo comenzó en el 2014, y yo me sumé en el 2017. Ese año nos cedieron un lugar para llevar adelante estas tareas en el Centro Cultural Haroldo Conti. Íbamos una vez por semana y a la gente de allí le gustó el material y nos propusieron hacer una muestra en el marco de los encuentros sobre diversidad y género que allí se organizaban. Y la hicimos. Se llamó "Esta se fue, esta se murió, esta ya no está".

E.: ¿Y qué repercusión tuvo?

M.: Estuvo exhibida desde diciembre de 2017 hasta marzo de 2018. ¡Increíble porque en ninguna parte las muestras duran tanto! La visitaron miles de personas por día, y los miércoles nosotras guiábamos la muestra a los espectadores. Y esto fue el puntapié para desarrollar muchos proyectos más, y nos permitió



hacernos más conocidas como archivo. Fue muy bello. Todos los días seguimos recibiendo cajas con fotos, cartas, postales de las compañeras, incluso de las que ya no están.

E.: ¿El Conti es el espacio de guarda del material?

M.: No, esa oficina era una oficina que nos prestaron para digitalizar el material. Nuestro Archivo no pertenece a nadie, el Archivo es trans y es únicamente de las trans. No pertenece a ninguna organización, ni a ningún partido político, ni a nadie. El Gobierno de la Ciudad de Rodríguez Larreta, por ejemplo, quería que el Archivo forme parte de su patrimonio, o sea un Archivo de la Memoria Trans de la Ciudad. A nosotras no nos gustó la idea. Aparte que no era correcto porque nadie se interesó nunca por nosotras y ahora que era algo importante querían apropiarse de algo nuestro, ¿no?, entonces dijimos que no y ahí con mucha amabilidad nos pidieron el lugar.

E.: ¿Y qué hicieron?

M.: Nos fuimos. Dejamos esa oficina, nos llevamos los escáneres, la computadora, todo lo que teníamos nuestro, y desmontamos la muestra, que la terminando llevando a la casa de nuestra amiga, Ceci Saurí, donde también retomamos el trabajo. El Archivo no paró, seguimos trabajando más precariamente, pero seguimos adelante. A principios de 2018, ganamos un premio del Programa Iberoamérica Sonora y Audiovisual de México. Eso nos favoreció con un dinero para equiparnos y además recibimos capacitaciones y apoyo para la gestión del Archivo. Una de esas capacitaciones las hicimos con Fernando Osorio, un capo del archivismo de México, quien viajó especialmente a Buenos Aires para entrenarnos. Así que a partir de ese momento empezamos a trabajar profesionalmente porque antes nosotras lo único que hacíamos era escanear las fotografías y guardarlas en la computadora en carpetas solo con el nombre de las compañeras, pero sin catalogar, sin clasificar, sin nada.

Después conseguimos un lugar en Palermo, en la Fundación de Niños Autistas, gracias a las gestiones de una señora que nos pres-

ta el lugar un día a la semana para que trabajemos en lo nuestro. Hasta que empezó la pandemia, estábamos ahí. No podemos ir ahora porque no se puede, ¿no? pero la mayoría de las cosas están guardadas ahí, y otras quedaron en la casa de una compañera.

E.: ¿Cuántas compañeras trabajan o trabajaron desde los comienzos ahí en el 2014 hasta hoy en Archivo?

M.: En principio era María Belén sola, después se sumaron Carmen Ibarra, Cecilia Estalles, Catalina Bartolomé, Florencia Aleitta y Cecilia Saurí. Algunas se fueron, otras ingresamos. Actualmente, el staff lo integramos María Belén Correa, Cecilia Estalles, Cecilia Saurí, Carmen Ibarra, Carolina Figueredo y yo. Somos seis.

E.: ¿Y con qué volumen de material cuentan hoy en día?

M.: Ahora hicimos un cese de recibimiento de materiales porque alcanzamos todo el tiempo las 10.000 fotografías y nosotras lo que estamos haciendo ahora es el trabajo de catalogación, lo lleva muchísimo tiempo porque tenés que ir foto por foto adicionando los metadatos, esto es, año, de quién era, quiénes están en la foto, dónde, etc. Todo eso además se va a ser público a través de la página, creo que a principios de 2021. Lo vamos a lanzar y la gente va a poder suscribirse y encontrar todo lo q quiera del Archivo.

E.: ¿Cuáles son las fechas extremas que manejan para los materiales que incorporan?

M.: Desde el '40 hasta finales de los '90, llegamos hasta ahí porque hay mucho material digitalizado de los años posteriores, entonces estamos trabajando con todo lo que sea analógico. Hay compañeras que prestan, pero no donan por lo que hay que digitalizar rápido y devolverlo. Tenemos un contrato con ellas como de seis meses para la devolución. Las compañeras que donan sus fotos manejamos otros tiempos, pero lo hacen porque saben que, si les pasa algo, esas fotos se perderían. Por eso prefieren que estén en el archivo. Dado los tiempos y la cantidad de material que llega, decidimos, por ahora, suspender la recepción.



E.: ¿Cuál es la fotografía más antigua que tienen en el archivo?

M.: La más antigua es la de una chica trans de los pueblos originarios del sur, creo que de Viedma, que salió en "Caras y Caretas" en el año 1926. Se supo que era una chica trans porque primero aparece en una foto con una vestimenta femenina y en otra con la falda y el torso desnudo donde se ve que no era una mujer biológica, ¿no?, una mujer cis, no biológica.

E.: ¿Qué cuentan las fotos?

M.: Hay de todo, es un archivo familiar, pero compuesto también de audios, entrevistas, recortes de diarios, de revistas de los años '80, de casos policiales. No sé si se acuerdan de los casos policiales de esa época, que fueron muchos. Hay muchos testimonios de lo que pasaba en esos años en Panamericana. Incluso en una de esas revistas sensacionalistas se empezó a hablar de los asesinatos de chicas trans, algo que hoy llamamos travesticidio o el transfemicidio. Pero en el Archivo hay de todo, de todas clases de material.

E.: ¿Hay alguna fotografía que a vos te haya gustado, que te haya conmovido especialmente, que digas, "Este es un tesoro porque...?"

M.: Hay muchísimas, pero para mí la que me causa algo, porque es hermosa estéticamente y por lo que lo que significa, es una de dos compañeras que van en un caballo, por una calle en un barrio, como si fueran gritos de libertad.

E.: Es la que ilustra la tapa del libro Las malas de Camila Sosa Villada.

M.: Sí, es mi preferida.

E.: Nos hablaste de que recibieron muchas cartas, ¿qué otras miradas ofrecen respecto de las fotografías y los objetos?

M.: Las cartas tienen muchas historias. La otra vez estaba leyendo una para un conversatorio que le escribí yo a una amiga y que recuperé no hace mucho, le contaba, era el año '98, que había tenido un accidente. Así lo llamaba yo por entonces, pero en realidad fue un ataque transfóbico. Me lastimaron toda la cara, el cuerpo, me quebraron las piernas. Bueno, en definitiva, me quisieron matar y no pudieron. A partir de ahí me sentí muy vulnerable y sólo quería estar con mi hermana, con mi familia, con mi papá. Volver a leer esa carta me permitió entender que no había sufrido un accidente. A veces las cartas como esta nos dejan muy tristes. Pero a su vez nos permiten otras interpretaciones sobre lo pasado.

E.: ¿Cómo pensaron el nombre Archivo de la Memoria Trans? Sobre todo porque en una época, los noventa, la identidad travesti gravitó fuertemente en el colectivo de las diversidades sexo genéricas.

M.: Salió porque lo trans incluye muchas identidades y experiencias. Lo trans no es solamente la travesti o la traba, o como las compañeras se identifiquen. Abarca mucho la palabra trans, lo travesti, lo transgénero y lo transexual. Es el Archivo de la Memoria Trans porque hay travestis, hay transgéneros y hay transexuales.

E.: El despertar de la conciencia del activismo antes del activismo del que antes nos hablaste trajo un montón de información sobre cómo habían sido sus experiencias de vida. Por ejemplo, cuando te fuiste a Neuquén no significaste ese traslado como un exilio, y cuando volviste no te considerabas como una sobreviviente. Sin embargo, actualmente, hay una relectura de esas experiencias en otra clave ¿Qué herramientas nuevas tenés para posicionarte políticamente y revisar tu propia historia personal?

M.: Claro, para mí el exilio era el que se produjo en la época de los militares cuando la gente se tenía que escabullir de la represión estatal, y el sobreviviente era quien había zafado de morir en un campo de detención. Pero nosotras también vivimos el exilio



porque nos perseguían tanto, nos acosaban tanto que teníamos que irnos de un lado a otro, y resguardarnos donde podíamos. Fue muy fuerte y muy, muy doloroso, pero a la vez te da mucha fuerza para seguir adelante y seguir luchando. Pero también fuimos sobrevivientes de la noche, de la brutalidad del calabozo, del peligro de estar parada en una ruta y que nos mate un loco como los asesinos de la Panamericana. Todas las noches había muertes en esa ruta y a pesar de que todas las noches asesinaban a una compañera y vos tenías que pararte igual para ganarte el mango. Ahora estamos luchando para que haya una Ley Integral Trans y una reparación del Estado nos condenó a vivir una vida de ocultamientos, de padecimientos, de no poder estudiar o formarte, de no poder acceder a una vivienda, y una jubilación al final de la vida.

E.: Es interesante que el proyecto de recuperar la historia de ustedes y permitir que la conozcamos se vuelva sobre las propias protagonistas de un modo muy transformador. ¿Qué relectura hacen de la larga etapa constitucional que se abre en los ochenta?

M.: Para nosotras no hubo democracia sino hasta 2012, cuando tuvimos la ley de Identidad de Género. Hasta ese momento no sabíamos lo que era la democracia. No existía, o sea, más de 30 años sin democracia.

E.: A pesar de que se habló de la restitución de la vida democrática para muchos sectores siguió existiendo la persecución y la conculcación de derechos.

M.: Sí, la verdad que sí. Ahora me pregunto ¿cómo es que yo no tuve derechos? ¿Por qué no pude vivir una vida común, entre comillas común? ¿Por qué no pude estudiar, trabajar? ¿Por qué no tuve oportunidades?

E.: No tener la posibilidad de circular libremente...

M.: Hasta el tema del voto era humillante. Imagínense, me sentía mujer, pero tenía que ir a una mesa de varón y vestida como tal, porque si no, no me dejaban votar. Por eso cuando eran las vota-

ciones muchas compañeras no iban para no tener que pasar ese mal momento. Hoy que estamos pudiendo desocultar nuestra historia, la cosa es un poco más fácil pero antes la única imagen que habla de una chica trans era con tacos, minifalda y parada en la calle, buscando clientes. Hoy otras posibilidades para nosotras y otras miradas de los otros.

E.: ¿Cómo surgió la idea del libro sobre el Archivo? Un verdadero hito en su la historia colectiva.

M.: El libro comenzó a gestarse hace tres años. Teníamos tanto material y relatos...Entonces con la editorial CHACO, de Buenos Aires, y su editora Verónica Fleiras decidimos hacer el libro, y tuvimos el respaldo del programa Mecenazgo Cultural, que nos permitió financiar una parte. El libro recupera el espíritu del Archivo, por un lado, porque lo hicimos entre las compañeras, y por otro, porque a partir de distintos materiales, se cuentan nuestras historias. Todas son historias reales, no hay nada inventado, no hay nada cambiado. Todo está como la compañera lo relató, a su manera, a su forma, lo que se expresó en el momento. También recoge las cosas malas que nos han pasado, pero de ninguna manera de una forma amarillista como podría haberlo contado otro escritor. Es una suerte de álbum familiar, de toda la familia trans, que es lo que somos. Construido de manera colaborativa.

E.: En general las fotos escogidas para la publicación son festivas, alegres, no son lacrimógenas...

M.: Saben, nosotras tenemos un don astral de transformar lo malo en bueno. Nosotras contamos cosas horribles que nos pasaron y nos morimos de risa. Esas historias tristes y feas las transformamos en risas. Inclusive nuestros velorios no son los típicos en los que todo el mundo llora. Sí, se te cae una lágrima en algún momento, pero después es todo risa. "La difunta era brava, ¿te acordás?" Tenemos ese don que aprendimos y usamos para no sentir tanto dolor porque si no nos teníamos que pegar un tiro o ahorcado directamente.



E.: Como una estrategia de supervivencia alegre ¿no?

M.: Sí, totalmente.

E.: Sí, y eso también se ve también en la literatura. Los textos de Marlene Wayar, de Camila Sosa Villada, de Susy Shock son un ejemplo de eso y de la amorocidad. Ahí hay algo, un charme que no lo encontrás fácil en otra literatura. Pareciera que eso es una cosa que está disponible no solamente en la fotografía.

M.: Coincido también en eso. Es que es como una esencia nuestra, una esencia distinta. Una esencia única, somos trans.

E.: Una parte de esa esencia puede ser el humor. Las humoradas de Lohana son muy recordadas. El otro día, escuchando a Marlene Wayar, hizo un chiste que reflejaba muy bien ese poder transformador trans. Ella, riéndose, dijo que el único lugar seguro donde podía encontrarse con sus compañeras, décadas atrás, era en una comisaría.

M.: Bueno, sí. Te encontrabas en las comisarías y en los velorios. Pero también en los cumpleaños y en los carnavales que eran, para nosotras, los días de libertad. Eran seis noches de libertad total. La magia del carnaval nos tocaba a nosotras porque eran los únicos días en los que podíamos expresarnos y mostrarnos abiertamente. Allí éramos aplaudidas, ovacionadas, admiradas, y hasta deseadas. Era todo un combo muy lindo. Y muy raro también, porque la gente que te vitoreaba en el carnaval, en otro contexto era la que te insultaba y agredía.

E.: ¿A qué carnavales te referís, en dónde?

M.: Yo pasé muchos carnavales acá en Buenos Aires. En Tigre siempre hubo corsos y yo viví ese clima desde chiquita. Pero no tuve mucha experiencia en los carnavales, la verdad. Me gustaban, pero yo de jovencita tenía un novio, como ya les conté, que era muy celoso. El tipo tocaba el bombo en la comparsa, pero a mí no me dejaba desfilar, no quería que yo me muestre. Pero además mi hermana,

que oficiaba de madre, cuando yo empecé la transición me dijo: "Lo que te pido es que nunca salgas en las comparsas, porque la gente se ríe de ustedes". Me lo dijo para protegerme, como una madre, no por vergüenza, sino para que no me hagan daño. En resumen, disfrutaba del carnaval como espectadora, pero no como participante.

E.: Como estamos llegando al tiempo límite que nos hablamos propuesto para la entrevista queremos preguntarte por las apuestas a futuro tuyas y del Archivo.

M.: Yo actualmente estoy haciendo fotografía acá en Tigre. Ya llevo un año y medio. Y me falta otro. Es una carrera de dos años y medio. Ya llevo un año y medio. Este año por la pandemia quedó suspendida. Hicimos el primer cuatrimestre y online y como venían las prácticas no se pudo seguir.

Con el Archivo tenemos que continuar la catalogación del material y así poder cumplir con el subsidio que ganamos en Alemania. Con esto vamos a poder contratar a cuatro personas trans, capacitadas en la materia y continuar la labor. Yo tuve la oportunidad de viajar a ese país a través de un intercambio con chicos de una organización trans de varones. Luego ellos después vinieron para acá. Así que concretamos un intercambio bilateral, muy importante para nosotras. También soñamos con tener, en el futuro, un lugar parecido al Centro de Fotografía de Montevideo, Uruguay, que tiene varios pisos y hay uno donde trabajan y otro donde se guarda el material. Lo conocimos porque allí llevamos la muestra "Tiempo de las flores" sobre nuestra historia. La inauguramos, estuvimos dos días y empezó la cuarentena. Y quiero recordar acá, casualmente respecto de lo que estábamos conversando recién la muestra "Retratos y carnavales" con fotos de los años '40 al '70, que hicimos después de "Esta se fue..." y que también circuitó por muchos lados.

Y la otra gran apuesta que tenemos es que haya una sede del Archivo de la Memoria Trans en cada provincia. Que cada provincia tenga su propio Archivo y a la vez comparta el nuestro para contribuir con el central. Sería algo así como trabajar en conjunto para que seamos un solo Archivo, el Archivo de la Memoria Trans.



E.: ¿Y algún otro deseo puesto en el Archivo?

M.: Y... seguir viajando para hacer conocer nuestra historia tanto en nuestro país como en otras partes del mundo.

E.: Los viajes nos conectan con experiencias que despiertan ideas, proyectos nuevos, porque el comienzo del Archivo fue un poco así con las ideas que trabajo de afuera Claudia.

M.: Claro, también Belén emigró allá en la crisis del 2001 a Estados Unidos y allá convivió con muchas compañeras de otras partes del mundo. En Estados Unidos, por ejemplo, hay muchas colectividades de distintos países. Después se fue a vivir a Europa y siguió tejiendo redes. Así conseguimos mi capacitación en Alemania tuvimos contacto con el Museo Reina Sofía en Madrid y a su vez salió un encuentro en París con un realizador francés que hizo un documental sobre nuestro Archivo, que se llama "Memorias rebeldes", que ahora está participando en distintos festivales del mundo. Cuando se estrenó pudimos reunir a todas las compañeras argentinas que estaban exiliadas en Francia, donde hay un montón. De hecho, me encontré con una compañera que no veía desde hacía más de 30 años. La despedí cuando éramos chicas, y después nunca más la ví y esta actividad nos permitió reconectar.

Lo cierto es que el Archivo nos permitió reinventarnos, tener una vida, hacer escuchar nuestra voz. Y además hemos logrado construir redes de amistad amplificadas. Lo que no es poco.

SOBRE LXS AUTORXS DEL LIBRO



Pablo Ben. Licenciado en Antropología (UBA) y especialista en historia latinoamericana (PhD., University of Chicago). Actualmente se desempeña como Associate Professor en San Diego State University. Sus primeros trabajos se centraron en la historia de las ciencias sexuales pero más recientemente se ha abocado a la historia social de la sexualidad. Ha publicado artículos sobre homosexualidad y prostitución entre 1880 y el presente. En la actualidad está terminando su libro sobre El ascenso y la caída de las ciudades del pecado: Homosexualidad masculina y prostitución femenina en Buenos Aires y otras ciudades globales.

Vir Cano. Filósofo; escritor, docente, activista lesbiana y feminista. Se desempeña como Investigador Adjunto del CONICET y como profesor de la UBA, la UNLA y la UNTREF. Es autor de Ética torbillería. Ensayos en torno al éthos y la lengua de las amantes (Madreselva), Nietzsche (Galerna), y ha publicado en coautoría con Judith Butler y Laura Fernández Cordero. Vidas en Lucha. Conversaciones (Katz). También ha compilado el volumen colectivo, Nadie viene sin un mundo. Ensayos sobre la sujeción e invención de un mismo (Madreselva), y co-compilado junto a María Luisa Femenías y Paula Torricella, Judith Butler. Su filosofía a debate (FFyL-UBA).

Fernanda Carvajal. Doctora en Ciencias Sociales y Magister en Comunicación y Cultura. Vive y trabaja entre Santiago de Chile y Buenos Aires. Es investigadora del CONICET y docente en UBA y USAL. Dedicó su trabajo de docencia, escritura e investigación a los cruces entre arte, sexualidad y política en el cono sur desde los años setenta. Integra la Red Conceptualismos del Sur (RedC-Sur) y junto con Alejandro de la Fuente lleva adelante el Archivo Yeguas del Apocalipsis.

Deborah Daich. Doctora de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como Investigadora Independiente del CONICET (sede IIEGE-FFyL-UBA) y es docente del Departamento de Ciencias Antropológicas de la UBA. Ha publicado Tras las huellas de Ruth Mary Kelly. Feminismos y prostitución en la Buenos Aires del SXX (Biblos) y compilado, entre otros libros, Género y violencia en el mercado del sexo: Política, policía y prostitución (Biblos,

con Mariana Sirimarco) y Los feminismos en la encrucijada del punitivismo (Biblos, con Cecilia Varela).

Nora Domínguez. Doctora en Letras, Profesora Consulta de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Fue Directora del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género entre 2010-2017. Publicó De donde vienen los niños. Maternidad y escritura en la cultura argentina (2007) y El revés del rostro. Figuras de la exterioridad en la cultura argentina (en prensa), co-edició varias compilaciones sobre literatura y género. Actualmente co-dirige la Historia feminista de la literatura argentina (Eduvim).

Karina Felitti. Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora independiente del CONICET (sede IIEGE-FFyL-UBA). Sus temas de investigación se concentran en la historia de los derechos reproductivos en América Latina; las articulaciones entre religión, espiritualidad, sexualidad y política; y las experiencias contemporáneas en el mercado sexo afectivo heterosexual. Entre otros libros, es autora de La revolución de la píldora. Sexualidad y política en la Argentina de los sesenta (Edhasa).

Magali Muñoz. Es sobreviviente de la dictadura y post dictadura. Nació el 09 de febrero 1964 y atesora una infancia feliz. Luego, hasta los 50 años, fue trabajadora sexual por no contar con otra oportunidad. También cuidadora de adultos mayores. Hoy es estudiantes de fotografía y archivista integrante del Archivo Trans.

Nelly Richard. Académica, teórica, crítica de arte y curadora. Fundadora y directora de la Revista de Crítica Cultural (1990-2008). Ha sido reconocida con numerosos premios y distinciones, entre ellos, la Beca de la Fundación John Simon Guggenheim (1996). Es autora de Masculino/ femenino: prácticas de la diferencia y cultura democrática (Francisco Zegers Editor), La Insubordinación de los Signos (cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis) (Cuarto Propio), Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico (Siglo XXI Editores), Feminismo, género y diferencias (Palinodia), Latencias y sobresaltos de la memoria inconclusa (Chile: 1990-2015) (Eduvim), entre otros libros.

