ONTEAIKEN

Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva

Nº

24

"Activismos LGBTIQ: procesos de organización, reconocimiento y modos de vida"

ONTEAIKEN (ISSN 1852-3854)

es una iniciativa del

Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social

CIECS - Unidad Ejecutora del CONICET

www.onteaiken.com.ar

CIECS

CONICET

U N C

PROGRAMA DE ESTUDIOS
ACCION COLECTIVA
Y CONFLICTO SOCIAL

Director del Programa

Adrián Scribano

Coordinadoras del número

Romina Laura Del Monaco

Coordinador General

Diego Quattrini

Consejo Editorial de la publicación

Jorge Ahumada

Flabián Nievas

Carlos Fígari

José Luis Grosso

Equipo Editorial

Diego Quattrini

Pedro Matías Lisdero

Martin Eynard

Jorge Duperré

Ignacio Pellón

ONTEAIKEN
CIECS CONICET UNC
Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva
Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social
Director de la publicación: Adrián Scribano
Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS)
Unidad Ejecutora de CONICET (20730) - Universidad Nacional de Córdoba
N°24 - Año 12 - noviembre de 2017
ISSN 1852-3854

Presentación

Activismos LGBTIQ[1]: procesos de organización, reconocimiento y modos de vida

Por Romina Laura Del Monaco y Rocío Luciana Zuviría[2]

Este número busca recuperar trabajos que analizan diferentes aspectos de los activismos LGBTIQ. En argentina, los movimientos sexo-políticos articularon desde la década del ´70 distintas estrategias de acción colectiva donde la politización de la sexualidad fue objeto de diversas experiencias, discursos y expresiones performativas. Los procesos organizativos del movimiento han ido y venido entre las afirmaciones identitarias, las luchas anti-represivas, las demandas al sistema político, las disputas internas y las alianzas provisorias con distintos actores institucionales, partidarios y con movimientos sociales y políticos de distintas adscripciones.

En tales procesos emergieron (emergen) problemáticas y tensiones que subyacen a la politización de la sexualidad, a las estrategias del activismo y a la producción académica sobre la temática. Actualmente, circulan de forma frecuente en espacios académico-activistas -de los cuales formamos parte- nociones acerca de 3 ejes que, entendemos, caracterizan algunas de las discusiones presentes hacia adentro del activismo argentino y que también aparecen representadas en mayor o menor medida en los trabajos aquí reunidos. Plantearemos en primer lugar una discusión acerca las estrategias políticas del movimiento cuya agenda estaría centrada la articulación de demandas al Estado por reconocimiento de derechos, en segundo lugar los límites de las políticas de la identidad y en tercero las disputas por el reconocimiento al interior del movimiento LGBTIQ y los cuestionamientos a sus lógicas jerárquicas y de inclusión-exclusión de sujetos diversos y de agendas de demanda.

El primer eje sobre las estrategias políticas del activismos en relación con el Estado abreva en un debate histórico del activismo local donde se opusieron dos militancias opuestas: una asimilacionista asociada a las luchas por la ampliación de derechos civiles

1 Para referirse al colectivo sexo-disidente se utilizan diferentes categorías hoy en día en discusión dentro activismo y de los estudios sobre géneros y sexualidades. Sin desatender estas disputas pero partiendo de la base de que toda comunidad política está atravesada por tensiones y asumiendo que toda unidad política es estratégica y contingente, elegimos, entre ellos, la sigla LGBTIQ por su amplitud y por ser la consensuada por la comisión organizadora de la XXVI Marcha del Orgullo LGBTIQ de Buenos Aires, Argentina. Hace referencia a las identidades Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestis, Transexuales y Transgeneros (nuecleadxs en la letra T), Intersexuales y Queers.

2 Romina Laura Del Monaco es Doctora en Ciencias Sociales. Instituto Gino Germanni / CONICET. E-Mail de contacto: rominadelmonaco@yahoo.com.ar Rocío Luciana Zuviría es Profesora de enseñanza media y superior en ciencias antropológicas. FFyL / UBA. E-Mail de contacto: ro.zuviria@gmail.com.

y las demandas al Estado, enfrentada a otra radical que buscaría la transformación política no gradual embanderado tras consignas como la abolición del hetero-patriarcado y el fin del capitalismo. Este binomio es heredero de una crítica a las políticas de la identidad que se volvió muy popular en el primer mundo durante la década de los '90. Si bien puede resultar muy útil a nivel analítico para ubicar en un mapa político coyuntural diferentes tipos de estrategias del activismo local, muchas veces el esquema asimilacionismo vs radicalismo no hace justicia a la complejidad de las tensiones políticas al interior del movimiento y puede obturar la posibilidad de alumbrar matices y contradicciones dentro de los distintos grupos activistas que con frecuencia articulan estrategias mixtas no incompatibles en el corto y largo plazo.

Por ejemplo, la historia del movimiento gay en argentina a menudo es reconstruida en base a esta dicotomía donde se oponen las figuras de Carlos Jáuregui y Néstor Perlongher como símbolos representativos de diferentes modelos de acción política. En la construcción hegemónica de la memoria del movimiento, Perlongher, es asociado a la militancia radical y revolucionaria y enfrentado a las políticas de ampliación de ciudadanía y de derechos humanos de Jáuregui. En esta confrontación, muchas veces se solapan los matices de una historia de militancias atravesadas por tensiones y complejidades y se anulan detalles significativos como por ejemplo que, durante el gobierno de Cámpora, el Frente de Liberación Homosexual protagonizó distintas políticas de lobby buscando articulaciones con actores del Estado (diputados, secretarios y ministros), y que por otro lado, Jáuregui mantuvo lazos con Nahuel Moreno y con el MAS (Movimiento al Socialismo) y otros sectores de la izquierda partidaria (Insausti, 2017).

Enguix Grau, cuyo artículo sobre activismos LGTB en la experiencia española está incluido en el presente número, propone que resulta políticamente estéril plantear oposiciones simples entre activismos asimilacionistas vs. radicales porque, dentro de ambos, se encuentran complejidades y diferencias mientras que, entre ambos, existen acercamientos en la forma de pensar la lucha LGTB y de criticar las tendencias a la derechización, el consumismo y la despolitización del activismo. La autora llega a afirmar que el movimiento avanza en gran medida gracias a la discusión constante entre moderación y crítica como estrategias complementarias de resistencia al poder. En su artículo argumenta que los mismos activistas, tanto "oficialistas" como "críticos", cuestionan qué tipo de estrategias resultan más transformadoras o "revolucionarias": si las reformas políticas concretas o la transgresión radical asociada a la afirmación de identidades queer y anticapitalista (algunos activistas afirmaban que la reivindicación del matrimonio fue una de las acciones más transgresoras de la heteronorma en su sentido más radical). Además, sugiere que, en todo caso, ambas estrategias deberían ser complementarias en la búsqueda del cambio social.

Proponemos un análisis del activismo que supere el paradigma de oposición binómica asimilacionistas vs. radicales para no asumir necesariamente como opuestas las estrategias de demandas de derechos y las militancias críticas que buscan la transformación del sistema político. Buscamos en todo caso poder iluminar la complejidad de articulaciones estratégicas diversas donde se producen alianzas que tensionan diferentes configuraciones de poder donde dentro de un actor múltiple como lo es el campo activista. Observamos que las demandas al Estado no necesariamente niegan las posibilidades de llevar adelante otras estrategias de interpelación ni tampoco se oponen a utopías transformadoras radicales que muchas veces son compartidas por los mismos militantes que han apoyado y sostenido las demandas legislativas en contextos políticos favorables a las agendas de derechos LGBTIQ. Entender al Estado como actor fundamental en la lucha por el acceso

a derechos de ciudadanía no resulta, para muchos grupos militantes, incompatible con la lucha por una sociedad anticapitalista sino que implica atender a la necesidad urgente de hacer más vivible la existencia de los grupos más vulnerabilizados.

Estas complejidades se observan, por ejemplo, en relación al proceso de demanda de la Ley de Matrimonio Igualitario promulgada en la Argentina en el año 2010. El proyecto de Ley llegó a las cámaras legislativas impulsado por una organización oficial del activismo con capacidad de influencia en circuitos institucionales y en principio fue criticado por amplios sectores del feminismo y del movimiento LGBTBIQ que cuestionaban (y siguen problematizando) no sólo el derecho al matrimonio como algo deseable, sino también el vínculo de esta organización con el Estado y asociada a su peso político dentro del movimiento LGBTIQ. No obstante, al ver cómo se organizó el campo de poder en torno a esa demanda, con una fuerte asociación de sectores religiosos y neo-conservadores contra la Ley, esos mismo activistas críticos terminaron no solo por apoyarla sino por militarla activamente. Aún hoy suscita debates dentro del activismo las implicancias de la Ley y las disputas de jerarquía dentro del movimiento compuesto por organizaciones con capacidades diferenciales para plantear la agenda de demandas. En la Ley de Identidad de género, en cambio, otros actores se disputaron la iniciativa al crearse el Frente Nacional por la Ley de Identidad de Género (FNLIG) y la Ley, que suscitó menos debate parlamentario y fue aprobada por unanimidad, constituye una reforma pionera en la región por su carácter despatologizante (Tabbusch et al., 2015).

Al respecto de estas reformas legislativas, el artículo de Carlos Figari presente en este volumen cuestiona la oposición irreconciliable entre las políticas de ampliación de derechos y las críticas deconstructivas de la ciudadanía normalizante realizadas desde la teoría queer. Advierte que la articulación de las principales demandas al Estado fueron para ciertos sectores del activismo interesantes estratégicamente, no tanto por sus resultados legales, sino por la productividad de los efectos político-simbólicos que eran capaces de desplegar a nivel social. El potencial de esos efectos radica en la posibilidad de exponer la negativa institucional a otorgar determinados derechos a estas poblaciones revelando las contradicciones del discurso estatal y el carácter heteronormado, normalizador y moralizante de la política pública nacional -por ejemplo en referencia a la negativa institucional a otorgar la personería jurídica a organizaciones homosexuales primero y travestis más tarde, o a los argumentos contradictorios esgrimidos por legisladores conservadores para negar el matrimonio "sagrado" a personas del mismo sexo en nombre de la ciencia- .

Asimismo, argumenta que la crítica Queer proviene muchas veces de sectores con ciertos privilegios de clase y simbólicos que minimizan los efectos concretos de determinadas políticas públicas sobre las existencias más abyectas. En este sentido, estaríamos en condiciones de afirmar que las políticas de reconocimiento exigidas por el Movimiento LGBTIQ lejos de obturar los procesos emancipatorios permiten el acceso a la ciudadanía como condición básica de existencia para sujetos históricamente excluidos de ella que excede el reconocimiento institucional al afectar las posibilidades de acceso de derechos sociales como trabajo, salud, educación, vivienda. Además, el simple hecho de obtener esa ciudadanía para personas trans implica modificar el contenido mismo de la ciudadanía que tiende a ampliar cada vez más sus fronteras y con ellas el modo de funcionamiento del sistema político en cuestión y su nivel de democraticidad.

De esta forma, es probable que el activismo trans, debido a la interseccionalidad sexualidad-clase (cuando no también status migratorio) que emerge en las problemáticas

atravesadas por esta comunidad, tuvo tal vez un lugar privilegiado para denunciar que las luchas por el reconocimiento debían siempre articularse con las luchas por redistribución para ser realmente efectivas. En un debate clásico entre Nancy Fraser y Judith Butler[3] donde ambas teóricas intentan analizar los eslabonamientos entre clase-raza-sexo de los sistemas de opresión globales, Fraser argumentaba que las luchas por el reconocimiento y la redistribución no son escindibles:

> ¿Se trata sólo de una cuestión de reconocimiento cultural cuando las sexualidades no-normativas son marginadas y descalificadas? ¿Es posible distinguir, aun analíticamente, entre la falta de reconocimiento cultural y la opresión material cuando la misma definición de "persona" legal está rigurosamente constreñida por las normas culturales que son indisociables de sus efectos materiales? (...) ¿Son estas privaciones de los derechos civiles simplemente un modo de propagar actitudes culturales discriminatorias o ponen de manifiesto una operación específica de distribución sexual y generizada de los derechos legales y económicos?" (Butler, 2000:117)

En este punto aparece la necesidad de construir alianzas transversales entre distintas identidades, colectivos militantes necesarias para transformar las estructuras profundas de la economía política y la cultura, asunto en el, por cierto, que Butler y Frazer parecen coincidir.

En este sentido, y volviendo al artículo de Figari, es posible pensar en la identidad como un constructo estratégico no esencialista que es operacionalizado por distintos colectivos activistas para acceder a derechos de ciudadanía. Citando a Lohana Berkins, el autor habla en su trabajo de que las travestis superaron la idea de identidad estratégica porque usaban la identidad como una "excusa, una fantasía en al cual pararse y develar todo lo que nos excluye y niega". Cercano a esta idea, Foucault reivindica el uso de la identidad sexual en sentido lúdico y lo opone a un uso potencialmente opresivo:

> Si la identidad consiste en un juego, en un procedimiento para fomentar relaciones sociales y de placer sexual que determinen nuevos vínculos amistosos, entonces es útil. Ahora bien, si la identidad se convierte en el problema capital de la vida sexual, si la gente cree que ha de descubrir su propia identidad y que esta identidad ha de erigirse en norma, principio y pauta de existencia; si la pregunta que se formulan de continuo es: "¿Actúo de acuerdo con mi identidad?", entonces retrocederán a una especie de ética semejante a la de la virilidad heterosexual tradicional (...) Es un fastidio ser siempre el mismo. No debemos descartar la identidad si a través de ella obtenemos placer, pero nunca debemos exigir esa identidad en norma ética universal. (Foucault, 1980)

3 Este debate se desarrolla básicamente en dos textos publicados: "El marxismo y lo meramente cultural" de Butler y la réplica de Fraser "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo" (Ver Bibliografía del presente trabajo). La discusión, todavía vigente, atravesó intensos debates dentro del feminismo, el antirracismo y la izquierda, en torno a la relevancia concedida –o no- a las luchas por la liberación sexual y contra el heteropatriarcado y sus violencias, estructurales o simbólicas, en el marco de las estrategias de resistencia político- económicas.

Otra de las temáticas que atraviesa los artículos aquí reunidos gira en torno a la articulación entre cuerpos, movimiento LGTBIQ y patologización constituyendo uno de los ejes del debate en torno a las luchas por visibilidad y reconocimiento en la búsqueda de hacer más vivibles algunas existencias. Los reclamos por acceder a derechos al Estado implican no sólo visibilizar las demandas de este colectivo sino también disputar procesos de (des) patologización con actores como la biomedicina/psiquiatría en torno a los modos de nombrar y constituir sujetos a través de categorías diagnósticas. Estas nociones producen efectos en los modos de subjetivación y en las relaciones yo/otrxs al legitimar determinados saberes, prácticas, deseos y excluir otros.

Desde las Ciencias Sociales se analizan estos procesos como formas de medicalización/psicologización a través de las cuales aspectos de la vida cotidiana quedan bajo el dominio e influencia de saberes expertos señalando como estas definiciones omiten procesos sociales, económicos, culturales, entre otros (Conrad, 2007; Foucault, 2008; Rose 1998). Estas tecnologías intervienen sobre los modos de pensar los cuerpos, prácticas y distintos aspectos de la cotidianeidad en términos de normalidad/anormalidad, nociones que provienen del saber biomédico y se convierten en hegemónicas para pensar casi todas las esferas de la vida de los sujetos (Hacking, 2011). En cambio, siguiendo a Scribano, en las sociedades capitalistas el cuerpo es el lugar de la conflictividad y el orden, un espacio de antagonismos, y permite comprender numerosas prácticas sociales. En las corporalidades perdura algo así como una economía política de la moral, es decir, modos de sensibilidades, representaciones y prácticas que ponen en acto la dominación (Scribano, 2010).

Teniendo en cuenta lo señalado previamente, la relación entre cuerpos/procesos de (des) patologización y el activismo LGTBIQ tiene una larga historia. La homosexualidad fue categorizada como una enfermedad mental en el DSM (manual de trastornos mentales) hasta 1973. Las implicancias de este diagnóstico permea, aún hoy, algunos espacios y, por eso, las luchas por el reconocimiento incluyen inevitablemente las luchas y disputas por modos de nombrar y categorizar dentro de los sistemas expertos de salud teniendo en cuenta la legitimidad social que estos poseen como ciencias “objetivas, racionales y empíricas”.

Las formas de conceptualizar y (des) legitimar corporalidades está enmarcada en contextos de violencia neoliberal, cis-hetero patriarcal cuyo pensamiento dicotómico distingue quienes están “adentro” de aquellos “patologizados” que se encuentran por fuera de la norma. Por eso, las demandas constituyen no sólo reclamos en términos de adquisición de derechos y despatologización de prácticas sino también, crean el espacio para la conformación de identidades alrededor de una patología en la que circulan redes de contención, difusión de información, entre otras cosas. De esta forma, en estos reclamos, que María Luisa Peralta -retomando a Rose- analiza cómo “ciudadanías biológicas” se producen sujetos que incorporan nociones, saberes y categorías biomédicas/psiquiátricas con el objetivo de disputarlas.

En numerosas oportunidades, los resultados de estas demandas exceden completamente aquello por lo que se estaba luchando y, mediante las distintas estrategias dentro del activismo y los procesos de visibilización en diversos medios, se comienza a abrir el camino para disputar otros sentidos en la búsqueda por el reconocimiento.

En estas experiencias a menudo adquiere un lugar protagónico el auge de las tecnologías como internet, en general, y las redes sociales en particular, que tuvieron un rol central en la difusión de talleres, conocimientos, vivencias. Además, permitieron

consolidar espacios de comunidad entre sujetos que comparten prácticas, deseos e intereses –por ejemplo en las comunidades BDSM analizadas por María Eugenia Marcet en su trabajo aquí presente, como también en la circulación de información sobre VIH o tratamientos de fertilización asistida analizados por Peralta-. Más aún, debido a la frecuente dificultad de generar lugares de encuentro en torno a ciertas prácticas ("patologizadas") en el espacio público, la posibilidad de establecer estos lazos en medios virtuales generó un aumento significativo de usuarios en blogs, páginas webs y chats cuestión que permitió dar cuenta de la potencialidad de ciertas herramientas tecnológicas.

Las mismas herramientas tecnológicas funcionan como productoras de subjetividad y afectan los modos de intervención política, a menudo devenidos empoderantes y otras veces, acaso, opresivos. Por mencionar tan solo un ejemplo de posibles derivas negativas de estos usos, quisiéramos traer a colación una herramienta que nos preocupa, recientemente popularizada al interior del activismo LGBTIQ. Nos referimos a la lógica del escrache, práctica de intervención política que utilizada dentro de este colectivo puede asumir características fuertemente punitivistas, dada su eficacia performativa con implicancias directas en la producción de subjetividad. Dado que actualmente las mismas protagonizan gran parte de las disputas de sentidos en estos activismos, nos urge cuestionar su potencial deconstructivo y emancipatorio, en ciertos casos que a menudo muestran más bien efectos individualizantes, competitivos, aisladores, y desmoralizantes sobre los sujetos sobre los que recae. Es válido, tal vez, en esta instancia, preguntarse si es posible imaginar y construir otros modos de intervención política menos destructivos que escapen a la lógica del castigo, históricamente dañina para la comunidad queer.

Finalmente, luego de problematizar las relaciones del activismos con actores como el Estado y los sistemas biomédico/psi, nos interesa traer algunas voces que han reflexionado acerca de la heterogeneidad, las tensiones y las disputas hacia el interior del movimiento LGTBIQ. Cabe preguntarnos ¿qué sucede con las jerarquías de reconocimiento dentro del activismo? Sin ir más lejos, es sabido que en muchos países ha sido difícil para las lesbianas defender su lugar en el movimiento LGBTIQ con respecto a los varones gays como también lo fue para el colectivo trans y todavía hoy en el activismo argentino colectivos bisexuales e intersex continúan militando por mayor reconocimiento dentro del movimiento y estos casos se multiplican en la medida en que surgen nuevos colectivos que nuclean identidades segregadas.

Johana Hedva en "Teoría de la mujer enferma" se pregunta quiénes son los sujetos habilitados para ocupar la esfera pública y obtener visibilidad. La autora utiliza la noción de "mujer enferma" para hacer referencia a cualquier identidad que no se corresponde con los parámetros de persona "sana" y son leídas como "disfuncionales", "peligrosas" "locas", "incurables", "traumatizadas", "enfermas", "indeseables". En esta categoría también incluye corporalidades "disfuncionales" que le pertenecen a las mujeres, negrxs, pobres, enfermxs, neuratípicxs, con capacidades diferentes, queer, trans, gender fluid, que han sido históricamente patologizadas, hospitalizados, institucionalizadas, brutalizadas, consideradas "inmanejables", y por tanto segregadas como culturalmente ilegítimas y políticamente invisibles (Hedva, 2015).

Es en esta clave que proponemos analizar algunos de los debates que existen dentro de los movimientos de disidencia sexual y feministas en relación a las inclusiones/exclusiones, a lo que se deja por fuera, "no se ve" o resulta molesto problematizar e incluir.

En este sentido Canseco en el trabajo publicado en este número plantea una pregunta central, incómoda y necesaria para tener en cuenta e incorporar a debates "disidentes": ¿qué sucede con aquellos cuerpos con diversidad funcional que no se corresponden con los cuerpos estándar y no son tenidos en cuenta por espacios de disidencia sexual y feministas? Más aún, ¿qué sucede cuando se reproducen esos esquemas de cuerpos estándares dentro del movimiento?, ¿hasta qué punto se problematiza la patologización de estos cuerpos y la división existente entre cuerpos hegemónicos y abyectos?

Estas interpelaciones llevan a algunos autores a articular el concepto de "capacitismo" (Canseco, 2017). Podemos pensar que, por momentos, asistimos a un activismo "capacitista" donde hay poco lugar para este tipo de disidencias o no se cuestiona lo suficiente quiénes son lxs que pueden concurrir a eventos, fiestas, marchas y quienes quedan por fuera. Hay una frase que circula en distintos espacios disidentes y dice: "ni sumisa ni devota, te quiero linda, libre y loca". Ante estas palabras, La Cortamambo (un portal web de Facebook que plantea disparadores y análisis en torno a la neurodiversidad, su relación con el feminismo, entre otras cosas, interesantes de retomar en este debate) afirma que: "no hay una apropiación de la injuria si de pronto todxs somos locxs lindxs pero entonces no lo es ningunx. Y mucho menos cuando no hay interseccionalidad para con lxs neurodiversxs en los espacios feministas". Este planteo, realizado por quien/es administran ese espacio web, es pertinente porque visibiliza posibles formas de articulación (o no) desde el activismo con otrxs sujetxs neurodiverxs.

Tales cuestiones permiten explorar cuáles son las posibilidades que tienen/tenemos los cuerpos que padecen y los cuerpos con diversidad funcional viviendo en sociedades profundamente excluyentes y desiguales, de articular vínculos con otrxs y de encontrar condiciones más vivibles de existencia. Citando a Hedva: "la protesta más anti-capitalista es cuidar a otrxs y cuidarse a unx mismx (...) tomarse en serio las vulnerabilidades, fragilidades y precariedades de cada unx y apoyarlas (...) Protegernos, promulgar y practicar comunidad. Una afinidad radical y una socialización interdependiente".

Estas advertencias que distintxs autorxs traen en torno a la relación de espacios feministas y LGBTIQ con la diversidad funcional y con sujetos neurodiversxs nos interpelan en el desafío de articular un abordaje interseccional que pueda incluir también en su agenda otrx sujetxs y abre la pregunta acerca de cuáles son los ejes articuladores del activismo LGBTIQ.

Retomando las críticas a las políticas de la identidad y a su sesgo esencialista, y en la búsqueda de un eje articulador que pueda correrse de la unidad de identidades de género y orientaciones sexuales donde solamente se suman siglas al nombre, habría lugar posible entonces para imaginar un eje articulador orientado a la búsqueda de modos de vida alternativos. En los últimos años de su vida, Foucault reflexionó al respecto de la amistad y de los modos de vida como un aspecto sobre el que creía necesario teorizar. En unas entrevistas realizadas a comienzos de los años ´80 sostuvo que lo que verdaderamente incomoda de la existencia homosexual no es su sexualidad sino sus vínculos y se refirió a la potencia privilegiada de los gays para construir redes socio-afectivas. También afirma lo más interesante de la homosexualidad no estaría vinculado a la búsqueda de una identidad sino a la posibilidad de encarnar otros modos de vida aún no existentes.

Entendiendo al movimiento LGBTIQ como un espacio de lucha y de encuentro de existencias que no se ajustan a la heteronorma, el mismo puede entonces encarnar la potencia de convertirse en lugar privilegiado para experimentar y proponer modos alternativos de existencia basados en la redistribución afectiva, económica, amorosa, y

en la socialización de vulnerabilidades, de cuidados, espacios y tiempos. Probablemente allí haya un espacio o, como diría Foucault, punto de partida, oportunidad histórica para pensar el lugar que el movimiento va a otorgar a estas nuevas diversidades que se multiplican y que pueda, en última instancia, devenir en un aporte para la reinvención de los vínculos disponibles en el imaginario simbólico. Aporte que podría, tal vez, enriquecer a la sociedad en general, incluidas las existencias heterosexuales, también oprimidas por un sistema de relaciones socio-afectivas y materiales empobrecidas y esquematizadas.

Este tema interpela directa e indirectamente al activismo LGBTIQ porque subyace a varias discusiones internas y reemerge cuando, por ejemplo, se pone en tensión la deseabilidad del matrimonio o de la maternidad/paternidad gay/lésbica, o bien cuando se cuestiona la tendencia a la homonormalización de grupos sexualmente diversos. La crítica la homonormalización de las familias gays aparece en los últimos años, heredera de un proceso histórico donde, como consecuencia de las luchas por la ampliación de derechos identitarios, fue posible que la comunidad LGBTIQ accediera a derechos de ciudadanía y, de este modo, los grupos de esta comunidad que ya contaban con privilegios étnicos y de clase, se posicionaron en sectores dominantes dentro de sociedades con altos índices de desigualdad social y económica (Schulman, 2013). Los activismos críticos cuestionan, así, la lógica familiarista a la que grandes grupos gay/lésbicos socialmente privilegiados han adscripto en los últimos años, asumiendo estilos de vida herteronormados anclados en el matrimonio, la monogamia, la maternidad obligatoria, la despolitización, el conservadurismo, el consumismo gay friendly vinculado con políticas "pinkwashing"[4], la jerarquía de la pareja romántica y de los vínculos de parentesco en detrimento de otros vínculos , etc.

Así, lo que subyace a esta crítica es una pregunta por los modos de vida posibles que, en palabras de Foucault, podrían devenir en una ética de cómo nos relacionamos con otrxs:

> Un modo de vida puede compartirse entre individuos de edad, estatus y actividad social diferentes. Puede dar lugar a relaciones intensas que no se parezcan a ninguna de las ya institucionalizadas, y me parece que un modo de vida puede también dar lugar a una cultura y a una ética. En mi opinión, ser gay no es identificarse con los rasgos sicológicos y con las máscaras visibles del homosexual, sino procurar definir y desarrollar un modo de vida (Foucault, 2015:14).

Los artículos recopilados en el *número 24 de Onteaiken* traen aportes para problematizar y profundizar en algunas de las temáticas mencionadas en torno al movimiento LGBTIQ. En ellas se contempla, desde el lugar privilegiado de pensamiento teórico-político de identidades sexo-disidentes o queers un amplio espectro de escenarios y tensiones vinculadas a sus estrategias, procesos organizativos, vínculos con otros actores políticos e institucionales, disputas internas, estrategias de despatologización, acciones colectivas de expresión, modos alternativos de expresarse, apariciones performativas en

4 El concepto de "pinkwashing" es utilizado por los estudios sobre género y sexualidad para señalar una estrategia política de instrumentalización de los derechos LGTB por parte de Estados Nación con el objetivo de, bajo una "lavada rosa" progresista (en un sentido de reconocimiento de ciertas demandas antes negadas a estas poblaciones acompañadas de campañas de marketing), neutralizar la mala prensa de políticas estructurales de ajuste socio-económico, retrocesos en relación a demandas de derechos humanos y la opresión de otros grupos (migrantes, grupos étnicos, etc).

la vida pública así como historizan el surgimiento de nuevos colectivos disidentes que disputan (o no) su inclusión dentro del movimiento LGBTIQ, exponiendo las tensiones sobre sus lógicas de funcionamiento. En su conjunto articulan un gran aporte para seguir reflexionando y complejizando el vínculo entre activismo, estado, sociedad civil así como también los modos de subjetivación y disputas del reconocimiento dentro del movimiento, siempre en relación a un horizonte de transformación social y de construcción de espacios de existencia más vivibles.

En: **"Biopolítica y dispositivo de la sexualidad: una revisión de las críticas feministas"**, Noe Gall y Eduardo Mattio analizan el lugar que Michel Foucault le ha dado en su obra a los modos en que se articulan los dispositivos saber-poder con los procesos de subjetivación sexo-genérica. Este planteo discute con aquellas críticas que desde el feminismo (representadas en el texto por De Lauretis y Butler) le realizan al autor francés señalando que este no da cuenta del modo diferencial en que son producidos los cuerpos y las relaciones jerárquicas que ello supone. Para eso, retoman el análisis de Foucault sobre la categoría de la histeria y como a mediados del siglo XIX esta noción ya se convierte en un dispositivo de control social y sexual del cuerpo de las mujeres. El texto articula de manera clara y precisa esta discusión teórica con los modos en que los diferentes cuerpos son producidos, regulados y violentados en la actualidad (desde saberes biomédicos, medios audiovisuales, etc.). Para eso, lxs autorxs describen los asesinatos de Laura Moyano en 2015 y Azul Montero en 2017 (personas trans) con el objetivo de señalar cómo operan las distintas valoraciones de los cuerpos evidenciando formas de violencia femicida y travesticida que se enmarcan en dispositivos que controlan las sexualidades y ejercen presión sobre algunos cuerpos más que sobre otros. En ese sentido, como señalan lxs autorxs: ¿quién hace hoy el trabajo de la histeria y cuáles son las figuraciones estatales, médicas o jurídicas que actualizan la gestión de la sexualidad de las mujeres?

En: **"Políticas del archivo y memorias tortilleras: Una lectura de los Cuadernos de existencia lesbiana y Potencia tortillera"**, Virginia Cano recupera dos ejercicios de contra-memoria colectiva creados por la disidencia lesbiana local. *Cuadernos de existencia lesbiana* se publicó en formato fanzine autogestivo entre los años 1987 y 1995. *Potencia Tortillera. Archivo documental digitalizado del activismo lésbico* comenzó en 2011 en formato digital de blog y sigue produciendo y recibiendo contenido hasta hoy. Virginia los entiende como tecnologías semióticas de representación y/o como dispositivos mnemo-ténicos de interrupción de las políticas de memoria hegemónicas y piensa continuidades y diferencias entre ellos. Ambos archivos se proponen, a su manera, ser refugios narrativos y teórico-políticos desde donde cortocircuitar los modos de vida propuestos por el hetero-patriarcado, ambos pretenden intervenir los imaginarios socio-sexuales vigentes y sus dispositivos de legibilidad, así como también ambos reivindican la potencia de las voces múltiples, diversas y contradictorias en oposición a la ficción del discurso coherente y no-marcado que habla "desde ninguna parte", como diría Haraway. Sin embargo, ambos tienen distintos horizontes de intervención, distintos interlocutores con quienes disputar sentidos: mientras En los *Cuadernos* las lesbianas escriben contra el feminismo hegemónico y contra el discurso medicalizante de la ciencia para enrostrarles la existencia lesbiana negada, en Potencia Tortillera se interpela un actor político recientemente empoderado: el activismo LGTB. En la línea de la crítica -ya problematizada en este texto-al rumbo seguido por un activismo cuyas estrategias políticas se articulan alrededor de una agenda de demandas al Estado, el blog Potencia Tortillera busca intervenir y dislocar un corpus de sentidos producido por cierto activismo hegemónico "centrado en las demandas al Estado", autor de un auto-relato teleológico de avances medidos en conquistas legislativas.

En: **“Activistas capacitadas: repensando los activismos feministas y de la disidencia sexual desde la (dis)capacidad”**, Beto Canseco plantea desde y para el activismo y las teorías de la disidencia sexual y feministas una pregunta central, incómoda quizás para algunos espacios pero fundamental y necesaria de pensar e intentar responder: cuando se realizan actividades, charlas, encuentros: ¿qué supuestos operan a la hora de pensar qué cuerpos serán los que participen de estos eventos. ¿Qué formas tendrán estos cuerpos?, ¿cómo llegan a esos lugares donde nos juntamos a debatir? En este sentido, Canseco problematiza, en primer lugar, a partir de la noción de “capacidad corporal obligatoria” cómo hay cuerpos visibles que ocupan un lugar en los espacios de debate y movilización y como hay otros que “no son capaces” para ello. Otro aspecto central del análisis refiere a la relación entre placer, discapacidad y feminismo. Para eso considera necesario pensar cómo opera la socialización que permite que los cuerpos se encuentren, se atraigan y se interpelen a través del placer y cuáles son las barreras de acceso a esos espacios que se mantienen con nuestros olvidos a los cuerpos con discapacidad. Este artículo permite reflexionar y comenzar a plantear otros interrogantes en los que prime cómo operan los presupuestos capacitistas produciendo nuevas formas de invisibilización ya que, como dice Beto: “nunca se está completamente adentro del armario, tampoco se está fuera del todo”.

En: **“Consideraciones sobre el movimiento LGBT en Argentina”**, Carlos Eduardo Figari propone un análisis teórico-político sobre la experiencia Argentina del Movimiento LGBT en el que pone en cuestión las denuncias a las demandas de ampliación de derechos articuladas por parte de un sector crítico del movimiento queer. Estas críticas sugieren que las políticas de reconocimiento corren el riesgo de obturar los procesos emancipatorios en la medida en que producen una ciudadanía normativa. La autor problematiza esta mirada basándose en tres argumentos. En primer lugar, sostiene que la articulación de las principales demandas al Estado fue para grandes sectores del activismo interesantes estratégicamente, más que por sus resultados en materia de derechos, por los efectos político-simbólicos que eran capaces de desplegar en la sociedad, al revelar la heteronormalización como política pública. En segundo lugar, porque el proceso de organización del movimiento LGBT, motorizado en gran medida por activismos trans y Travestis y teóricamente informado por lecturas queers, problematizó la lógica identitaria al señalar su carácter esencialista e inmutable. En último lugar, porque la lucha LGBT superó ampliamente las lógicas de las políticas de reconocimiento al construir alianzas con otros movimientos sociales y políticos con los que articular luchas por la redistribución. Además, según el autor, estas críticas parten de un lugar de enunciación de sujetos que no sufren la exclusión de derechos básicos de ciudadanía, los cuales, siguiendo a Lohana Berkins, constituyen un “piso mínimo” de derechos básicos de existencia (trabajo, vivienda, salud, educación) necesarios para luego poder repensar cómo transformar el contenido de dicha ciudadanía.

En “**‘No desfilamos, nos manifestamos’: activismos y manifestaciones LGTB en España”**, Begonya Enguix Grau recorre la experiencia española del movimiento LGTB para analizar distintas estrategias expresivas de acción colectiva. Tras repasar la lógica de la manifestación anual como estrategia política de protesta heredera de las luchas obreras del siglo XIX, más tarde reapropiada por un movimiento LGTB influido por el modelo organizativo de los grupos identitario étnicos, afirma que las manifestaciones del orgullo se proponen la ocupación del espacio público como un modo de desnaturalizar la heterosexualidad, desestabilizar y enfrentar los procesos de la opresión lgtbfoba. Compara la manifestación estatal del Orgullo LGTB que se realiza en Madrid anualmente (deviniendo masiva a partir de la incorporación de carrozas en 1997) con la manifestación

del Orgullo Crítico, que se moviliza desde 2007 como respuesta a la manifestación estatal. Las mismas difieren en sus concepciones sobre la sexualidad, la identidad, las alianzas políticas con distintos actores (Estado y asociaciones empresariales LGTB) pero principalmente difieren en las estrategias que se expresan en diferentes modelos de manifestación. La autora rastrea los argumentos principales de disputa que enfrentan a la marcha crítica con la estatal: cuestionan la mercantilización, la homonormatividad y la despolitización. Asimismo problematiza las tensiones internas de la marcha estatal multitudinaria, las cuales giran principalmente en torno a la imagen de re-presentación propuesta, la tensión protesta vs. fiesta y la oposición reivindicación vs. negocio). En su reflexión final, la autora propone que no es posible –ni políticamente productivo- plantear oposiciones simples entre activismos asimilacionistas vs. radicales porque dentro de ambos activismos se encuentran complejidades y diferencias mientras que entre ambos existen acercamientos en la forma de pensar la lucha LGTB y de criticar las tendencias a la derechización. Más aún: el movimiento avanza en gran medida gracias a la discusión constante entre moderación y crítica como estrategias complementarias de resistencia al poder.

En: **"La política sensible de la incomodidad"**, Nicolás Cuello realiza un análisis de tres grupos de activismo artístico como Mujeres Públicas (2003), Fugitivas del Desierto (2004) y Serigrafistas Queer (2007) con el objetivo de indagar en los modos en que desde estos colectivos se elaboran lenguajes expresivos y repertorios de lo sensible como formas de protestas sexuales. A partir de su análisis es interesante visualizar cómo distintas producciones artísticas en la escena pública se convierten en modos de acción política que inciden y producen efectos en los cuerpos/emociones de quienes intervienen generando la pregunta acerca de la potencia de otras formas de configuración de la práctica política en las que intervengan este tipo de acciones. En este sentido, el autor señala la posibilidad de pensar al cuerpo no sólo como efecto de las políticas neoliberales sino también como espacio que a través de distintas herramientas expresa esa oposición. En este trabajo dicha oposición se da a través de la experiencia de lo sensible donde la calle aparece como un espacio de experimentación en el que se producen distintos lenguajes que buscan discutir estructuras globales de poder. De esta forma, Cuello analiza cómo determinados acontecimientos se pueden pensar como rupturas temporales de lo dado que son consideradas como máquinas que producen afectos o la posibilidad de que los cuerpos que entran en contacto con ellas se puedan afectar. Son movimientos de resistencia que visualizan no sólo nuevas estrategias de hacer frente a políticas represivas sino que además producen incomodidad como una forma de afectar a los cuerpos y permitir otros diálogos, incertidumbres y fracturas.

En: **"8M: articulación y resistencia frente a la precarización neoliberal. Una lectura de la experiencia asamblearia feminista en Argentina desde las coordenadas teóricas de J. Butler"**, Malena Nijensohn y Florencia Minici buscan analizar el fenómeno asambleario del Ni una Menos en Argentina y la aparición pública del movimiento feminista en las movilizaciones del 3 de junio desde el año 2015 y las gestadas durante los paros de mujeres del 19 de octubre 2016 y del 8 de marzo de 2017, como procesos performativos constitutivos del feminismo como movimiento y como expresiones de resistencia en un contexto neoliberal. Definen al capitalismo actual como un régimen de excluyente que opera a partir de un dispositivo de precarización como modo de gobierno de los cuerpos, el cual profundiza la precariedad inducida de las existencias de mujeres, lesbiana, bisexuales, travestis y trans. Recuperan a Laclau y Mouffe para iluminar cómo se gestó la unidad del movimiento feminista en estas movilizaciones a partir de la articulación de demandas antagónicas unificadas alrededor de una consigna

de repudio a los femicidios, la cual operó como un significante vacío capaz de derivar demandas diversas en una demanda popular constitutiva de una totalidad heterogénea. Por otro lado recuperan a Butler para sugerir que estas apariciones constituyen demandas por el reconocimiento que permiten a un grupo reclamar su derecho a aparecer y volverse inteligible, resignificando activamente la vulnerabilidad en su potencia de resistencia/ manifestación política.

En: **"Una trayectoria biotecnológica a través del activismo gltb de reforma legal"**, María Luisa Peralta analiza la relación entre el movimiento gltb y una serie de reformas legales impulsadas por el activismo desde la noción de ciudadanía biológica de Nikolas Rose. La autora focaliza en tres reformas legales (la ley de Sida, la ley de identidad de género y la ley de reproducción humana médicamente asistida) para analizar distintas cuestiones que intervienen en estos procesos. En primer lugar, se centra en las disputas de sentido en torno al lugar dado al gobierno anterior como promulgador o "ampliador de derechos" invisibilizando las trayectorias y años de lucha en materia legal del movimiento gltb. En segundo lugar, inscribe estas luchas en términos de agrupamientos que comparten una identidad biológica entendiendo a la biología como algo más que los genes ya que el ejercicio de la ciudadanía biológica incluye tomas de posición frente instituciones como el Estado y el saber biomédico en las que se incorporan conocimientos, vocabularios, etc. que permitan disputar sentidos en torno a ciertas cuestiones que son abordadas, categorizadas y (des) legitimadas por los saberes expertos. Por último, se analiza cómo los reclamos en torno a estos derechos abren camino a procesos de despatologización que incluyen a distintos sectores más allá del colectivo gltb, quienes antes de la promulgación de determinadas leyes para realizar un tratamiento o acceder a cierta medicación debían pasar por un diagnóstico.

En: **"Procesos de construcción de identidades en una comunidad BDSM en Buenos Aires"**, María Eugenia Marcet permite, a partir del estudio del BDSM, analizar distintas cuestiones relevantes de problematizar tales como: el lugar del reconocimiento en torno a una "identidad bedesemerx", las articulaciones y tensiones entre la conformación de esa identidad y el movimiento lgbt (teniendo en cuenta tanto los elementos que se retoman como aquellos que generan tensiones) y, los procesos de patologización en torno a aquellos deseos, prácticas, sexualidades que no se corresponden con la "norma" y pasan a ser categorizadas y delimitadas por los saberes biomédicos. Algunas de las líneas que interesa resaltar del texto son: en primer lugar la descripción de las nociones centrales de esta práctica dando cuenta del lenguaje específico y particular que la conforma. Incluso, el hecho de retomar categorías del colectivo lgtb tales como: "salir del closet" como instancia de construcción identitaria que implique una visibilización, posibilidad de conformarse en términos de comunidad y búsqueda de reconocimiento mediante distintas estrategias. En segundo lugar, la autora analiza el lugar que tuvo internet en el incremento de la "comunidad bedesemerx" como espacio de socialización, de armado de redes, de compartir saberes, deseos y prácticas. Asimismo, Marcet complejiza en el análisis como el incremento de la comunidad generó disputa en torno a los distintos objetivos del espacio en los que se entrecruzaron búsquedas de reconocimiento desde político, biomédico o, simplemente, la búsqueda de constituir un espacio de encuentro, que dio lugar a fragmentaciones y disputas.

Referencias

BUTLER, J. (2017). Políticas de género y el derecho a aparecer. En Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paídós.

_____ (2000). El marxismo y lo meramente cultural. New Left Review, 2: 109-121.

CONRAD, P. (2007) The medicalization of society. On the transformation of human conditions into treatable disorders. Baltimore. The John Hopkins. University Press.

FOUCAULT, M. (2015). De la amistad como modo de vida, Entrevista con Michel Foucault. En ¿Qué hacen los hombres juntos? Madrid: Comité Español de Representantes de personas con discapacidad (CERMI). Ediciones Cinca. Colección Empero N°4. Traducción de Luis Cayo Pérez Bueno. Pp .9-35.

_____ (2008). La hermenéutica del sujeto. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

FRASER, N. (1997a). Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler. Social Text, 52-53: 279-289.

_____ (1997b). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época postsocialista. En Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista". Bogotá. Siglo del Hombre Editores.

HACKING, I. (2011) La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos. Barcelona. Gedisa.

HEDVA, J. (2015) "Teoría de la mujer enferma" texto adaptado de la conferencia "Mi Cuerpo es una Prisión de Dolor así que Quiero Dejarlo como Mística Pero También lo Amo Y Quiero que Tenga Relevancia Política". Los Angeles, 7 de octubre de 2015.

INSAUSTI, S. J. (2017). Las epopeyas de la memoria gay. En LINK, D. (Comp.) Los mil pequeños sexos. Buenos Aires. Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (En prensa).

ROSE, N. (1998). Inventing ourselves. Cambridge. University Press.

SCRIBANO, A. (2010). Primero hay que saber sufrir…!!! Hacia una sociología de la "espera" como mecanismo de soportabilidad social". En SCRIBANO A. Y LISDERO P. (eds.) Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales del cuerpo y las emociones Córdoba. CEA- CONICET. Pp. 169-192

SCHULMAN, S. (2013). Queers que castigan y el desafío del feminismo (Conferência), Simposio Internacional Fazendo Gênero. Universidad Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 20 de septiembre.

TABBUSH C., DIAZ M. C., KELLER V. y TREBISACCE C. (2015). Matrimonio igualitario, identidad de género y disputas por el derecho al aborto en Argentina. La política sexual durante el kirchnerismo (2003-2015). En Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana, 22: 22-55.

1. Discusiones teóricas-metodológicas

Biopolítica y dispositivo de la sexualidad: una revisión de las críticas feministas

Por Noe Gall (Noelia Perrote) y Eduardo Mattio

Es el trabajo de Michel Foucault el primero que en sus consideraciones biopolíticas puso en evidencia la dependencia problemática entre el poder sobre la vida y la condición sexuada de los sujetos. En las páginas finales del primer volumen de su Historia de la sexualidad, el autor puntualiza el lugar privilegiado que ha llegado a tener la sexualidad en el gobierno de los vivientes. La recepción feminista y LGTB del texto foucaultiano supo profundizar y pudo resexualizar el trabajo foucaultiano y hacer de la biopolítica una sexopolítica. A fin de revisar los alcances y los límites de tales apropiaciones, nos proponemos, en primer término, examinar algunas de las tempranas recepciones críticas en el campo feminista --en particular las de Teresa de Lauretis y las de Judith Butler-- de las consideraciones biopolíticas foucaultianas; en segundo lugar, nos interesa confrontar tales apropiaciones con lo que Foucault afirma sumariamente respecto de la figura de la histérica: entendemos que, pese a las críticas feministas que siguieron, esas breves referencias son una muestra del impacto diferencial sobre hombres y mujeres que Foucault reconocía en el dispositivo de la sexualidad. Con lo cual, no parece que Foucault haya omitido el modo particular en que se elabora socialmente la diferencia sexo-genérica de las mujeres y de otras posiciones feminizadas y las consecuencias que tales operaciones suponen.

Leer más [Páginas 1 a 10]

Políticas del archivo y memorias tortilleras: Una lectura de los Cuadernos de existencia lesbiana y Potencia tortillera

Por Virginia Cano

El artículo tiene por objetivo el análisis de dos dispositivos de la memoria de la disidencia lesbiana que intentan, cada uno a su modo, de/construir la imagen –y la palabra- "lesbiana" como modos de cortocircuitar los relatos y las ficciones disponibles de nuestra cultura y de nosotrxs mismxs. Por un lado, voy a referirme a los Cuadernos de existencia lesbiana –publicados entre 1987 y 1996, y por el otro, me ocuparé del Archivo Potencia tortillera, que se lanzó en el año 2011 y que continúa en constante de-construcción. Tanto los Cuadernos como Potencia tortillera pueden ser interpretados como dos "archivos del mal" que, a través de los distintos registros visuales y escriturales, construyen dos "dispositivos mnemo-técnicos de interrupción" de las políticas de la memoria hegemónicas de la memoria. Apropiándose de las tecnologias de la comunicación disponibles en su época, y propulsados por un espíritu colectivo y autogestivo, estos dos ejercicios de memoria colectiva que nos convocan nos permitirán repensar los usos y apropiaciones disidentes de las técnicas de la representación, sus insumos técnicos, y su potencia subjetivante.

Leer más [Páginas 11 a 19]

Activistas capacitadas: repensando los activismos feministas y de la disidencia sexual desde la (dis)capacidad

Por Alberto (beto) Canseco

Como activistas y teóricas de la disidencia sexual y feministas solemos armar eventos públicos, reunirnos en casas, aulas, plazas, a debatir, radios abiertas, eventos culturales artísticos, charlas, etc. Me pregunto, respecto de estas actividades, qué supuestos operan a la hora de pensar qué cuerpos serán los que participen de estos eventos. ¿Qué formas tendrán estos cuerpos?, ¿cómo llegan a esos lugares donde nos juntamos a debatir? Entre los múltiples modos en que podemos abordar los cuerpos que activan políticamente, los cuerpos del feminismo y la disidencia sexual, me quisiera detener en esta oportunidad por los cuerpos que son definidos por un régimen político que Robert McRuer ha denominado "capacidad corporal obligatoria". Con este nombre, el autor intenta dar cuenta de la capacidad corporal que se plantea como parte de un orden natural de cosas, de modo que aquello que no se contemple en dicha capacidad opera como margen, como desvío, como incapacidad. Se produce así un cuerpo estándar que tiene una forma de funcionalidad específica, una temporalidad que obedece al tiempo capitalista de la producción, reproducción y cuidado, una morfología corporal determinada. Al lado de esas corporalidades que se definen como dominantes se configuran las demás, subalternas, minoritarias, desviaciones de la norma de capacidad. Dichas corporalidades son reconocibles entonces en discapacitadas, discapacidad que se define a partir de la complicada relación entre la diferencia psico-física y los soportes sociales que la contienen.

Leer más [Páginas 20 a 29]

2. Movimientos en acción

Consideraciones sobre el movimiento LGBT en Argentina

Por Carlos Eduardo Figari

Como activistas y teóricas de la disidencia sexual y feministas solemos armar eventos En este artículo desarrollaré algunas de las principales líneas que distinguen al movimiento LGBT en Argentina a nivel regional y global. Me centraré en la particular evolución del movimiento de acuerdo al contexto político y social focalizando en los procesos de articulación política con otros movimientos y con el Estado. Dos de esos procesos constituyen hitos centrales para la historia del movimiento: la aprobación de la Ley de Matrimonio Igualitario en 2010 y la Ley de Identidad de Género en 2012. Sobre ellos centraré mi análisis para discutir en qué condiciones y de qué modo están organizando sus demandas dichos colectivos y qué concepciones y prácticas articulan esos reclamos.

Leer más [Páginas 30 a 39]

"No desfilamos, nos manifestamos": activismos y manifestaciones LGTB en España

Por Begonya Enguix Grau

El presente artículo pretende hacer un recorrido por la manifestación estatal del Orgullo LGTB en España que cada año tiene lugar el primer sábado de julio en Madrid. En 2017 esta ciudad española ha acogido la celebración del WorldPride, el Orgullo mundial. El artículo pretende situar esta manifestación en el marco de las estrategias expresivas de

acción colectiva y analizar su significación y consecuencias. Aspira a repasar los objetivos, las estrategias y las alianzas del activismo LGTB en España y a trazar las fronteras entre las estrategias asimilacionistas y radicales en los movimientos sociales de tipo identitario, como el movimiento LGTB. Estas fronteras subsisten en la actualidad y dan forma a las manifestaciones del Orgullo crítico que, desde 2007, se celebran en Madrid como respuesta a la manifestación estatal. En 2017, el Orgullo crítico convocó el 28 de junio una multitudinaria manifestación en Madrid. Este artículo se basa en datos procedentes de la observación participante en el evento y en datos procedentes de 45 entrevistas en profundidad a participantes, activistas, personas que ponen carroza y activistas críticxs.

Leer más [Páginas 40 a 55]

La política sensible de la incomodidad

Por Nicolás Cuello

En este trabajo me interesa recuperar la potencia crítica que emerge de la producción pública de dispositivos poético políticos de intervención social, elaborados por grupos de activismo artístico como Mujeres Públicas (2003), Fugitivas de Desierto (2004) y Serigrafistas Queer (2007). El conjunto de acciones que analiza este trabajo busca dar cuenta de los modos particulares de elaboración de los lenguajes expresivos y los repertorios sensibles de las protestas sexuales en la que participan dichos colectivos. Me interesa detenerme especialmente en los complejos procesos de socialización que proponen estos artefactos culturales, para entonces poder analizar la capacidad de los feminismos y las desobediencias sexuales de producir modos de subjetivación críticos de los ordenamientos sexo-genéricos normativos, desde la productivización de afectos incómodos, desagradables y turbulentos, que además, elaboran en su conjunto la posibilidad de nuevas economías de la imaginación sexual y nuevos horizontes políticos comunes.

Leer más [Páginas 56 a 70]

8M: articulación y resistencia frente a la precarización neoliberal. Una lectura de la experiencia asamblearia feminista en Argentina desde las coordenadas teóricas de J. Butler

Por Malena Nijensohn y Florencia Minici

En este artículo nos proponemos trabajar la articulación entre vulnerabilidad y resistencia desde una perspectiva feminista, para pensar cómo la performatividad plural puede dar lugar a articulaciones (contra)hegemónicas en el marco de la democracia neoliberal. Para ello, nos enfocaremos en la movilización del 8M en el marco del paro internacional de mujeres y, sobre todo, en el proceso asambleario que nucleó a diversas activistas, mujeres, lesbianas, travestis y trans, el cual se desarrolló tanto para la articulación del Paro Nacional de Mujeres del 19 de octubre de 2015 como para el Paro Internacional de Mujeres de 2016. Lo que nos interesa analizar es cómo el acontecimiento NiUnaMenos, la experiencia asamblearia y el encuentro de los cuerpos en el espacio público lograron articular distintos grupos, feministas, pero no necesariamente exento este encuentro de diferencias en cuando a la significación del acontecimiento. En la intersección de demandas, conflictividades y experiencias de subjetivación política, las feministas lograron asimismo crear un documento único consensuado y una movilización única. A partir de

estas coordenadas intentaremos dilucidar el potencial del movimiento feminista hoy en la Argentina en términos de estrategias de resistencia a los procesos de precarización neoliberal.

Leer más [Páginas 71 a 85]

3. Mirando de Re-OJO

Una trayectoria biotecnológica a través del activismo gltb de reforma legal

Por María Luisa Peralta

En este artículo se repasa el activismo de reforma legal llevado adelante por el movimiento gltb en Argentina. Se propone que la Ley de Sida, la Ley de Identidad de Género y la Ley de Reproducción Humana Médicamente Asistida pueden analizarse desde la óptica de la ciudadanía biológica. Se describen los modos de circulación de información, organización y sociabilidad de las comunidades gltb para conformar comunidades de ciudadanía biológica en estos temas, tal como las describe Nikolas Rose. La sanción de estas leyes es parte de ese activismo biológico. Se discute la relación de las comunidades gltb con las tecnologías desde un lugar de usuarios y no de víctimas, haciendo una apropiación creativa. Se destaca el valor del concepto de despatologización, un aporte específico del movimiento gltb plasmado en las leyes mencionadas y cuyos beneficios trascienden a la población gltb.

Leer más [Páginas 86 a 96]

Procesos de construcción de identidades en una comunidad BDSM en Buenos Aires

Por María Eugenia Marcet

Desde que Naciones Unidas aprobara la Convención de los Derechos de las Personas con Discapacidad (2006), una nueva mirada nace hacia la condición específica de la diversidad funcional, también en el campo bioético. Hoy en día es interesante reflejar abiertamente el debate que debiera establecerse entre lo que son los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, y de todas aquellas otras personas que pueden ser gestantes, y el derecho a existir del nasciturus, ¿con independencia de su circunstancia singular de diversidad funcional? Es difícil dar una respuesta definitiva a estas cuestiones de aparente confrontación de derechos. Sin embargo, desde un posicionamiento bio-ético y bio-político cabe entender adecuadamente que los cuerpos y las sexualidades humanas tienen un carácter relativo e incluso en ocasiones existe una instrumentalización explícita por crear y existir de modos homogéneos, donde las singularidades y diversidades quedan anuladas. En términos globales, los cuerpos y sexualidades de las mujeres y de las personas con diversidad funcional han sufrido históricamente discriminación y multiplicidad de violaciones por salirse de los patrones patriarcales masculinizados. Las teorías éticas del reconocimiento (recíproco) abren una nueva vía de comprensión sobre esta lectura hegemónica, precisamente en dar valor moral y jurídico a las distintas diversidades de cuerpos y sexualidades, con lo cual, apropiarse del derecho al reconocimiento por parte de las personas con diversidad funcional implica que el aborto eugenésico es una modalidad biomédico-clínica que vulnera el derecho a existir y a ser diferente.

Leer más [Páginas 97 a 110]

4. Movimientos en la Red

Sin etiquetas

Sin etiquetas es una página web elaborada por La Red de Periodistas Latinoamericanos por un Mundo sin Homofobia formada por más de 90 colaboradores que publicarán periódicamente en este espacio. La misma se encuentra radicada en Perú y funciona como un espacio de información y diálogo sobre la población LGBTIQ en América Latina. Nace para informar, investigar, denunciar y explicar lo que afronta la comunidad en la región con el ideal de abandonar las etiquetas, erradicar la discriminación, frenar la homofobia y exponer sus vivencias, retos y sueños. (LGBTIQ son las iniciales de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales, Intersexuales y Queer).

Más información: http://sinetiquetas.org/category/actualidad/

Latitud Gay

Latitud Gay es Magazine Radial para el Colectivo LGBTIQ. Latitud Gay, nació en el año 2013, como resultado de miles de consultas por diferentes vías respecto de muchos temas relacionados con la comunidad LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgéneros). Como creador, productor y conductor de "Variete de Sensaciones" y "Que Sabes de Amor", dos de mis programas de radio estuve en contacto con muchas personas pertenecientes al colectivo LGBT las cuales me pedían información de variados temas y desde muchos lugares de Argentina e Iberoamerica. Para que mis otros programas no perdieran identidad y para poder brindar un producto de calidad para el colectivo, decidí crear un programa de radio que pudiera ser una plataforma de comunicación, de ida y vuelta y ofrecer un servicio y a su vez ayudar en la visibilización de la comunidad. Así nació Latitud Gay. El nombre intenta reflejar las inquietudes de las personas estén en la latitud del planeta en que estén, pero en forma incluyente y participativa, sin apartarnos del resto del mundo.

Más información: https://latitudgay.wordpress.com/

Potencia Tortillera

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, recibiendo nuevos aportes y colaboraciones.

Más información: http://potenciatortillera.blogspot.com.ar/

Visibles

Visibles es un movimiento guatemalteco que trabaja para conseguir la plena inclusión de población de la diversidad sexual en la sociedad guatemalteca y que persigue posicionar la diversidad como un valor entre la población. Visibles es fundado en 2017 y se define como una plataforma colaborativa, optimista, propositiva y respetuosa.

Más información: http://www.visibles.gt/

Comisión Organizadora de la Marcha del Orgullo GAY. L.G.B.T.I.Q

Web destinada a la promoción y difusión de la Marcha del Orgullo Lésbico, Gay, Bisexual, Travesti, Transexual, Transgénero, Intersex y Queer. La Marcha del Orgullo L.G.B.T.I.Q se realiza todos los años en la Ciudad de Buenos Aires desde el año 1992 para visibilizar nuestros reclamos, nuestras conquistas y nuestro orgullo por nuestra orientación sexual, identidad y expresión de género. La Comisión Organizadora de la Marcha del Orgullo (C.O.M.O), que es la que coordina las actividades que se realizan, está integrada por todas las organizaciones, agrupaciones y personas que voluntariamente trabajan para promover y proteger la expresión de la diversidad sexual.

Más información: http://www.marchadelorgullo.org.ar/

Comunidad Homosexual Argentina

Web de la Comunidad Homosexual Argentina. La misma está integrada por personas gays, lesbianas, travestis, transexuales y bisexuales que trabajan ad-honorem por la no discriminación de las personas en razón de su orientación sexual e identidad de género. Integra la Comisión Organizadora de la Marcha del Orgullo GLTTB que se lleva a cabo cada primer sábado del mes de noviembre y que es el acto público más importante de la comunidad GLTTB (en el año 2001 asistieron más de 4.000 personas). También forma parte del Foro Nacional de ONGS con Trabajo en VIH-Sida, el Task Force GLTTB y otros HsH de ONUSIDA y la Red GLTTB de Argentina.

Más información: http://www.cha.org.ar/

5. Novedades del programa

1. Jornadas y Encuentros a realizar

A. VI Encuentro Internacional sobre Vida Cotidiana, Conflicto y Estructura Social

El encuentro se realizará en Montevideo, 1 y 2 de Diciembre de 2017 en la Facultad de Psicología – Universidad de la República. Está organizado por el CIES, Facultad de Psicología y el Grupo de Estudios sobre Discapacidad (GEDIS) de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC), da continuidad a los realizados desde el 2011 en diferentes contextos y con apoyos/aportes coordinados desde diversos Grupos de Estudios y Programas interesados en la temática.

El VI Encuentro busca alentar el intercambio de experiencias y continuar la discusión sobre estas temáticas que nuclean intereses que entendemos permanece vigentes y demandantes de reflexión desde las Ciencias Sociales. Específicamente el objetivo general es promover la socialización y el diálogo sobre experiencias teórico-metodológicas vinculadas al abordaje de la vida cotidiana, el conflicto y la estructuración social, y el lugar que ocupan las emociones y los cuerpos en la construcción de subjetividades en las sociedades contemporáneas. De manera particular se apuesta a contribuir a la consolidación de un campo de estudio que focaliza en los cuerpos/emociones desde una perspectiva transdisciplinar, y consolidar el trabajo cooperativo y en redes internacionales de grupos e investigadores que se ocupan de la temática a trabajar.

B. XIX ISA Wordl Congress og Sociology

SESSION: "NEO-LIBERAL EMOTIONS: SPACE, WORK, AND SOCIAL POLICIES" (7774)

The current state of "normalized" societies geared towards the enjoyment of consumption calls for critical rethinking of the main features of the so-called neoliberal economies, such as space management, "new" modalities of work and the central role of social policies. Although the sociological study of the city and the urban life is more than a hundred years old and has accumulated much specialized knowledge, the city still presents several issues. It is a center of production and reproduction of spatialities, bodies and emotions. It is subject to socio-spatial segregation, the patrimonialization, suburbanization, gentrification – to mention most significant processes, related to the changing patterns of land ownership and consumption. How do these relate to feelings of joy, pride, boredom, stress, humiliation or indignation in urban space? The complexity of labor world in contemporary societies has motivated a series of interdisciplinary debates about, for example, "global work", "digital work" and "work 4.0". Our in interest is in how these transformations of labor have intensified and reconfigured the connections between body, work, subjectivities and social emotions. The "old social question" called for responses to the conflict between labor and capital. Today it requires reflecting upon how states have responded to a completely re-structured world of work, generating new work-related conflicts. What is the link between the re-structuring, state policies and emotions? The central thesis is that emotions attenuate social conflict and thus help reproduce the new mode of accumulation

Session Organizers:

Adrian SCRIBANO, CONICET-IIGG-UBA, Argentina, adrianscribano@gmail.com

Angelica DE SENA, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI - UBA, Argentina, angelicadesena@gmail.com

Alicia LINDON, Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Mexico, alicia.lindon@gmail.com

Enrica MORLICCHIO, Department of Social Science, University of Naples Federico II, Italy, enmorlic@unina.it

Pedro ROBERTT, Instituto de Sociologia e Política, Universidad Federal de Pelotas, Brazil, probertt21@gmail.com

SESSION: "DISCRIMINATION, VIOLENCE AND EMOTIONS" (7773)

The problem of various forms of violence and their relationship to emotions is interpreted differently depending on how they fit into the particular - academic, political, social or cultural - agenda. Everyday life in the Global South is marked by complex relationships between discrimination, violence and emotions. Multiple forms of discrimination become expressed in various types of migration, expulsion and racialization. Various stigmatization practices, generating such groups as the "disabled", the "black" or the "poor", become

normalized and accepted. Discrimination produces threats, fears and suffering. These are part and parcel of the practices of feeling that discrimination produces and reproduces in societies anchored in consumption of commodities. Discrimination is repeatedly directed at "weak" groups, such as women or children or the poor. It systematically generates femicide, infanticide, hunger, drugs, functional illiteracy and the invisibility of disability. Taking up the congress theme we welcome papers on discrimination as a form of power exercise often posing a threat of or resulting in violence that in its turn leads to a variety of emotions. All contemporary theoretical, methodological and epistemic approaches are welcome.

Session Organizers:

Adrian SCRIBANO, National Scientific and Technical Research Council, Argentina, adrianscribano@gmail.com

Maria Emilia TIJOUX, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile, Chile, emiliatijoux@uchile.cl

Mauro PINHEIRO KOURY, Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, Brazil, maurokoury@gmail.com

C. GT 8 Grupo Temático: Sociedad y Emociones. Asociación Internacional de Sociología (ISA)

Invitamos a ustedes a sumarse al GT8 Society and Emotions de la International Sociological Association (ISA). Dentro de los objetivos se encuentran: I) fomentar el intercambio mundial de resultados de investigaciones, avances metodológicos y desarrollos teóricos relacionados con la sociología de las emociones; (Ii) promover encuentros internacionales y la colaboración en investigación de académicos y profesionales interesados en la sociología de las emociones; (Iii) desarrollar contactos internacionales entre sociólogos, profesionales y activistas sociales interesados en la sociología de las emociones; (Iv) y, para apoyar los esfuerzos de publicación compartidos.

En el siguiente link se podrá acceder a las actividades y propuestas del GT 8: https://isatg08.wordpress.com/

D. I Congreso Internacional de Estudios Culturales Interdisciplinares

En febrero de 2018 se realizará el I Congreso Internacional de Estudios Culturales Interdisciplinares en España. Allí Invitamos Adrian Scribano (CONICET-IIGG-Universidad de Buenos Aires, CIES, Argentina) coordinará la mesa "Subjetividades, identidades, sentimientos y corporalidades". El I Congreso Internacional de Estudios Culturales Interdisciplinares (CIECI) tiene como objetivo la difusión y el intercambio de los conocimientos y las investigaciones que se están realizando en la actualidad desde la perspectiva de los Estudios Culturales.

Más información: https://www.methaodos.org/congresos-methaodos/index.php/cieci/cieci18

2. Jornadas y Encuentros realizados

A. II Encuentro CIES- RELACES-PARIS

El 4 y 5 de septiembre del 2017 en Paris se realizó el encuentro "Proximidad y Distancia en las sociedades contemporáneas - Trabajo, discriminaciones, políticas públicas y emociones" / "Proximité et distance dans les sociétés contemporaines - Travail, discriminations, politiques publiques et émotions" / "Proximity and Distance in contemporary societies - Work, discrimination, public policies and emotions". El mismo estuvo coordinado por el Dr. Adrian Scribano (CONICET-IIGG-Universidad de Buenos Aires, Argentina-CIES) y la Dra. Cécile Vermot (Chargée de cours et de recherche, Université Des Patients-UPMC-Sorbonne Universités Chercheure associée au CEPED - UMR 196 - Paris Descartes – IRD).

B. Charla abierta: "The just-in-time of the life. Global production network and time-space compression at Foxconn plants in Czech Republic"

El 12 de septiembre tuvo lugar en el Instituto de investigaciones Gino GErmani (IIGG) (CABA) la charla denominada "The just-in-time of the life. Global production network and time-space compression at Foxconn plants in Czech Republic" a cargo del profesor Devi Sacchetto (profesor en Sociología del Trabajo. Universitá Degli Studi di Padova – Italia).

C. XII Jornadas de Sociología de la UBA. Recorridos de una (in)disciplina. La Sociología a sesenta años de la fundación de la Carrera

Se llevó a cabo la MESA 118: SOCIOLOGÍA DE LOS CUERPOS Y LAS EMOCIONES en el marco de las XII Jornadas de Sociología de la UBA, Recorridos de una (in)disciplina. La Sociología a sesenta años de la fundación de la Carrera del 22 al 25 de agosto 2017. El espacio fue coordinado por el Dr. Adrián Scribano (CONICET-IIGG-UBA/CIES); Dra. Ana Lucía Cervio (CONICET-CICLOP-UBA/ CIES); Dra. Victoria D'hers (CONICET-IIGG-UBA/CIES); Dr. Rafael Sánchez guirre (CONICET-IIGG-UBA/CIES); Dr. Diego Benegas Loyo (UNSAM-CIES). Esta Mesa Temática se apoya en el trabajo realizado en el marco del GT 26 - ALAS, así como en los desarrollos del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos (IIGG-UBA); RELACES y la "Red Latinoamericana de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos".

D. Teoría social clásica en estudios de sensibilidades sociales. Vigencia y relectura actual. II Congreso Latinoamericano de Teoría Social

Se llevó a cabo el II Congreso Latinoamericano de Teoría Social. "Teoría Social / Teoría Política. Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global" del 02 al 04 de agosto de 2017. Allí se presentó la MESA 26 "Teoría social clásica en estudios de sensibilidades sociales. Vigencia y relectura actual", coordinada por Adrián Scribano (IIGG-CONICET-CIES), Victoria D'hers (IIGG-CONICET-CIES) y Diego Benegas Loyo (Fundación Barceló), donde se propuso reflexionar en el campo de las ciencias sociales por el espacio ocupado por las teorías sociales ligadas al estudio de las sensibilidades.

E. Charla "Ciencias Sociales y Valores: Una mirada desde las sensibilidades"

El día 17 de julio de 2017, el Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos (GESEC) realizó la charla abierta titulada "Sensaciones, Movimiento y Sociedad" en la que disertó Florence Figols de la Universidad de Concordia, Canadá. La actividad se llevó a cabo en el Institutito de Investigaciones Gino Germani.

F. Presentación del libro "Sociología de las emociones en Carlos Marx"

El día 18 de mayo se llevó a cabo la presentación del reciente libro "Sociología de las emociones en Carlos Marx" de Adrián Scribano en La Botica del Ángel. Participaron como presentadores el autor, Ana Lucía Cervio, Flabian Nievas y Maximiliano Korstanje.

3. Últimos seminarios realizados

A. Curso de Posgrado: Teoría Social Latinoamericana: Sensibilidades y valores

El mismo fue dictado por el Doctor Adrian Scribano los días 18, 19 y 20 de octubre del 2017 en la Universidad Nacional de Villa María. Fue Organizado por el IAPCS e IAPCH de la UNVM, junto con GESSYCO y Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social (CIECS-CONICET), y tuvo como destinatario a estudiantes y docentes del área de las Ciencias Sociales.

4. Nuevo número de RELMIS: Hacia una metodología de la investigación venidera

Nº14, Año 7, Octubre - Marzo 2018

En la presente publicación de RELMIS, se abre un campo inquietante de preocupaciones ligadas a la metodología de la investigación venidera. Ser sensitivo a esos viajes de las experiencias, las ondulaciones, tensiones y tener sospechas, se torna en una oportunidad para trabajar y explorar los pasajes que pueden provocar las transiciones o saltos abruptos entre el pasado y el futuro de la metodología de la investigación social. En esta dirección, los temas y problemas históricos de las prácticas científicas y sus metodologías, colaboran en poner en diálogo perspectivas y prospectivas. La captura de los movimientos metodológicos, sus fracturas y fisuras se tornan un terreno prometedor para lo venidero. Invitamos al lector a que identifique algunas de esas traslaciones que se cuelan en cada uno de los artículos: los giros, centros y periferias en las tomas de decisiones estratégicas son tan relevantes como los cambios de estados que esos procesos tienen.

RELMIS constituye una publicación electrónica de carácter científico, con una periodicidad semestral alojada en Open Journal System.

Constituye una iniciativa del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES), del Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social (CIECS-CONICET-UNC) y del Nodo Villa María de la red Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales.

El número actual puede consultarse de manera gratuita en el siguiente link: http://relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis

Recordamos a los lectores que se encuentra abierta de manera permanente la convocatoria a la presentación de trabajos para ser incluidos en futuros números. RELMIS recibe escritos científicos originales sobre metodología de la investigación, tanto en idioma español como portugués, ya sea en la forma de artículos académicos, experiencias de enseñanza, o reseñas de libros de reciente aparición. Los trabajos deben ser incluidos – previo registro como usuarios – a través del sistema online de nuestro sitio web, respetando las normas de publicación y las políticas de la revista.

Informamos además que la revista RELMIS ha sido incluida en el Emerging Sources Citation Index de Thomson Reuters, logrando con esto pertenecer a la Web of Science.

5. Nuevo número de RELACES: Las señales del cuerpo: actos del habla corporales, sensibilidades desgarradas y prácticas intersticiales

Nº 24 - Año 9, Agosto - Noviembre 2017

El presente número de RELACES puede ser comprendido como la visibilización de dos campos problemáticos uno asociado a las violencias/dolores y otro a las voces/expresiones. En el primer grupo se hace evidente cómo las ausencias en tanto estructuradoras de presencias, las sensibilidades como modeladoras, el dolor hecho carne y la violencia como lenguaje habitan y reconstruyen los cuerpos emociones. Se configura un paisaje que se pinta con los colores de la falta como ordenadora de la vida y el hambre como testimonio de la falta en los cuerpos débiles, de las adaptaciones y resistencias del más acá de la mercantilización que induce a la disputa por la marcas de género, del malestar como irrupción desestabilizadora de la productividad al disfrute y la violencia como estrategia del miedo a lo diverso. En el segundo grupo se revela la búsqueda contradictoria y plural de los hiatos y quiebres a través de un cuerpo que habla cuando se lo abandona, de un cuerpo que se crea en la "suplantación" identitaria y en la potencia estructuradora de las voces de los cuerpos. Son cuerpos/emociones que testimonian cómo se expresa en la "perdida" de la fijación por el consumo mimético las múltiples caras de la abstinencia en tanto vivencialidad de ruptura con los mandatos sociales; cómo el collage corporal se elabora en forma de vehículo paradojal de la presentación del deseo en lo público y cómo el sonido de la vida hecha carne desplaza una mirada colonizada a través el crujir de los cuerpos/emociones.

Recordamos a los lectores que se encuentra abierta de manera permanente la convocatoria a la presentación de trabajos para ser incluidos en futuros números. La revista recepta, tanto en idioma español, portugués e inglés (hasta dos por número) escritos científicos originales donde surja la "pregunta por el estatuto teórico, metodológico, epistemológico y político de los estudios sobre el Cuerpo y las Emociones desde América Latina;

Link relacionados: http://relaces.com.ar/index.php/relaces

http://relaces.com.ar/index.php/relaces/about

Informamos además que la revista RELACES ha sido incluida en el Emerging Sources Citation Index de Thomson Reuters, logrando con esto pertenecer a la Web of Science.

6. Novedades Editorial Estudios Sociológicos Editora

La sustentabilidad urbana en Vía Muerta

De Fernando Calonge Reillo (Editor)

Páginas: 227 | ISBN 978-987-3713-24-85-5

Como una respuesta a los graves problemas de transporte y movilidad en el Área Metropolitana de Guadalajara, desde 2014 se construye en esta metrópoli la Línea 3 del Tren Ligero. La infraestructura, que discurre en un tramo central subterráneo y en dos tramos elevados en sus extremos, comporta la inversión más grande que se ha hecho en el Estado de Jalisco en los últimos decenios. A pesar de esta magnitud, no se han dado las condiciones necesarias para enmarcarla dentro del debido debate y discusión públicos que pudieran ocasionar mayores niveles de legitimidad social.

En La sustentabilidad urbana en vía muerta. Gobernanza y participación ciudadana ante la construcción de infraestructura de transporte masivo nos interrogamos por cómo una obra de estas dimensiones está alterando las condiciones de sustentabilidad de la metrópoli de Guadalajara. Así, analizamos cómo se encuadra la infraestructura en los esfuerzos más generales de gobernanza ambiental de la metrópoli, investigamos la repercusión que tiene en los valores inmobiliarios de las zonas afectadas y en la puesta en marcha de procesos de segregación social, estudiamos los discursos institucionales que han servido para justificar y legitimar su desarrollo, y mostramos algunas de las repercusiones sociales que ha tenido en los vecindarios por donde discurre. En cada una de estas investigaciones se descubre un hilo común conductor en la implementación de la infraestructura: las deficiencias en los procesos de gobernanza y los déficits de participación ciudadana ocasionan que sea una oportunidad perdida para mejorar las condiciones de sustentabilidad urbana de la metrópoli.

Editorial: ESEditora.

Formatos de descarga:

PDF | E-books readers: | MOBI | EPUB

Link: http://estudiosociologicos.org/-descargas/eseditora/la-sustentabilidad-urbana/la-sustentabilidad-urbana_calonge%20reillo.pdf

Metodologías de la investigación: Estrategias de Indagación I

De Claudia Gandía, Gabriela Vergara, Pedro Lisdero, Diego Quattrini y Rebeca Cena (Compiladores)

Páginas: 243 | ISBN 978-987-3713-24-8

Este libro es el resultado de un conjunto de inquietudes y necesidades por tensionar las prácticas de investigación con una sistematización de reflexiones teórico-metodológicas que surgen en el contexto de proyectos colectivos en curso.

Por ello, Metodologías de la investigación: estrategias de indagación I problematiza un conjunto de estrategias vueltas prácticas y decisiones concretas implicadas en los procesos de indagación del mundo social.

Dichas estrategias abordan los desafíos ante la ruptura para la formulación del problema y los objetivos de investigación; la reflexividad entre el diseño metodológico y la perspectiva teórica, la cual presenta distintos niveles de abstracción y supuestos epistemológicos y ontológicos.

También están presentas las tramas de entre el diseño metodológico y la perspectiva teórica; las conexiones entre los conceptos y los datos, junto con las tensiones que operan en los conceptos en el marco de una triangulación interdisciplinar y teórica.

Por último se analizan las potencialidades de los distintos tipos de datos y se reflexiona en torno a técnicas como la entrevista y la fotografía

En la riqueza que aporta el abordaje de distintas temáticas en cada proyecto de investigación se parte de un conjunto de supuestos teóricos, metodológicos y epistemológicos compartidos, los cuales se inscriben en una historia de construcción colectiva del conocimiento, iniciada a fines de los ´90, por el Dr. Adrián Scribano, y continuada en la actualidad en el marco de GESSYCO (Grupo de Estudios Sociales sobre Subjetividades y Conflicto) de la Universidad Nacional de Villa María.

En función de esta trayectoria y de las experiencias en la particularidad de los proyectos se apuesta a un porvenir con prácticas incómodamente científicas.

Editorial: ESEditora.

Formatos de descarga: PDF | E-books readers: | MOBI | EPUB

Link: studiosociologicos.org/-descargas/eseditora/metodologias-de-la-investigacion/metodologias-de-la-investigacion_gandia_vergara_lisdero_quatt.pdf

Biopolítica y dispositivo de la sexualidad: una revisión de las críticas feministas

Por Noe Gall (Noelia Perrote) y Eduardo Mattio[1]

Introducción

El presente trabajo se escribió en dos momentos diferentes. Al tiempo de presentarlo, en el *I Coloquio Internacional de Gubernamentalidad y Biopolítica* en la Universidad Nacional de Salta, a fines de 2015, había sido brutalmente asesinada una travesti en la ciudad de Córdoba; dos años después, al reescribirlo para su publicación, es asesinada otra travesti de manera oprobiosa. Pese a ciertos cambios culturales o jurídicos, la temporalidad que atraviesa la vida de las personas trans se revela particularmente cruel.

El sábado 25 de julio del 2015 a primeras horas de la mañana, en Villa Allende Parque, al noroeste de la ciudad de Córdoba, en una obra en construcción fue encontrado el cuerpo sin vida de Laura Moyano. Sus restos fueron hallados con claros signos de ensañamiento: tras la autopsia se confirmó que Laura había sido asfixiada con algún elemento contundente; había marcas de violencia física en su rostro. Tenía 35 años y era el sostén económico de su familia; era empleada doméstica durante el día y trabajadora sexual por las noches. El tratamiento inicial de los medios gráficos no se demostró menos degradante: no sólo se utilizaban pronombres masculinos para referirse a Laura, sino que se exponía públicamente el nombre de su DNI[2]. De esa forma, otro derecho humano fundamental se le arrebataba a Laura: el reconocimiento de su identidad autopercibida.

El miércoles 18 de octubre del 2017 amanecíamos con la noticia de otro travesticidio en Córdoba: Azul Montoro, de 23 años de edad, había asesinada en una pensión a pocos minutos del Centro de la ciudad. Su cuerpo presentaba numerosas heridas punzantes en el cuello, tórax y espalda; como si al asesino no le hubiese resultado suficiente, también arrebató la vida de su perro. Azul, oriunda de San Luis, estaba en Córdoba cuidando la habitación de una amiga que había viajado a San Juan. A diferencia del caso de Laura, el asesino de Azul ya se encuentra detenido; ahora resta luchar para que su muerte sea caratulada como femicidio, para que reciba la justicia que no logró encontrar en vida.

Lamentablemente, ni la muerte de Laura ni la de Azul constituyen hechos aislados o fortuitos; suponen cierto reparto de lo sensible, una específica economía de lo humano que conlleva una valoración selectiva de los cuerpos sexuados. Tal vez sea el trabajo de Michel Foucault el primero que en sus consideraciones biopolíticas puso en evidencia esta dependencia problemática entre el poder sobre la vida y la condición sexuada de los sujetos; es en las páginas finales del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* que el autor puntualiza el lugar privilegiado que ha llegado a tener la sexualidad en el gobierno de los vivientes. Como señala Judith Revel, la sexualidad es una de las apuestas principales de la biopolítica que Foucault describe, en tanto concentra varias estrategias

1 Noe Gall (Noelia Perrote). CEA, FemGeS, CIFFyH, UNC. E-Mail de contacto: noeliaperrote@gmail.com. Eduardo Mattio. FemGeS, CIFFyH, UNC. E-Mail de contacto: eduardomattio@gmail.com.

2 Véase Gall, Noe (2015) “Una de nosotrxs” en *Página 12*, suplemento *Las 12*, viernes 31 de julio de 2015.

de control que parecen expresamente destinadas a dicho dispositivo (el control de la demografía y la higiene; la gestión pública de la salud; la prevención de las enfermedades venéreas, etc.) (2014: 179). En efecto, con el paso del poder soberano al biopoder, el ejercicio del gobierno se ha concentrado en producir una gestión de la vida que supone dos conjuntos de estrategias complementarias: no solo se desarrolla desde el siglo XVIII una *anatomopolítica del cuerpo máquina* que tiene claros efectos disciplinarios, sino que también se va gestando, entre otras cosas por razones de crecimiento demográfico, una *biopolítica del cuerpo especie* que tiene por objeto la administración de la vida de un nuevo sujeto de control: *la población*. Tal como señala Foucault, "*su articulación no se realizará en el nivel de un discurso especulativo sino en la forma de arreglos concretos que constituirán la gran tecnología del poder en el siglo XIX: el dispositivo de sexualidad es uno de ellos, y de los más importantes*" (Foucault, 1995: 170).

Ahora bien, lo curioso de tales consideraciones es que no resultaron de mayor interés para los autores de la tradición biopolítica. La mayor parte de tales estudios y abordajes han vuelto irrelevante la articulación que Foucault señaló entre biopoder y sexualidad. No sin críticas, solo la recepción feminista y LGTB del texto foucaultiano supo aprovechar y profundizar la riqueza que al respecto rezuma el capítulo final de la *Historia de la sexualidad*. Sólo la lucha y la teorización de las mujeres y de la disidencia sexo-genérica pudo resexualizar el trabajo foucaultiano y hacer de la biopolítica una *sexopolítica*. Como indicaba Preciado en "Multitudes *queer*":

> [l]a sexopolítica es una de las formas dominantes de la acción biopolítica en el capitalismo contemporáneo. Con ella el sexo (los órganos llamados 'sexuales', las prácticas sexuales y también los códigos de la masculinidad y de la feminidad, las identidades sexuales normales y desviadas) forma parte de los cálculos del poder, haciendo de los discursos sobre el sexo y de las tecnologías de normalización de las identidades sexuales un agente de control sobre la vida (2005: 157).

A fin de revisar los alcances y los límites de tales apropiaciones, en lo que sigue nos proponemos, en primer término, examinar algunas de las tempranas recepciones críticas en el campo feminista --en particular las de Teresa de Lauretis y de Judith Butler--; en ambas autoras se recrimina a las consideraciones foucaultianas el haber olvidado el modo diferencial en que el dispositivo de la sexualidad opera sobre varones y mujeres (1); en segundo lugar, vamos a confrontar tales apropiaciones con lo que el mismo Foucault afirma sumariamente respecto de la figura de la histérica: entendemos que, pese a las críticas feministas que se hicieron de su trabajo, esas breves referencias son una muestra del impacto diferencial sobre hombres y mujeres que Foucault reconocía en el dispositivo de la sexualidad. Con lo cual, no parece que haya omitido el modo particular en que se elabora socialmente la diferencia sexo-genérica de las mujeres y de otras posiciones feminizadas y las consecuencias que tales operaciones suponen (2).

1. El dispositivo de la sexualidad y las críticas feministas

Pocos autores como Foucault han sido tan unánimemente fecundos para las luchas emancipatorias del feminismo y del colectivo de la disidencia sexual. Su *Historia de la sexualidad* --y toda su obra en general-- aún sigue ofreciendo diversos motivos para

pensar el modo en que se imbrican los dispositivos de saber-poder con los procesos de subjetivación sexo-genérica. En este apartado no pretendemos ser exhaustivos; sólo aspiramos a mostrar algunas de las apropiaciones críticas del dispositivo de la sexualidad para exhibir en qué medida resultó de interés para el llamado "feminismo de la tercera ola".

En "La tecnología del género" (artículo publicado en 1987), Teresa de Lauretis ofrece una breve crítica de Michel Foucault en la que quedan explícitos el alcance y los límites de sus recursos para una teoría feminista. En dicho artículo, la autora se propone una crítica del concepto de género como diferencia sexual y de otros términos derivados que se han convertido en un obstáculo para el pensamiento y la lucha feministas. Un primer límite del concepto "diferencia sexual" consiste en haber colocado al pensamiento feminista crítico en el marco de una oposición universal entre dos sexos: en ese marco, se postula "*la mujer como diferencia del hombre, ambos universalizados; o bien la mujer como diferencia tout court y, por tanto, también universalizada*" (De Lauretis, 2000: 34). Tal estrategia hace prácticamente imposible articular las diferencias de las mujeres en plural respecto del universal Mujer. Un segundo límite de la "diferencia sexual" radica en reconducir el potencial epistemológico radical del feminismo al interior de las paredes de la casa del amo. Es decir, se ve sofocada la posibilidad de concebir al sujeto y a las relaciones entre subjetividad y socialidad de modo diverso, posibilidad explícita en las intervenciones críticas del feminismo de los '80: "*un sujeto generizado dentro de las relaciones de raza y clase, además de las de sexo; un sujeto, en definitiva, no unificado sino múltiple, no sólo dividido sino contradictorio*" (De Lauretis, 2000: 35).

Para subsanar estos dos límites, De Lauretis proponía un concepto de género que no fuese dependiente de la diferencia sexual hasta significar su mismo sinónimo; para ello, había que pensar al género desde las herramientas que Foucault proveyó en su teoría de la sexualidad como "tecnología del sexo". Es decir, habría que pensar al género, ya como representación, ya como autorrepresentación, como el resultado de diversas tecnologías sociales (mediáticas, discursivas, institucionales, críticas, y del sentido común). Esto supone que el género no es una propiedad natural de los cuerpos, sino que es el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, comportamientos y relaciones sociales por el despliegue de una compleja tecnología política (De Lauretis, 2000: 35). Cabe señalar que "despliegue" [*deployment*] es la traducción que De Lauretis elige para el *dispositif de sexualité*: "*la traducción al inglés expresa más directamente la idea de que la sexualidad es una estrategia de poder, es algo que el poder utiliza o despliega para sus propios fines*" (2014: 64).

Ahora bien, tal apropiación foucaultiana ya suponía para De Lauretis una crítica del autor francés: "pensar el género como el producto y el proceso de una serie de tecnologías sociales, de aparatos tecno-sociales o bio-médicos, significa haber superado ya a Foucault, pues *su concepción crítica de la tecnología del sexo olvida la solicitación diversificada a la que ésta somete a los sujetos/cuerpos masculinos y femeninos*. La teoría de Foucault, al ignorar las inversiones conflictivas de hombres y mujeres en el discurso y en las prácticas de la sexualidad, de hecho excluye, aunque no impide, la consideración del género" (2000: 35-36; cursivas nuestras). Para De Lauretis, entonces, el dispositivo de la sexualidad foucaultiano no permitiría captar el modo diferencial en que son producidos los cuerpos de hombres y mujeres, y con ello, las relaciones jerárquicas, asimétricas y opresivas que tal producción supone. En la misma línea habría que leer parte de los desarrollos críticos de Paul B. Preciado, inspirados por De Lauretis, respecto del género como prótesis y del sexo como tecnología (Preciado, 2008: 82-84; 2002: 22-27).

En "Las inversiones sexuales" (artículo publicado en 1992), Judith Butler, inspirada por Luce Irigaray, ofrece una crítica bastante próxima a la de De Lauretis. Pese a las diversas cuestiones problemáticas que Butler encuentra en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, subraya en la obra un hito fundacional respecto del vínculo entre sexo y sexualidad. En el lenguaje ordinario decimos usualmente que somos de tal o cual sexo y que practicamos tal o cual sexualidad, y presuponemos que entre el primero y la segunda hay una relación vicaria: o bien la sexualidad que practicamos es *expresión* de tener tal o cual sexo o éste último decimos que es *causa* de que ejerzamos tal o cual sexualidad. Contra tales prejuicios de sentido común, "Foucault *invierte* esta relación y afirma que la propia inversión está correlacionada con los cambios del poder moderno" (Butler, 1995: 17). Mediante diversas estrategias, entonces, Foucault ha puesto en evidencia una inversión fundamental para comprender los presentes procesos de subjetivación: la idea de "sexo" es erigida por el dispositivo de la sexualidad. En palabras de Butler, la sexualidad sería entonces "*una red de placeres e intercambios corporales discursivamente construida y extremadamente regulada, producida mediante prohibiciones y sanciones que literalmente dan forma y dirigen el placer y la sensaciones*" (1995: 17). En ese marco, la sexualidad no emerge de los cuerpos como si éste fuese su causa primera; la sexualidad como régimen es el escenario en el que toma los cuerpos y despliega sobre ellos su poder. No solo inviste a los cuerpos con la categoría de "sexo"; convierte a los cuerpos en "*portadores de un principio de identidad*" (1995: 17). Butler acentúa algo que ya había tenido especial relevancia en *Gender Trouble* (1990): el sexo en Foucault opera como un principio de identidad que presta coherencia y unidad ficticia a una variedad de funciones biológicas, sensaciones y placeres. No es meramente una base biológica; es un "punto imaginario", una "unidad artificial" que por ficticia no es menos eficaz en los efectos de poder que provoca. Como un antecedente próximo de la "matriz heterosexual" butleriana,

> [l]a categoría de 'sexo' constituye un principio de inteligibilidad para los humanos, lo que equivale a decir que ningún ser humano puede considerarse como tal, no puede ser reconocido *como* humano, si no está plena y coherentemente marcado por el sexo. [...] para ser considerado como legítimamente humano, hay que estar coherentemente sexuado. La incoherencia de sexo es, precisamente, lo que separa a los abyectos y a los deshumanizados de los que son reconocidos como humanos (Butler, 1995: 18).

Pese a que Butler acuerda con tales afirmaciones, entiende que una autora como Luce Irigaray iría más lejos, hasta volverse contra el mismo Foucault. Para Irigaray el único sexo que califica como tal es el masculino, y no porque esté marcado como masculino, sino porque se reconoce como universal. En su lugar, la feminista belga insiste en indicar la diferencia de "ese sexo que no es uno", ese que no puede designarse unívocamente como sexo, que está excluido de la identidad desde el principio. Según esto, sugiere Butler, debemos preguntarnos qué sexo resulta inteligible bajo el dispositivo de la sexualidad, qué sexo aparece identificado como humano. Para la autora norteamericana, "mientras que Foucault e Irigaray coincidirían en que el sexo es un precondición necesaria para la inteligibilidad humana, Foucault parece pensar que cualquier sexo sancionado valdría, e Irigaray puntualiza que el único sexo sancionado es el masculino; es decir, el masculino reelaborado, convertido en 'uno', neutro y universal" (1995: 19). Los sexos masculino

y femenino no se construyen del mismo modo ni como sexos ni como principios de inteligibilidad; más aún, Irigaray entiende que en la construcción del sexo masculino, éste es erigido como único y representa al otro femenino como un reflejo de sí mismo; masculino y femenino se reducen a uno solo, de tal modo que la diferencia del sexo femenino resulta excluida de esta economía masculina autoerótica. Dicho en otros términos, lo que la confrontación estrictamente *deconstructiva* entre Foucault e Irigaray pone de manifiesto es que la articulación discursiva de las identidades que supone el carácter productivo del poder establece ciertas exclusiones. La opresión no sólo es resultado de los mecanismos de regulación y producción del poder, sino de la exclusión de ciertas articulaciones posibles:

> Mientras que Foucault afirma que la regulación y el control operan como principios formativos de la identidad, Irigaray defiende, en un estilo más derrideano, que la opresión también se ejerce mediante otros mecanismos. Las formaciones discursivas pueden *excluir* y *eliminar*, y en este caso, lo que queda eliminado y excluido para que puedan producirse identidades inteligibles, es precisamente lo femenino (Butler, 1995: 20).

2. La invención de la histeria y las "militantes antipsiquiatría"

Las sexualidades de las mujeres, entendiendo por ello las prácticas sexuales, el ejercicio de los placeres y la expresión del deseo sexual de las mismas, han sido históricamente cercenadas, patologizadas, juzgadas y condenadas social y moralmente. Podemos localizar en el siglo XIX la aparición de la figura de la histeria; es en este mismo siglo cuando lo que hoy llamamos modernidad despliega un arsenal de vigilancias y normas morales sobre los cuerpos de las personas. La conformación de la familia se convierte en una cuestión de Estado, lo cual supone la constitución de sujetos religiosos, monógamos y productivos, es decir, su producción como obreros, por un lado y como productores de humanos, por el otro. Y cuando decimos "cuestión de estado", entendemos que cualquier expresión sexual pública que no contribuyera con la conformación de una familia nuclear era particularmente sancionada. Piénsese, por ejemplo, en la prostitución, el alcoholismo, el lesbianismo o incluso en la situación de aquellas mujeres que ocupaban el espacio público sin tener un lugar donde vivir o que no residían en un lugar fijo. Si bien el castigo se propinaba respecto a los dos sexos, hombres y mujeres, el ensañamiento mayor se dirigía hacia las mujeres. Por tal razón, es aquí donde diferimos *parcialmente* con ciertas críticas feministas realizadas a Foucault: él mismo dedicó, antes incluso de la *Historia de la sexualidad*, parte de sus consideraciones sobre el poder psiquiátrico al análisis de la histeria como dispositivo de control social y sexual del cuerpo y de la subjetividad de las mujeres. Veamos esto con un poco más de detalle.

La *histeria* es una figura vaga que ha servido históricamente como un dispositivo regulador de los cuerpos de las mujeres, principalmente en su sexualidad. En palabras de Foucault, "*la histerización de las mujeres, que exigió una medicalización minuciosa de su cuerpo y de su sexo, se llevó a cabo en nombre de la responsabilidad que les cabría respecto de la salud de sus hijos, de la solidez de la institución familiar y de la salvación de la sociedad*" (1995: 177-178). Esta ha sido estudiada y analizada por diversos especialistas, pero fueron los estudios de Charcot en la clínica de la Salpêtrière, los que hicieron de la histeria una enfermedad; no un tema de "locos", sino una enfermedad

pura y exclusivamente de mujeres. Su trabajo más importante fue "nombrar" a la histeria como una enfermedad, separándola de otras patologías como la epilepsia y de otras enfermedades mentales. Al ser él un médico neurólogo y no un psiquiatra, convirtió a las mujeres que se diagnosticaban con histeria en enfermas y no en locas.

La Salpêtrière era el hospicio de mujeres de mayores dimensiones de toda Francia. Didi-Huberman lo caracteriza en los siguientes términos:

> Debemos realizar un esfuerzo para imaginarnos la Salpêtrière como ese inverosímil lugar consagrado a la feminidad en el mismo corazón de París: quiero decir, como una ciudad de mujeres, la ciudad de las mujeres incurables. Tres mil mujeres encerradas desde 1690… indigentes, vagabundas, mendigas, mujeres caducas, viejas pueriles, epilépticas, mujeres chochas, inocentes mal proporcionadas y contrechas, muchachas incorregibles… en una palabra: locas. Y en 1873 sumaban un total de 4383 personas, de las cuales 580 eran empleadas, 87 en reposo, 2780 administradoras, 853 dementes y 103 niños (2007: 24).

Como puede verse, se trataba de una población de mujeres institucionalizadas en manos del Estado y la medicina. Pese a ello, Foucault ve a las histéricas de la Salpêtrière como unas "militantes de la antipsiquiatría": el hecho de que estas mujeres hayan proporcionado de manera certera sus síntomas a través de su constancia y su regularidad permitieron al neurólogo hacer un diagnóstico diferencial. La histérica dejará de ser una loca dentro del asilo; va a adquirir su derecho de ciudadanía dentro del hospital. El autor citado denomina *antipsiquiatría* "*a todo lo que pone en cuestión el papel de un psiquiatra encargado antaño de producir la verdad de la enfermedad en el espacio hospitalario*" (Foucault, 2014: 302). El hecho de que las histéricas sean unas militantes de la antipsiquiatría estaba dado porque estas producían los síntomas a pedido, a través de la hipnosis u otros métodos utilizados por Charcot, por lo que la verdad de su enfermedad radicaba en los síntomas que ellas mismas producían a pedido del médico, dejando en evidencia que Charcot fabricaba el artificio o la puesta en escena para la aparición/ invención de la histeria.

El método de Charcot consistía en fotografiar a las pacientes del hospital y realizar un gran catálogo de "casos" de histeria u otras enfermedades nerviosas. La Salpêtrière se convirtió en la manufactura más importante de imágenes, luego de que el fotógrafo Paul Régnard pudiera instalarse en el hospicio para residir y fotografiar en todo momento lo que considerase oportuno. Existen numerosas críticas a lo que Charcot denominaba "caso" o "cuadro" para diagnosticar histeria a alguna paciente, debido a que era mera interpretación, no había ningún signo físico que diera indicio del causante de tal fenómeno. Cuando alguna paciente moría por histeria, se desarrollaba una autopsia intensiva intentando encontrar la *causa* de la muerte y por ende la raíz de la histeria. Todas fueron fallidas; las pacientes morían de anorexia, de atrofias musculares o por suicidio (Didi-Huberman, 2007).

La fotografía fue su arma para "demostrar" (mejor sería decir inventar) que la histeria existía, para dar cuenta de los diferentes tipos de histerias, considerando a la fotografía como una verdad irrefutable, y a la observación como el método infalible de la medicina. La fotografía fue un procedimiento experimental que devino en archivo y una herramienta de divulgación para la enseñanza. Es por ello que la iconografía de la

Salpêtrière es un documento de archivo museológico; más aún, Didi-Huberman entiende que tales imágenes *deberían* entrar en la narración de la historia del arte. Podríamos agregar que tales imágenes son parte de la historia del "arte de las mujeres".

Como puede verse, la histeria funcionó como una gestión de los cuerpos de las mujeres, en función del bien de la población; no solo *hace al cuerpo histérico*, sino que también prevé el mejoramiento de la sociedad a través de la gestión estatal de esos cuerpos. El aporte de Foucault al análisis de la histérica permitió evidenciar que el diagnóstico se hacía sobre la base del control de la sexualidad de las mujeres a través de lo que Charcot denominó "trauma", un indicio que se hallaba en el relato autobiográfico que las pacientes se veían obligadas a realizar sobre sí mismas. En la procura de ese relato se hurgaba en la infancia, en los vínculos familiares y en el despertar sexual de tales mujeres. No obstante, Charcot nunca quiso dar cuenta de los indicios lúbricos y sexuales que tenían los "estigmas" de sus pacientes. Freud es quien subrayará esa falta en el método de su maestro al poner la represión de la sexualidad como la causante de la histeria.

La iconografía de la Salpêtrière, publicada en numerosas revistas de ciencias como en manuales de psiquiatría, conforma lo que podríamos llamar un *catálogo del horror*. Tal como ha señalado Adriana Cavarero, el término "horror" encuentra su etimología en el verbo latino *horreo* que alude al terror o la figura del miedo. En la mitología griega ese horror es encarnado por figuras femeninas tales como Medusa o Medea. La primera es una cabeza cortada, una cabeza sin cuerpo, desmembrada, des/figurada de la forma humana. En palabras de Cavarero,

> [e]l ser humano, en cuanto ser encarnado, es aquí ofendido en la dignidad ontológica de su ser cuerpo y, más precisamente, cuerpo singular. Aunque se lo transforma en cadáver, la muerte no ofende a la dignidad o, por lo menos, no lo hace mientras que el cuerpo muerto conserve su unidad simbólica, aquel semblante humano apagado ya pero todavía visible, *mirable* durante algún tiempo antes de la piedra o la sepultura. A menudo se supone que Medusa representa la *inmirabilidad* de la propia muerte (2009: 24).

La segunda figura es la famosa infanticida Medea. Una madre que mata a los hijos que tiene con Jasón, su marido, por venganza o celos, según la interpretación que elijamos. La misoginia del imaginario patriarcal occidental, pareciera necesitar de lo femenino para revelar la raíz del horror. El horror de Occidente tiene rostro de mujer. Las locas aún hoy producen pavor a la sociedad: no son mujeres apropiables, como hermana, como esposa o como hija; son mujeres para ser encerradas, ocultadas, controladas. Más aún, cabe destacar que hasta hace no tanto tiempo a las lesbianas se las encerraba por el horror que causaba verlas; eran sus mismas familias quienes las mandaban a los hospicios para ser "curadas".

Como puede verse, el hecho de que Foucault haya señalado a la histeria como un dispositivo de saber/poder que subjetivó a las mujeres en particular, ha permitido pensar los efectos medicalizadores y patologizadores que pesaron sobre la sexualidad de aquéllas desde fines del siglo XVIII. La histerización del cuerpo femenino como parte del dispositivo de sexualidad da cuenta del control biopolítico sobre ese sector específico de la población que constituyen las mujeres; funcionó como una tecnología disciplinadora que contribuyó a construir la norma-Mujer tal como hoy la conocemos. Por otra parte,

entendemos que este tipo de consideraciones críticas han tenido un efecto emancipatorio que no puede desconocerse; no sólo han impactado sobre el imaginario del campo psi alterando profundamente el vínculo entre "salud mental", vida sexual e identidades sexo-genéricas; han contribuido también a que las feministas y el colectivo LGTTB podamos realizar nuestra autonomía sexual, eliminar los límites entre lo privado y lo público, y sobre todo reconocer los mecanismos a través de los cuales el Estado nos produce como "sujetos sexuados". O mejor, contribuciones como las de Foucault han permitido que lleguemos a pensar al Estado mismo como productor y posibilitador de la visibilidad y del reconocimiento de ciertas sexualidades y no de otras.

En este sentido no es caprichoso que traigamos a colación casos como los de Laura Moyano o los de Azul Montoro; al igual que otras formas de violencia femicida o travesticida, nos permiten pensar cuáles son los dispositivos de control de la sexualidad que pesan sobre los cuerpos feminizados y el grado de crueldad con el que son capaces de sujetarlos. ¿Qué tanto difiere el poder disciplinador de las imágenes de las mujeres de la Salpêtrière de la iconografía mediática que ilustra la actual "pedagogía de la crueldad" femicida y travestofóbica? ¿Qué secreta continuidad vincula la "muerte lenta" de las mujeres de Salpêtrière con las innumerables mujeres que aún hoy son víctimas de la violencia del género? El horror se reconfigura, se reactualiza, pero fin al cabo es un cuerpo femenino/feminizado el que causa el espanto, el que termina siendo desmembrado.

En otras palabras, sigue siendo relevante que nos preguntemos: ¿Cuáles son las figuraciones estatales, médicas o jurídicas que hoy actualizan la gestión de la sexualidad de las mujeres? ¿Quién hace hoy el trabajo de la histeria? Es difícil responder a estas preguntas. No obstante, nos atrevemos a esbozar lo siguiente: las nuevas regulaciones de la sexualidad presuponen un entramado de género, clase, raza y ubicación territorial que coloca a ciertos cuerpos en la periferia del reconocimiento, en los márgenes de nuestras ontologías identitarias. Muchas feminidades trans han encarnado ese sitio de frontera, esa urdimbre de marcas --ser trans, pobre, trabajadora sexual, morocha, de barrio periférico-- que convierte a ciertos cuerpos en carne tanatopolítica. Como señala la activista y teórica trans Claudia Rodriguez en su libro *Cuerpos para odiar:*

> Se cree que lo diferente es grotesco y monstruoso, he sido tan odiada que tengo razones para escribir. Nunca fui una esperanza para nadie, junto las letras y escribo mediocremente sobre este vacío. Escribo porque no he sido la única. Con mis amigas travestis hemos sido rechazadas porque el cuerpo es sagrado y con él no se juega. Por eso escribo, por todas las travestis que no alcanzaron a saber que estaban vivas por la culpa y la vergüenza de no ser cuerpos para ser amados y murieron jóvenes antes de ser felices. Murieron sin haber escrito ni una carta de amor (2013: 5).

El diseño de la tapa del libro está conformado por un collage de travestis brutalmente asesinadas, de cuerpos rotos, desmembrados, ensangrentados, desnudos, embarrados que circulan a través de los medios de comunicación, imágenes que naturalizan el destino de ciertas poblaciones sexo-genéricas precarizadas, pero que al ser presentadas por ellas mismas cobran otro significado, por ejemplo el de denuncia. Imágenes que dejan entrever cierta huella de las fotografías de las mujeres de la Salpêtrière. ¿Nos acostumbramos a ver los cuerpos feminizados torturados? ¿Acaso esas primeras fotografías dejaron el camino despejado para mostrar con total impunidad el horror que hoy naturalizamos?

En el intento de esbozar algunas respuestas, la activista travesti Violeta Alegre acierta en relacionar las economías emocionales hegemónicas con la vulnerabilidad del colectivo trans:

> "no estamos incluidas en la agenda emocional de nuestro país". Cuando hablamos de agenda emocional hacemos énfasis siempre en la falta de interpelación por nuestras muertes, claro, pero también por el inacceso al trabajo, a la salud y vivienda. A esta lista de carencias, se suma otra, más invisible o invisibilizada: ¿quién nos quiere a las travas? ¿quién quiere ser nuestra pareja? (Alegre, 2017).

Es decir, el dispositivo de sexualidad que Michel Foucault comenzó a describir y que la teoría feminista y *queer* aún intenta perfilar, no sólo nos permitió pensar el modo en que la sexopolítica disciplina y regula diferencialmente las vidas de las mujeres y de las identidades LGTB. También ha producido una política de los afectos, una "agenda emocional" que atraviesa a la sociedad en su conjunto y que sigue siendo usina de diversas formas de violencia. Desarticular ese tejido discursivo, el poder tanatopolítico de tal matriz de inteligibilidad es la tarea que todavía queda pendiente; de la fortuna de tales estrategias teóricas y políticas depende la efectiva inclusión de quienes están ausentes o permanecen invisibles en los regímenes sexuales y afectivos que habitamos.

Referencias

ALEGRE, V. (2017). De qué hablamos cuando hablamos de amor trans. En *Agencia Presentes*, 17 de octubre de 2017. Disponible en: http://agenciapresentes.org/2017/10/17/hablamos-cuando-hablamos-amor-trans/ fecha de consulta: 30/10/2017.

BUTLER, J. (1995). Las inversiones sexuales. En Llamas, R. (comp.), Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de la pandemia. Siglo XXI. Madrid, pp. 9-28.

CAVARERO, A. (2009). Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea. Anthropos. Barcelona.

DE LAURETIS, T. (2014). "Cuerpo y placeres". En Muñiz, E. (comp.), Prácticas corporales: Performatividad y género. La Cifra. México DF. pp. 64-79.

_____ (2000). "La tecnología del género". En Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo. horas y HORAS. Madrid, pp. 33-69.

DIDI-HUBERMAN, G. (2007). La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière. Cátedra. Madrid.

FOUCAULT, M. (2014). El poder psiquiátrico. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

_____ (1995). Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber. Siglo XXI. México DF-Madrid.

PRECIADO, B. (2008). Testo yonqui. Espasa Calpe. Madrid.

_____ (2005). “Multitudes queer. Notas para una política de los ‘anormales’”. En Nombres. Revista de Filosofía, año XV, n° 19, abril de 2005, pp. 157-166.

_____ (2002). Manifiesto contra-sexual. Opera prima. Madrid.

REVEL, J. (2014). Foucault, un pensamiento de lo discontinuo. Amorrortu. Buenos Aires.

RODRIGUEZ, Claudia (2013-2014). Cuerpos para odiar, s/d. Santiago de Chile.

Políticas del archivo y memorias tortilleras: Una lectura de los Cuadernos de existencia lesbiana y Potencia tortillera[1]

Por Virginia 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 que conozcamos es la alegría, la sensualidad, la valentía y el sentido de comunidad, así como la culpa, la auto-traición y el dolor" Adrienne Rich, "Existencia lesbiana y heterosexualidad obligatoria" (1993: 239. TN)

La memoria colectiva puede ser, para aquellxs que son sistemáticamente invisibilizadxs, un ejercicio de resistencia, un modo de disputar los sentidos del mundo y de forjar comunidad. Es por ello que las lesbianas hemos tenido que batallar para de/construir nuestras memorias y nuestro acervo historiográfico; incluso, nos hemos procurado nuestros propios dispositivos mnemotécnicos para preservar los trazos de estas existencias tortilleras, de esas que se anclan a nuestras cartas, textos, imágenes, teorías y fantasías. Inventarnos una memoria ha sido, entonces, una estrategia de resistencia para disputar los modos hegemónicos de circulación de la palabra y las representaciones, una manera de intervenir en aquello que Judith Butler denomina la distribución diferencial de la precariedad.[2] Cortocircuitar las economías de in/visibilidad, i/legibilidad y an/eroticidad cis-hetero-patriarcales es una tarea urgente (y siempre presente) de los distintos movimientos de la disidencia sexual. En esta ocasión quisiera demorarme en el análisis de dos tecnologías menemotécnicas que se ha dado el activismo lésbico en nuestro contexto local: los *Cuadernos de existencia lesbiana* y *Potencia Tortillera. Archivo documental digitalizado del activismo lésbico*.[3] Ambos constituyen ejemplos vitales -y en obra- de esos

1 Este texto constituye la relaboración de la ponencia presentada en las IV Jornadas de Investigación sobre desobediencias sexuales, prácticas artísticas y agenciamientos colectivo, organizadas por el colectivo "Micropolíticas de la desobediencia sexual en el arte", en la Facultad de Bellas Artes, UNLP, 2015. En su convocatoria aparecían una serie de preguntas e interlocuciones que signan la presente intervención, y de las cuales quisiera recuperar el siguiente apartado: "En este contexto, ¿de qué manera pueden contribuir las políticas queer a la crítica de las imágenes de lo vulnerable que conforman la cultura visual del actual semiocapitalismo? ¿en qué formas ayudarían a problematizar las lógicas de la transparencia sin conflicto y las demandas de integridad representativa que gobiernan la producción, circulación y consumo de tales imágenes? ¿de qué manera las estrategias queer podrían vulnerar las imágenes de la vulnerabilidad, desarmando la instrumentalizante manipulación de su puesta en escena global?"

2 Doctora en Filosofía. FFyL, UBA – CONICET. E-Mail de contacto: virginiamcano@hotmail.com

3 Judith Butler señala, en textos como *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (2004), *Frames of War. When is a Life Grievable?* (2009*) y Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015), que son los marcos de inteligibilidad social los que determinan la producción de sujetxs (más o menos) in/humanos, (más o menos) precarios, (más o menos) i/legítimos. Así, advierte la autora, aun cuando la vulnerabilidad y la precariedad son rasgos comunes y constitutivos de lxs sujetxs, se produce una distribución diferencial de dicha precariedad, producto de las políticas neo-liberales, racistas y heteronormadas, de producción de la subjetividad. En este sentido, la posibilidad de construir una memoria tortillera, un archivo de nuestras experiencias, resulta un ejercicio de resistencia, y un acto de auto-producción. El borramiento de la memoria tortillera y la existencia lesbiana constituye un modo de precarizar nuestra existencia y de obstaculizar la fortificación de nuestra comunidad, como afirma A. Rich en su texto "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence".

ejercicios disidentes de memoria que intentan interrumpir e intervenir en las tecnologías hetero-capitalistas de producción de subjetividad.

Como veremos, una de las estrategias "*cuir*", tortillera y/o lesbiana, radica en la construcción autogestiva de dispositivos de visibilidad y memoria locales. Estas tecnologías semiótico-técnicas, para usar el concepto de Paul Preciado,[4] no pueden ser reducidas a la lógica de la "satisfacción las demandas de integridad representativa que gobierna la producción, circulación y consumo de tales imágenes" –y palabras- en nuestra actualidad, tal y como lo señalan el colectivo de "Micropolíticas de la desobediencia sexual en el arte". Por el contrario, y rompiendo con la ratio de la inclusión y la síntesis totalizante, tanto los *Cuadernos* como *Potencia* reivindican la potencia de los trazos variados, de los registros múltiples e incluso contradictorios que recortan los discursos de unidad y rompen con la fantasía de un sujeto, individual, autónomo, no-marcado, puro. A continuación, voy a demorarme entonces en el análisis de estos dos ejercicios de (contra) memoria, en términos de la creación de dos dispositivos mnemotécnicos de la disidencia lesbiana local que intentan –cada uno a su modo- crear un archivo multiforme y abierto de la(s) existencia(s) y la(s) militancia(s) "lesbiana(s)". Por un lado, voy a referirme a los *Cuadernos de existencia lesbiana* –publicados entre 1987 y 1996, y que se continúan re-inventando en su reciente re-lanzamiento por los treinta años de su primera aparición; y por el otro, intentaré recuperar algo de la potencia política que anida en el *Archivo Potencia tortillera*, que se lanzó en el año 2011 y que continúa en constante de-construcción.

Los *Cuadernos* y *Potencia tortillera* pueden ser interpretados como dos "archivos del mal" que, a través de distintos registros visuales y escriturales, gestionan dos dispositivos mnemo-técnicos de interrupción de las políticas de la memoria hegemónica, tanto hetero-cis-patriarcal como feminista. Apropiándose de las tecnologías de la comunicación disponibles en su época, y propulsados por un espíritu colectivo y autogestivo, estos dos ejercicios de memoria de a retazos nos permitirán repensar los usos y apropiaciones disidentes de las técnicas de la representación y sus insumos tecnológicos, así como su potencia subjetivante. ¿Cómo vulnerar la memoria que nos ha silenciado? ¿Con qué medios y a través de qué técnicas podemos recuperar, trastocar e intervenir las políticas hegemónicas de la memoria feminista y LGTB? ¿Qué (no) hacemos cuando creamos nuestros (im)propios archivos de la existencia y el activismo lesbiano? ¿Cuáles son nuestras armas y cuáles nuestros riesgos? ¿Pueden nuestras memorias constituir ejercicios de resistencia frente a las políticas hegemónicas de la (auto)representación?

1. "Hazlo tú misma": memorias fragmentadas

Resulta interesante e imprescindible reconstruir la vida lesbiana. Ilse Fuskova, "Reuniendo los pedazos de nuestra historia-memoria" (Fuskova, 1993: 3)

4 Este escrito trabaja con los materiales disponibles en el blog de *Potencia Tortillera* (PT): http://potenciatortillera.blogspot.com.ar), así como con los *Cuadernos de existencia lesbiana* (CEL), reunidos tanto en el archivo de la memoria lésbica como en la edición facsimilar de los cuadernos, realizada en 2006 por la Librería de Mujeres de la Ciudad de Buenos Aires. Estos *Cuadernos* fueron ideados y producidos por Ilse Fuskova y Adriana Carrasco. También referimos al primer número de la nueva aparición en papel de los *Cuadernos de existencia lesbiana* (que Adriana Carrasco relanzó a propósito de los treinta años de los CEL), y que se continúa actualmente en los nuevos *Cuadernos de militancia lesbiana*, en su versión "vintage" de fanzine de fotocopias de tamaño oficio abrochadas al modo de un enorme cuaderno.

En un sentido más amplio, el archivo (Potencia Tortillera) 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. Ma. Luisa Peralta, "Potencia tortillera: el deseo de memoria y la construcción permanente como resistencia al aniquilamiento político y cultural"[5]

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 la publicación: poner a circular materiales existentes sobre lesbianismo y "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", 6 testimonios, una cita de Nancy Manahan, la convocatoria a enviar nuevos testimonios, unos agradecimientos y varios dibujos diseminados a lo largo de las páginas de esos márgenes blancos y generosos.[6] En los próximos números aparecerán también traducciones, noticias sobre el activismo y la vida lesbiana en el ámbito local e internacional, algunas producciones teóricas locales, letras de canciones, fotos, "opiniones", extractos de 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, constituyen los insumos con los que, a lo largo de 9 años, los *Cuadernos de existencia lesbiana* fueron conformando un archivo de nuestras existencias, creando así un dispositivo mnemotécnico, una genealogía posible, una narración en la que refugiarse y disputar los modos de vida.

La variedad de registros y la convivencia de textualidades e imágenes múltiples constituyen un rasgo distintivo del dispositivo mnemo-técnico de la existencia lesbiana que constituyen los *CEL*. Los *Cuadernos* (que siempre se pensaron como instrumentos de re-escrituras) se ocuparon de poner a rodar un registro de nuestras existencias lesbianas compuesto de "pedazos", "fragmentos", incluso esquirlas de un modo de vida que, afirman las editoras Ilse Fusková y Adriana Carrasco, estaba invisibilizado e incluso silenciado por el feminismo y por la sociedad en general. La recolección de estas cartas, poemas, canciones, imágenes, noticias en la prensa y demás constituye el modo de recuperar algunas de las huellas de una forma de vida lesbiana que atenta contra los principios de inteligilidad heternormativa, para decirlo con Judith Butler (1990).

5 Paul Preciado desarrolla, en *Testo Yonki* (2008), la explicitación de una tercera *episteme* post-moneysta y farmacopornográfica que repara en la potencia productiva (y en diputa) de las nuevas tecnologías semiótico-técnicas o de la representación (tales como la pornografía o el cine) y las nuevas tecnologías corporales (tales como la endocrinología y la cirugía), desarrolladas a partir de mediados del siglo XX. Estas tecnologías corporales y de la representación pueden ser reapropiadas y hackeadas a través de nuestras prácticas de subversión y resistencia, como vemos ocurre con los *CEL* y *PT*.

6 Texto leído en la mesa redonda: "Inventar el archivo", en el marco del Seminario: "Poéticas y políticas de archivo. Estrategias de activación, interpelaciones y reinvenciones críticas", organizado por el LabIAL junto a la cátedra de Teoría de la Historia, en el marco de la *III Bienal Universitaria de Arte y Cultura* de la UNLP. Disponible en: http://potenciatortillera.blogspot.com.ar/search?q=Potencia+tortillera:+el+deseo+de+memoria+y+la+construcci%C3%B3n+permanente+como+resistencia+al+aniquilamiento+pol%C3%ADtico+y+cultural fecha de consulta: 30/10/2014.

Compuestos de textos, imágenes, registros de talleres y acciones de las lesbianas, los *CEL* intentaron hacer "visible", "legible", y "posible" esa existencia lesbiana que, en nuestro contexto local, comenzaba a balbucear su im/propia lengua tortillera. Tal y como lo recuerda Adriana Carrasco en el número aniversario que reinauguró, en ocasión de los treinta años la aparición del primer *Cuadernos*, lo esencial era librar no sólo una batalla a nivel cultural "generalizado" o "global", sino disputar el imaginario teórico, conceptual y político del feminismo. Dice Adriana: "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*" (Carrasco, 2016: 4).

Construir un archivo de los retazos y aristas de la "existencia lesbiana" fue el modo en el que esta publicación pretendió contribuir a la interrupción y disputa de los dispositivos existentes de legibilidad –y legitimidad- social y política. Y lo hizo en un doble sentido, por un lado, disputando los imaginarios sociales heteronormativos, y por el otro, interviniendo la representación hegemónica del feminismo (heternormado). Como 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*" (Torricella, 2010: SN). Es este soporte material, multiforme, en el que no hay una imagen única –o un relato único y lineal-, en el que aparecen conviviendo producciones teóricas de escritoras y filósofas del Norte con cartas de amores porteños, el que intentó construir un dispositivo de visibilización que supuso la disputa de las imágenes e imaginarios socio-sexuales vigentes. La edición constaba de unas fotocopias tamaño oficio abrochadas, recuperando el estilo del "hazlo tu mismx" de los fanzines, y lo que simplificaba la producción autogestiva. La apropiación de una tecnología de bajo costo para intervenir los relatos hegemónicos, tanto de los imaginarios sociales como del feminismo mujeril, fue en ese sentido una de las claves fundamentales de esta estrategia representacional lésbica.

En segundo lugar, y como una especia de hija pródiga de aquellos *Cuadernos*, quisiera detenerme ahora en la de/construcción de *Potencia Tortillera. Archivo de la memoria lésbica*. El mismo constituye un soporte, ya no material sino virtual, de la memoria -y de la existencia- del activismo tortillero. El blog, nacido en el año 2011 y actualmente vigente, se presenta como 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, recibiendo nuevos aportes y colaboraciones*." Al igual que en los *Cuaderno*, en *Potencia,* los registros textuales y visuales -en sus distintos y múltiples formatos- conviven y se tensan en esta plataforma interactiva-documental. El dispositivo de memoria activista tortillera encuentra en esta co-habitación y superposición de formatos y expresiones su riqueza. 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, la participaciones colectivas y una prolífica multiplicidad de tesituras que componen la

maquinaria-on-line –siempre en des-composición y en re-composición- que sostienen un grupo de activas y que se nutre y re-significa a partir de las múltiples colaboraciones que muchas de las lesbianas y/o tortilleras enviamos al archivo.[7] Los márgenes que en los cuadernos invitaban a la inscripción singular y apropiadora de las lectoras son sustituidos aquí por las múltiples búsquedas de las y lxs usuarios del dispositivo mnemotécnico de PT.

Nuevamente es el encanto del *do-it-your-self* el que recorre estos dos archivos, incluso cuando uno sea de papel y otro una plataforma virtual. En ambos proyectos autogestivos y colectivos, ambos organizados a partir de equipos de trabajo pequeños, se lanzan dos plataformas semiótico-técnicas que buscan intervenir los discursos hegemónicos y que intentan visibilizar nuestras existencias y nuestras luchas. Tanto las fotocopias tamaño oficio que Adriana e Ilse -y luego Ilse y Claudina Marek- abrocharon para dar forma al dipositivo-material de los *Cuadernos*, como el blog online de *PT*, pueden ser comprendidos como modos de apropiación "disidente", tortillera o lesbiana, de las tecnologías de la representación en particular, y de las tecnologías de la subjetivación en general. Estas experiencias autogestivas, sin ningún tipo de financiamiento, abocadas a producir dispositivo de memoria en la modalidad del archivo multiforme, buscan también intervenir los relatos e imágenes hegemónicos del feminismo, y en el caso de PT, del activismo LGTB desplegado en los últimos años y centrado en las demandas al estado. Como sostienen las primeras administradoras de PT:

> 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.[8]

CEL y *PT* constituyen dos archivos que ofician, así, de dispositivos de memoria dispuestos a cortocircuitar los relatos y las imágenes hegemónicas del feminismo y la militancia LGTB, a la vez que intentan gestionar un dispositivo re-apropiable de subjetivación, una tecnología de la memoria colectiva y en constante de/construcción.

7 Torricella afirma que "*los blancos invitaban a escribir libremente en los márgenes (después de todo, se trataba de cuadernos)*" (Torricella, 2015:6). Recojo también aquí varias de las consideraciones que desarrollamos con Rosario Castelli en el texto "Cuadernos de existencia lesbiana: una lectura para la academia" (Cano y Castelli, 2015).

8 Este archivo surgió de la idea y el trabajo de cinco activistas lesbianas: Gabriela Adelstein, Canela Gavrila, vale flores, María Luisa Peralta y Fabi Tron que lo sostuvieron desde sus inicios en el año 2011 hasta abril de 2016. Desde entonces, la gestión y continuación del blog quedó a cargo de: Cecilia Marín (pcia Bs As), Amalia Salum (Rosario), Lu Almada (Córdoba), Ruth Isa (Tucumán), Renata Figueroa (Tucumán) y Gabriela Veleizán (Salta).

2. Políticas del archivo: des-haciendo nuestras historias

> *La labor de rescate de las memorias es necesaria y urgente: todavía hoy existen demasiadas lagunas sobre las historias de represión vividas y de resistencia de las disidentes sexuales. No va demasiado en ello como para permitirnos el lujo de no recuperarlas: por un lado, es algo que nos empodera colectivamente (esta demanda se logró, esta no todavía, pero seguimos avanzando); nos sirve, por otro, para conocer de dónde venimos y para que no nos cuenten las cosas como no fueron (no nos cayó nada del cielo); y, además, nos permite la transmisión intergeneracional de conocimientos y experiencias, evitando esa sensación de estar comenzando todo el rato: vamos sumando, en un proceso helicoidal, sin partir desde cero cada vez, sino desde lo ya conversado y peleado. Gracias Trujillo, "Que las memorias se multipliquen" (Trujillo, 2015: 16)*

> *No cabe hacer una división binaria entre lo que se dice y lo que se calla: habría que intentar determinar las diferentes maneras de callar, cómo se distribuyen los que pueden y los que no pueden hablar, qué tipo de discurso está autorizado o cuál forma de discreción es requerida para los unos y para los otros. No hay silencio sino silencios varios y son parte integrante de estrategias que subtienden y atraviesan los discursos. M. Foucault, Historia de la sexualidad. La voluntad de saber (Foucault, 1995: 37)*

Si, como sostiene Foucault, no cabe hacer una distinción tajante entre el decir y el callar, quizás tampoco debiéramos hacer una división binaria entre lo que se muestra y lo que no, entre lo que se hace visible y lo que no, entre lo que se recuerda y lo que no. En todo caso, habría que determinar los diferentes modos de mostrar, qué imágenes -y cuáles no- pasaran a formar parte de nuestra memoria y de sus dispositivos de producción: los archivos de imágenes y de palabras. Como afirman desde el grupo de Micropolíticas del arte: "*Una política queer de las imágenes podría trabajar, así, en vulnerar las representaciones normalizadas, producidas y administradas por el actual capitalismo, para abrir su registro mentirosamente transparente*". Intervenir –o vulnerar- esas imágenes y esas palabras que ofician de tecnologías de subjetivación parece ser una tarea indeclinable del activismo de la disidencia sexual. Y es en este marco en que -sostengo- se inscriben los dispositivos semiótico-técnicos de estos dos archivos del activismo lésbico -los *CEL* y *PT*-. En ese sentido, quisiera recuperar no sólo "la forma" del dispositivo del archivo, que como señalé está compuesta de la convivencia -nunca pacífica y jamás acabada- de distintas imágenes, testimonios, artículos, gratifis, y demás "pedazos" de un cuerpo parcial y nunca unificado de la existencia y la militancia lesbiana.

Sobre lo que quisiera detenerme, también, es sobre qué tipo de circulación de imágenes- y de relatos- se proponen tanto los *CEL* como *PT*, para ver desde allí qué pueden decirnos de nuestro pasado y nuestro presente, así como sobre nuestras estrategias de lucha e intervención. Si los *CEL* operan sobre el dispositivo semiótico-técnico del "silencio" o la "invisibilidad" lesbiana, es porque consideran que los relatos y las imágenes culturales disponibles respecto de las lesbianas en sus respectivos contextos, no dan cuenta -y desde ya que no representan- la riqueza y potencia de la existencia lesbiana. En ese sentido, es necesario prestar atención también a lo que sí se decía/ o dice -y cómo- en cada contexto de intervención. Si el archivo que constituyen los CEL trabaja sobre -y en tensión- con los modelos representativos del feminismo hegemónico

-que se desentiende, desestima o incluso impugnan la existencia lesbiana-, así como con el discurso patologizante de la medicina y la psicología de la época respecto de "la homosexualidad", PT interrumpe el relato hegemónico de "un activismo LGTB" que se piensa de modo teleológico y a partir de las "conquistas legislativas". A pesar de esta diferencia de interlocución histórica, los "pedazos" y retazos de las existencias lesbianas y los activismos tortilleros aquí recuperados disputan las lenguas vigentes en su época, desbordando la lengua de la "representación" y de "las mujeres", a la vez que declinando el ideal del "gran relato unificado".

De la fotocopia convertida en fazine para vender con las esperanzas de recuperar el costo de su producción, hasta el blog "gratuito" (lo cual es falso, desde ya, pues hay todo un trabajo no-remunerado por detrás de este archivo), no media sólo una distancia "tecnológica", sino también un cambio en su contexto de circulación, y por tanto, en su horizonte de intervención. Si los *Cuadernos* disputan la lengua hegemónica del feminismo y la lógica patologizante de las ciencias médicas y psicológicas; PT interviene en otro horizonte político. Sostienen sus creadoras:

> Esta inquietud nos movilizó a armar un blog que intenta oficiar de archivo de las producciones del activismo lésbico en nuestro país. El nombre del blog no describe una experiencia particular del activismo, sino que pone de relieve esa multiplicidad de acciones, textos, cuerpos que, en un tejido muchas veces fragmentado y otras veces con tramas más tupidas, vamos haciendo movimiento, visibilizando las identidades lésbicas y luchando contra el régimen político de la heterosexualidad.

PT -y su máquina mnemo-técnica- tiene un nuevo interlocutor polémico -para usar una imagen conceptual-: el activismo LGTB -y también feminista- que se ha desarrollado en los años que van de *CEL* al archivo virtual. Y si los *Cuadernos* se negaron a hablar la lengua académica de la medicina -o del feminismo mujeril; PT se rehúsa a hablar una única lengua activista. Como los *Cuadernos*, *PT* ha renunciado a la lengua de "las totalidades" y por tanto se niega a reconocer en la lengua del derecho y su articulación en torno a demandas al estado, la única fibra de su corpus siempre plural y en movimiento. Porque el activismo tortillero se des-compone de pedazos en tensión, de retazos que se niegan a mantener las jerarquías epistémicas de cierta academia, ni a reducir sus estrategias de lucha y de intervención a un único lenguaje -y estrategia.

***

Los archivos lesbianos *CEL* y *PT* se niegan a hablar una única lengua, y a componerse de un único registro; desisten de separar el territorio de la imagen del territorio del de la palabra; también se resisten a la jerarquía académica que canoniza el poder de lo textual por sobre el de la imagen, o el de la teoría por sobre el testimonio o la acción callejera. Esta "des-jerarquización" constituye más bien una re-jerarquización y una "democratización" de los registros escriturales y visuales que opera una insubordinación epistemológica de gran valor político. Es el modo en que estos archivos desafían la "lengua del amo", en que suponen un desacato para los saberes canonizados así como un modo de resistencia frente a la lógica del espectáculo -y la espectacularidad- que rige el capitalismo y cierta memoria hegemónica de la militancia feminista y LGTB. En la pluralidad de unas lenguas siempre tartamudas y provisorias, para usar las figuraciones de Haraway (1995), en la

proliferación de las tensiones y las torsiones, donde parece anudar la potencia tortillera de estos dispositivos mnemotécnicos.

Paula Torricella nos recuerda que "*hasta 1986 la reflexión sobre lesbianismo había sido muy poca incluso al interior de los grupos feministas, y las demandas públicas no estuvieron siquiera consolidadas hasta unos años más tarde. No existían redes dispuestas a importar material extranjero que hablara del tema. Y la producción local era muy escasa sin un movimiento social que nutriera y demandara la reflexión*." (Torricella, 2010: SN). Este fue el contexto de intervención de los *Cuadernos*. Pero este no es ya el contexto de emergencia de PT. Para entonces, el lesbianismo ya ha comenzado a hablar la lengua del derecho, ha articulado –"y conseguido"- muchas de las demandas públicas como parte del movimiento LGTB y asumido múltiples posiciones públicas y montado redes de intercambio de material y reflexión. Como señalan las activistas de PT:

> Este archivo socializa documentos y memorias de la diversidad del movimiento, para que cada una haga su propio relato y componga su propia historia personal y política. Quisimos dejar registro de cada palabra, cada acción, que teje esa capilaridad del activismo lésbico en la que fuimos constituyendo nuestros devenires como subjetividad política al politizar nuestra sexualidad y expresión de género.[9]

En esta diseminación productiva de la memoria de las existencias y militancias lesbianas anida la fuerza subversiva y disruptiva de *CEL* y *PT*.

Asumir el carácter político de nuestros procesos de subjetivación, de nuestros trayectos y visibilizaciones identitarias, de nuestros dispositivos de memoria colectiva, comporta un llamado o una interpelación constante por parte de los *Cuadernos* y de PT. Quizás este llamado, y en estos precisos momentos, sea una de las potencias más fuertes de estos ejercicios que están siempre en des-obra para nuestro presente. … Quizás algo de nuestra esperanza y de nuestra tarea sea seguir ejercitando estas otras lenguas, estos otros-ejercicios de narración, donde la representatividad y su consecuente normalización no se erigen en fines únicos ni últimos, sino en una más de las múltiples y variadas estrategias y trincheras que tenemos que de-construir. El desafío sigue siendo el mismo con el que se enfrentaron los *CEL* y *PT*: poner a rodar herramientas, tecnologías y dispositivos de contra-subjetivación que hagan im/propios –y de modo inapropiado, más no por eso inapropiable- algunos de los insumos técnicos, semióticos y socio-sexuales disponibles para cortocircuitar sus mecanismos disciplinantes y de control, para disputar los mundos y sus múltiples sentidos.

9 Ver http://potenciatortillera.blogspot.com.ar/ fecha de consulta 10/11/2017.

Referencias

BUTLER, J. (2015). Notes Toward a Performative Theory of Assembly. Hardvard University Press, London.

_____ (2009). Frames of War. When is a Life Grievable?, Verso. New York.

_____ (2004). Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence. Verso. New York.

_____ (1990). Gender Trouble. New York. Routledge.

CANO, V. y CASTELLI, R. (2015). Cuadernos de existencia lesbiana: una lectura para la academia. En Cuadernos de existencia lesbiana. Ed treinta aniversario. Buenos Aires.

CARRASCO, A. (2016). Una historia de Cuadernos. En Cuadernos de existencia lesbiana. Edición treinta aniversario.

FOUCAULT, M. (1995). Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber. Siglo XXI, Madrid.

FUSKOVA, I. (1993). Reuniendo los pedazos de nuestra historia. En Cuadernos de existencia lesbiana, N°15, Buenos Aires.

HARAWAY, D. (1995). Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza. Ediciones Cátedra. Madrid.

PERALTA, M. L. (2014). Potencia tortillera: el deseo de memoria y la construcción permanente como resistencia al aniquilamiento político y cultural. En el Seminario: "Poéticas y políticas de archivo. Estrategias de activación, interpelaciones y reinvenciones críticas", organizado por el LabIAL junto a la cátedra de Teoría de la Historia, en el marco de la III Bienal Universitaria de Arte y Cultura de la UNLP, 30 de octubre de 2014.

PRECIADO, P. (2008). Testo Yonki. Espasa Calpe. Madrid.

RICH, A. (1993). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. En ABELOVE, H., BARALE, M. A. y HALPERIN, D., The Lesbian and Gay Studies Reader. Routledge. New York.

TORRICELLA, P. (2015). Lesbianismo: hágalo ud misma. En Cuadernos de existencia lesbiana. Ed. treinta aniversario.

_____ (2010). Comentarios sobre la experiencia editorial de Cuadernos de Existencia Lesbiana. En Revista Interdisciplinaria de Estudios Sociales, julio/diciembre de 2010, N° 2, Bahía Blanca.

TRUJILLO, G. (2015). Que las memorias se multipliquen. En: FLORES, V., El sótano de San Telmo. Una barricada proletaria para el deseo lésbico en los '70. Madreselva. Buenos Aires

Ver http://potenciatortillera.blogspot.com.ar/ fecha de consulta 10/11/2017.

Activistas capacitadas: repensando los activismos feministas y de la disidencia sexual desde la (dis)capacidad

Por Alberto (beto) Canseco [1*]

Como activistas y teóricas de la disidencia sexual y feministas solemos armar eventos públicos, reunirnos en casas, aulas, plazas, a debatir, radios abiertas, eventos culturales artísticos, charlas, etc. Me pregunto, respecto de estas actividades, qué supuestos operan a la hora de pensar qué cuerpos serán los que participen de estos eventos. ¿Qué formas tendrán estos cuerpos?, ¿cómo llegan a esos lugares donde nos juntamos a debatir?, ¿qué posibilidades hay de que esos cuerpos efectivamente tengan el tiempo suficiente de participar en esas actividades, siendo que esas actividades tienen tiempos específicos que no siempre coinciden con los tiempos corporales?

Podemos pensar distintos modos en que los cuerpos son producidos. De hecho, el feminismo y el movimiento de gays, lesbianas, trans, travestis y bisexuales han sido cuestionados desde sus múltiples exclusiones, en su pretensión de hablar por el conjunto de quienes pretendía representar pero asumiendo presupuestos excluyentes en relación a la clase social, la raza, la lengua, la sexualidad, el estatus social. En efecto, según Judith Butler (2007), el feminismo ha funcionado bajo el supuesto de que existe cierta identidad, invocada a partir de la categoría "mujeres". A dicho sujeto se le ha procurado, entonces, algún tipo de representación política, sin tener en cuenta que dicha representación no es sino posterior a su producción por los mismos sistemas jurídicos que luego pretenderán la representación. Así, el término "mujeres" funciona como categoría que logra dar cuenta de determinada identidad común, muchas veces asociada, además, a determinado sistema de opresión que se convierte, de este modo, en universal, lo que muchas veces llamamos con el nombre de "patriarcado". Ahora bien, se pregunta Butler: "*¿comparten las 'mujeres' algún elemento que sea anterior a su opresión, o bien las 'mujeres' comparten un vínculo únicamente como resultado de su opresión?*" (Butler, 2007: 50). En otras palabras, el feminismo no sólo representa a las "mujeres"; primero las produce, delimitando su contenido, y luego, ocultando el proceso de producción y asumiendo/creando cierta estabilidad, puede invocar su visibilidad. Las categorías identitarias, entonces, funcionan ciñendo las opciones culturales que podrían elegirse dentro de un marco más radicalmente democrático.

Ahora bien, no quisiera preguntarme en esta oportunidad solamente por los cuerpos a los que se pretende "representar", sino más aun, por los cuerpos que se reconocen activando una lucha específica. De este modo, me pregunto más que nada por qué cuerpos son los que efectivamente pueden llevar adelante la disputa política, lo cual nos obliga a pensar también cuáles son las formas reconocibles de lo político y qué supuestos configuran esas formas.

Cuando el cuerpo activista no es "capaz"

Entre los múltiples modos en que podemos abordar los cuerpos que activan políticamente, los cuerpos del feminismo y la disidencia sexual, me quisiera detener en

1 Doctor en Estudios de Género. CIFFyH, UNC/Conicet. E-Mail de contacto: betocanseco@hotmail.com

esta oportunidad por los cuerpos que son definidos por un régimen político que Robert McRuer (2006) ha denominado "capacidad corporal obligatoria". Con este nombre, el autor intenta dar cuenta de la capacidad corporal que se plantea como parte de un orden natural de cosas, de modo que aquello que no se contemple en dicha capacidad opera como margen, como desvío, como incapacidad. Cabe decir, además, que esta normativa corporal está íntimamente conectada con la capacidad necesaria para trabajar en el sistema capitalista contemporáneo. De esta manera, se es libre para vender la propia labor (suponiendo una corporalidad específica capaz de ello) pero no para hacer alguna otra cosa, es decir, no se es libre en absoluto: se trata de una capacidad corporal que es, en efecto, obligatoria. Se produce así un cuerpo estándar que tiene una forma de funcionalidad específica, una temporalidad que obedece al tiempo capitalista de la producción, reproducción y cuidado (es decir, una temporalidad capitalista que también es patriarcal y heterosexual), una morfología corporal determinada. Al lado de esas corporalidades que se definen como dominantes, como "naturales", se configuran las demás, subalternas, minoritarias, desviaciones de la norma de capacidad. Dichas corporalidades son reconocibles entonces en tanto discapacitadas, discapacidad que se define a partir de la complicada relación entre la diferencia psico-física (la cual no puede entenderse si no es en el vínculo con su producción discursiva) y los soportes sociales, tecnológicos y simbólicos que se distribuyen de manera diferencial a partir de esas diferencias. En otras palabras, alrededor de la morfología corporal hegemónica se diseñan soportes que permiten el desarrollo de las actividades; dichos soportes no son cuestionados, son parte de lo que cualquier cuerpo debe tener para subsistir y desarrollarse. Por el contrario, cuando los soportes son otros, estos no se encuentran siempre, o cómo se dice desde un modelo social de la discapacidad: "*una sociedad que no se encuentra preparada ni diseñada para hacer frente a las necesidades de todos y todas, sino solo de determinadas personas, que —casualmente— son consideradas personas estándar*" (Palacios, 2008: 32). A propósito de este modelo, debemos decir que se contrapone a los modelos de prescindencia y rehabilitación, los cuales, a partir de fundamentos religiosos y científicos respectivamente, sustancializan el cuerpo con discapacidad y lo definen desde un lugar de inferioridad acerca de lo que puedan llegar a aportar al bien común. Ahora bien, no se puede dejar de señalar los múltiples problemas que tiene este último modelo. De hecho, según Palacios y Romañach (2006: 97), si bien el modelo social ha cooperado en repensar la dignidad de las personas con diversidad funcional y en valorar sus aportes a la sociedad en su conjunto, no ha impregnado más que de un modo aparente los abordajes de la discapacidad. Así, el "fracaso" del modelo social tendría que ver, en este sentido, con el hecho de que las personas con diversidad funcional preferirían los términos que dan cuenta de una realidad de sus propias vidas, esto es, la diferencia psicofísica: cieg*s, sord*s, tetrapléjic*s, etc., a los que quitarían además el valor negativo. A propósito de esto, Mario Toboso y Francisco Guzmán señalan que el modelo social, para contrarrestar los postulados del modelo biomédico, rechazó de plano uno de sus elementos clave: el cuerpo. De este modo, sus prácticas y representaciones tienen como protagonista un "sujeto" sin cuerpo, dejando a este último otra vez bajo el espectro del espacio médico. En sus palabras:

> El paso del modelo médico al modelo social ha propiciado, pues, la pérdida de la relevancia que tenía el cuerpo en el espacio (bio)médico, del cual nos alejamos para adentrarnos en un espacio social de prácticas y representaciones en el que el cuerpo 'desaparece' (Toboso y Guzmán, 2009: 2).

Desde este modelo, podemos referirnos, entonces, a diversidades funcionales físicas, intelectuales, sensoriales, cognitivas, o vincularse con la idea de un padecimiento subjetivo en relación a la salud mental. Por lo general, es desde los estados y el saber médico que se gestiona este reconocimiento, particularmente a través de diagnósticos, certificados, pensiones. Así, si bien son muy disímiles entre sí, muchas veces se articulan alrededor de demandas que son comunes en tanto que disputan con actores comunes.

Pensemos, muchas veces, en ese sentido, cuando imaginamos los cuerpos del activismo, lo hacemos a través de figuras corporales que tienen la posibilidad de acceder a lugares, de funcionar de modos específicos, de comunicarse a través de una lengua común, la articulación de un discurso racional en un lenguaje ampliamente compartido. Nos desentendemos así de cuerpos que no llegan a esto, o que necesitan de una red de apoyos alternativos a los que necesitan los cuerpos capacitados para lograr llevar adelante las actividades de la militancia. Así, por ejemplo, en el diálogo público que tuvieron Ángela Davis y Judith Butler en el Festival Oakland Book (Ssex Bbox, 2017), las pensadoras invitaban a violar las regulaciones de capacidad del espacio ofreciendo un lugar mayor para las personas usuarias de sillas de ruedas y convocando a algún* intérprete de lengua de señas certificado de entre el público presente. Aun así, el diálogo es interrumpido por algunxs asistentes que insisten en cuestionar la accesibilidad del lugar y la convocatoria volviendo a poner el foco en los supuestos corporales que asumimos a la hora de pensar en nuestras actividades, incluso aquellas que se encuentran orientadas a cuestionar la "desigualdad", tema central de la conversación entre estas dos pensadoras. En el mismo sentido, Mila Mingus (2017), usuaria de silla de ruedas, insiste en que se provea información de accesibilidad para los eventos que realizamos, pues de otro modo, quienes necesitan soportes sociales que en general no están a disposición, no puede cuáles serán sus necesidades específicas para acceder a esas actividades.

Tematizar la discapacidad en nuestros espacios

Lo mismo podríamos pensar que los cuerpos que logran realizar esas actividades no siempre tematizan esa posibilidad o las dificultades que surgen de las diferencias corporales, incluso de las enfermedades que afectan a los cuerpos de manera inevitable. Pareciera ser que muchas veces cuando suponemos que todos los cuerpos son capaces no solo excluimos a los cuerpos discapacitados sino que también hacemos una distinción entre el cuerpo hablante y el cuerpo que sostiene esa capacidad de hablar. En este sentido, Lucas Platero insiste en que hay un cartesianismo en todos los espacios, particularmente en el activismo:

> que muchas veces pensamos 'vamos a hacer una reunión a no sé qué hora' que es invivible, que luego para ir a casa es complicadísimo, o que se nos olvida comer, o comemos cualquier cosa, o en lo que enseñamos en concebir que la mente y el cuerpo es algo que se pudiera separar uno de lo otro… si yo como mal, pensaré mal, en algún momento mi cerebro necesita comer, si mis condiciones de vida no son las apropiadas para tener un ritmo vital potente, voy a caer en algún momento (Yes, we fuck, 2014).

Deberíamos decir que la posibilidad de no tematizar muchas veces se encuentra vinculada a regímenes de visibilidad que hacen con que determinadas discapacidades o diversidades funcionales no sean reconocibles como tales a simple vista. Así, cuando es visible puede que sea su discapacidad de lo único que se espera que hablen, y cuando no lo es, las personas con discapacidad se enfrentan a la posibilidad de gestionar la información que se tiene sobre su diferencia corporal. Paco Guzmán y Platero llaman a esto "passing", la cual se trata de

> una práctica común en muchos ámbitos (para aquellas personas que están en lugares fronterizos con respecto a etnia, género, sexualidad, diversidad funcional, clase social, etc.) y puede tomarse como indicador del grado de exclusión que experimentan estas personas, que tratan de asimilarse adoptando estas estrategias. Teniendo en cuenta lo anterior, también podría existir la posibilidad de que algunas personas trans o intersex utilicen el passing como ejercicio deliberado; persiguen ser reconocidos como personas de un género determinado, y este reconocimiento se convierte en el locus de lucha cotidiana que correlaciona con la discriminación experimentada. En este sentido, también el passing de la diversidad funcional y las sexualidades no normativas tiene efectos y costes parecidos. (Guzmán y Platero, 2012: 10)

Sabemos que esa gestión, sin embargo, no se encuentra bajo el control de quien es su protagonista. En efecto, desde una reflexión que proviene de un estudio sobre la epistemología específica de la salida del armario por parte de Eve Kosofsky Sedgwick (1998), debemos pensar que la relación entre lo que se dice y no se dice siempre es un poco más complicada.

En efecto, la metáfora del armario refiere a que el ocultamiento, más o menos exitoso, de la disidencia respecto a la matriz heterosexual se vive como un "adentro" obligado que protege de posibles violencias, pero que al mismo tiempo oprime –asfixia– no dejando libre la circulación de cierta información. Podríamos pensar en ese sentido cómo la misma dinámica se repite a la hora de pensar la diversidad funcional no visible. En este sentido, el armario como experiencia apunta a un agenciamiento del conocimiento y el desconocimiento de cierta información, la del deseo sexual no heterocentrado. La configuración del armario está marcada, por tanto, no sólo por lo que se dice sino también por lo que no se dice, lo que se silencia. Dicho silencio, a su vez, no es necesariamente ignorancia, sino un modo de movilizar el conocimiento en función de la situación del armario. Es así que, en el caso del armario y de su salida, se podría hablar de diferentes modos de callar, más o menos productivos. El sujeto en cuestión, además, dentro del armario no posee completa certeza de cuánta información poseen sus interlocutor*s. No es posible controlar los múltiples y a menudo contradictorios códigos a través de los cuales parece transmitirse la información sobre el deseo y las actividades sexuales; y debiéramos insistir, sobre el cuerpo y sus necesidades específicas. En mi caso en particular, con diagnóstico de temblor esencial, mis manos se mueven sin mi consentimiento pero no en todas las oportunidades, no en reposo por ejemplo. Así, al realizar una actividad como tomar un vaso o un mate, mi mano suele temblar, situación que no tod*s notan o no se sienten cómod*s en comentarlo conmigo, de modo que se trata de un conocimiento del que no tengo control. No sé qué tan adentro del armario estoy a propósito de mi diversidad funcional. Es cierto, en ese sentido, que así como nunca se

está completamente adentro del armario, tampoco se está fuera del todo. Por un lado, es muy común que, aún las personas más abiertamente gays o que han hablado públicamente de sus diferencias corporales mantengan algún tipo de relación con alguien significativo dentro del armario personal. En este sentido, que el acto de auto-declaración muchas veces no basta para percibir una apertura del armario. Por otro lado, no es raro escuchar personas que habiéndose autodeclarado frente a alguien, no vuelvan a tocar el tema en el seno de esos vínculos o el mismo se convierta en un tema tabú, de modo que se narran como si aún estuvieran dentro del armario en estas relaciones. Sedgwick habla también de la elasticidad que tiene la presunción heterosexista de modo que las nuevas relaciones, un nuevo público de alumn*s o colegas vuelve a levantar los muros del armario alrededor del sujeto en cuestión. No es difícil pensar, en ese sentido, en cómo operan los presupuestos capacitistas produciendo nuevas formas de invisibilización.

A propósito de la enfermedad y la discapacidad, debiéramos decir que no se trata de lo mismo, aun cuando se solapen. En efecto, tal como Agustina Palacios y Javier Romañach (2006: 120-121) señalan, cabe distinguir estos dos fenómenos, dado que no siempre coinciden, pues no toda enfermedad genera una diversidad funcional (gripe, faringitis, etc.) y no toda diversidad funcional deriva de una enfermedad (tetraplejía, sordera, etc.), lo que implica, según estas autoras, un abordaje diferenciado de tales realidades.

Ahora bien, repensar la no tematización de la enfermedad o discapacidad en el cuerpo de l*s activistas nos remite casi sin querer además a cierta reflexión que hace Butler (2017) respecto del marco arendtiano. Recordemos que para Hannah Arendt (2009) la política tiene que ver con el discurso y la acción, la esfera humana por excelencia que es la de la política y a la que le corresponde la condición humana de la pluralidad, según la cual los diversos seres humanos viven en la Tierra y habitan el mundo iguales en esta condición pero diferentes en su singularidad. Por otro lado, habría una esfera en orden a su vínculo con las cosas, una esfera pre o antipolítica que apunta al cuerpo humano en tanto animal, necesitado de cobijo, alimentación, cuidado, etc. De este modo, a través de esta matriz de pensamiento que Arendt hereda de la comprensión política de la polis griega, perdemos de vista de hecho cómo estos cuerpos que logran hablar (y debiéramos preguntarnos en qué consiste este "habla" en términos capacitistas) lo logran porque hay soportes materiales que los sostienen, condiciones que también son políticas, al punto de que son constitutivas de la acción. A través de estas críticas, Butler intenta torcer el argumento arendtiano para pensar políticas de la distribución alimentaria, de vivienda, etc., los cuerpos en tanto precarios, vulnerables, necesitados por definición de soportes materiales que, en todo caso, habilitan su agencia y por lo tanto atendibles como parte fundamental de lo que entendemos por política. No debiéramos dejar de pensar en este sentido, aunque Butler no lo haga explícitamente, dentro de esos soportes a aquellos que son distribuidos de manera diferencial según las normas de capacidad que planteábamos más arriba. Asimismo, el cuestionamiento butleriano a la propuesta de Arendt permite visibilizar y abordar teóricamente otras agencias políticas que no llegan a la esfera pública supuesta por la autora alemana y que de otro modo parecen irreconocibles. De esta manera, desde el marco arendtiano se hace ininteligible el carácter eminentemente político de una experiencia como la del Foro de Vida Independiente, el cual comenzó en principio como una comunidad virtual en el 2001 y que "*se constituye como un espacio reivindicativo y de debate a favor de los derechos humanos y en contra de la discriminación de las personas con todo tipo de diversidad funcional de España*" (Palacios y Romañach, 2006: 30).

Podríamos plantear estas críticas al olvido del cuerpo activista en cualquier ámbito de lucha política; sin embargo, cabe llamar la atención a que esto resulta fuertemente contradictorio cuando este olvido se hace desde el feminismo. En efecto, el problema que Butler le señala a Arendt tiene que ver con su política de género que se sostiene en el esquema griego donde el cuerpo de las mujeres, esclav*s y niñ*s quedan por fuera de la esfera política. Es así que desde el feminismo hemos aprendido a producir teoría a partir de nuestras experiencias corporales, atendiendo a eso que desde otros lugares menos críticos se señalan como personales, y por tanto no políticos.

Reflexionando sobre los soportes

Respecto de los soportes, cabe prestar atención a algunas reflexiones esgrimidas en el diálogo entre Judith Butler y Sunaura Taylor y que complican un poco más el problema. Taylor, estudiante graduada de Berkeley, artista y activista de la discapacidad y por el derecho de los animales, la cual, debido a una condición congénita que el saber médico gestiona como diagnóstico de artrogriposis, utiliza una silla eléctrica de ruedas para *caminar* y desplazarse. A propósito de la palabra "caminar" es que inicia el diálogo entre Taylor y Butler. Así, lo primero que Butler quiere resaltar es la pregunta por el sentido de "caminar juntas". ¿Qué palabras utiliza Taylor para hablar de "caminar/caminata" (*walk*)? Por su parte, Taylor responde que utiliza esa misma palabra, aun cuando sabe que físicamente no puede caminar. En ese sentido, entiende que tiene modos propios en los que se ve involucrado su cuerpo en el caminar, en su balancear. Esto implica una serie de movimientos combinados (el movimiento que hace su cuerpo y el movimiento motorizado) a los que se suman otros movimientos más sutiles, como los de su mano o su espalda: "*Siempre me estoy moviendo aunque no esté caminando*" (Butler y Taylor, 2009: 186), dice en un momento Taylor. Esto le hace preguntarse a Butler si acaso cualquiera de nosotr*s nos movemos sin lo que denomina técnicas de movimiento: "*Todo el mundo tiene que aprender a moverse en cualquier manera que pueda*" (Butler y Taylor, 2009: 186), dice Butler. En efecto, aprendemos tempranamente cómo movernos, cuáles son los modos esperables y correctos en los que debemos hacer estos actos corporales: caminar, movernos, gesticular, actividades que asumimos constitutivas de la acción política. En ese sentido, Taylor sostiene: "*Yo diría que muchos de los movimientos culturalmente aceptados son también restrictivos en algún punto*" (Butler y Taylor, 2009: 186).

Es cierto, dice Butler, su interlocutora necesita la asistencia de soportes tecnológicos como la silla de ruedas, lo cual diferencia el modo en que este cuerpo consigue realizar la caminata. Por otro lado, también es cierto que tod*s necesitamos que nuestros movimientos sean soportados por varias cosas que son externas a nosotr*s. Tod*s necesitamos algún tipo de calzado, de superficie, de clima. Se trata, en definitiva, de soportes materiales que condicionan el que podamos realizar determinadas acciones.

Además de las técnicas de movimiento y de los soportes materiales, las autoras señalan la necesidad de pensar en lo que podríamos denominar soportes sociales (*social support*), relacionados con las opiniones y miradas que l*s otr*s arrojan a propósito de los modos diversos en que llevan a cabo las acciones las personas con discapacidad. A propósito de esto, dice Taylor: *"...hago las cosas de manera diferente*" (Butler y Taylor, 2009: 189), lo cual la ponía muy nerviosa en su pueblo natal, dado que la gente no sabía interactuar con ella, tenía que dar explicaciones acerca de cómo ayudarla. Butler pregunta, entonces: "*¿hasta qué punto hay restricciones sociales sobre ti, tipos de estigmas o formas de movimientos socialmente aceptados que son restricciones para ti –no tu discapacidad,*

sino las restricciones sociales acerca de lo que una persona 'discapacitada' puede hacer?" (Butler y Taylor, 2009: 190).

En efecto, Butler recupera otras experiencias de Taylor y las compara con lo que le sucede a una amiga muy masculina que quiere ir al baño de mujeres. Los señalamientos, la invasión: "*ahí hay otro caso diferente en el que los protocolos sociales no son sobre mantener las distancias, que siempre asume que conocemos entre nosotr*s y lo que es apropiado, pero donde el tipo de invasión parece no conocer límites*" (Butler y Taylor, 2009: 194). A propósito de esta experiencia, Mingus formula el término "intimidad forzada" para referir a a la experiencia cotidiana de personas con discapacidad, por un lado, de sufrir la expectativa de las personas sin discapacidad de que compartan información personal para conseguir accesos básicos, y por otro, de verse obligad*s a una intimidad física especialmente para aquell*s que necesitan ayuda física que implica el contacto con el cuerpo. Así, en palabras de la autora: "*Las personas tienen permitido hacerme preguntas intrusivas sobre mi cuerpo, hacerme 'probar' mi discapacidad o esperar que comparta con ellas todos los aspectos de necesidades de accesibilidad*" (Mingus, 2017) sin contar los accesos al cuerpo que no son deseados o resultan incómodos cuando los efectúan personas desconocidas o no elegidas por quienes reciben la "ayuda".

Volviendo al diálogo entre Butler y Taylor, la primera interpela entonces a la segunda y le sugiere que tal vez pedir un café, pedir ayuda para tomar un café, se trate de una protesta política: intervenir en el espacio social de un modo determinado, desafiar los protocolos a través de los cuales se piden ciertos tipos de ítems o se pude ayuda, y pedir a ese mundo social que se abra, no solo para un* mism*, sino para tod*s l*s que se encuentran en esa misma situación.

Efectivamente, dice Taylor, esto se vuelve aún más político cuando se muestran los modos diferentes en que esas acciones se hacen. De esta manera, no solo se hace evidente la diversidad de maneras en que se puede hacer una misma acción sino también el modo en que solemos vernos entrampad*s en redes de normalidad. En otras palabras, cómo las maneras en que hacemos las acciones no son al azar sino que necesariamente hemos aprendido una específica, la cual además supone una articulación particular de la corporalidad. Podríamos decir que de dicha articulación, de tal red de normalidad (*web of normalcy*) –la capacidad corporal obligatoria– dependerán, en ese sentido, el aprendizaje de las técnicas de movimiento.

Butler se refiere entonces a cierta sensación de ansiedad en las personas "sin discapacidad", la cual pareciera redundar en una estigmatización del impedimento (*impairment*) pues habría acciones que las personas con discapacidad no se esperaría que pudieran hacer y son percibidas, de ese modo, como incapaces (*helpless*) y dependientes. El hecho de que no es que no puedan hacerlo sino que lo hagan de otro modo pone en evidencia, en ese sentido, que lo que se estigmatiza no es el llamado impedimento sino la forma que toma la capacidad (*the form your ability takes*). Y cuando decimos de otro modo, debiéramos pensar que también en otro tiempo, pues…

"*They freak out*" (Butler y Taylor, 2009: 198), dice Taylor: podríamos traducir aquí como que esto efectivamente l*s vuelve loc*s, pero también esto l*s enoja, l*s asusta, les da miedo. Taylor va un poco más allá cuando pone en cuestión precisamente la silla de ruedas como esa herramienta que, si bien es liberadora y sumamente útil, funciona también manteniendo el cuerpo en un espacio apropiado cuando bien podría moverse en el suelo arrastrándose, caminando de un modo diferente al que las personas sin discapacidad caminan: *"...son movimientos que pondría a las personas mucho más incómodas por*

[tratarse de] movimientos transgresivos" (Butler y Taylor, 2009: 198). Efectivamente, habría una normatividad no solo de los modos en que los cuerpos deben lucir sino también cómo deben moverse y cómo esos movimientos deberían ser.

Ahora bien, sugiere Butler, la incapacidad no solo suele dar ansiedad sino también parece gustar; hacer sentir a las personas sin discapacidad virtuosas y piadosas. Así, en el trato de las personas sin discapacidad a las que sí habitan un cuerpo con diversidad funcional, Butler piensa que tal vez las primeras

> preferirían que no fueras capaz de hacer cosas que hacerlas en modos que desafíen su idea de lo que las partes del cuerpo humano, cómo los seres humanos, se mueven; cómo lucen cuando se mueven, cómo se suponen que los cuerpos deberían ser, cómo se supone que deberían aparecer en el espacio social (Butler y Taylor, 2009: 200).

A lo que Taylor agrega: cómo las personas huelen y suenan en el espacio social, dando cuenta así de los diferentes niveles de percepción. Así, podemos pensar en una ampliación de las políticas morfológicas cuando abordamos estos movimientos también en tanto generizados, sexualizados, racializados y de culturas diferentes: "modos racializados de caminar, hablar, gestualizar", por poner un ejemplo que la misma Butler pone. Lo mismo con el género: aquellas personas bioasignadas al género mujer para quienes un cierto modo de caminar es obligatorio y cuando no lo hacen de ese modo su feminidad misma es puesta en cuestión. Incluso su capacidad corporal, agrega Taylor a lo que Butler responde: "*si hay ideal dimórficos sobre lo que un hombre y una mujer es, también hay ideales capacitados [able-bodied], ¿no? Entonces la capacidad corporal es una presuposición de las normas de género*" (Butler y Taylor, 2009: 201).

Activismo, capacidad y sexualidad

Por último, a propósito de los accesos incómodos al cuerpo y los derechos a la intimidad corporal, debiéramos detenernos en el lugar que ocupa el placer sexual en el feminismo y la disidencia sexual. Así como para el feminismo en general es difícil articular reflexiones sobre el placer, pues las veces que pensamos el sexo solemos quedarnos en las situaciones de peligro, pensemos la complicación que resulta de la intersección entre un abordaje crítico de la discapacidad y el feminismo. En efecto, Carole Vance (1985) plantea que muchas feministas, a la hora de hablar de sexo, han enfatizado el peligro sexual (muchas veces, real, no deberíamos negarlo) por sobre el placer. Cabría, en ese sentido, pensar la sexualidad rompiendo la necesariedad que muchas veces ata placer y peligro y que termina obturando la posibilidad de exploración de placer sexual, especialmente de las mujeres. A propósito de esto, dice Paula Webster:

> Cuando las mujeres discuten lo erótico en privado, el contenido del diálogo es deprimentemente predecible. Empezando con una queja llena de desilusión o incluso rabia, se mueve a fantasías de una vida sexual más placentera pero termina en un imponderable: ¿es él/ella o yo?, ¿es posible tener lo que quiero?, ¿estoy pidiendo demasiado?, ¿Tal vez no es realmente importante ser plena sexualmente?

> Mientras el rechazo a la privación en otras áreas de las vidas de las mujeres ha sido agenda del movimiento feminista, la privación sexual no ha sido teorizada en un grado importante. Por el contrario, en llamadas telefónicas a medianoche, charlas privadas y caminatas privadas, mujeres se han dicho entre sí cuán sexualmente insatisfechas están y cuán desesperanzadas y sin ayuda se sienten sobre esa situación. Se siente peligroso describir los daños que esta ausencia causa y la pasividad que nos abruma incluso cuando sabemos que queremos más. (1985: 393, la traducción es mía)

En otras palabras, si esta es una discusión complicada dentro del feminismo mismo, imaginemos cuando se intersecta el vector de poder que apunta a una capacidad corporal obligatoria. Así, por ejemplo, dice Anne Finger:

> La sexualidad es a menudo la fuente de nuestra más profunda depresión; es también a menudo la fuente de nuestro más profundo dolor. Es más fácil para nosotr*s hablar sobre –y formular estrategias de cambio- discriminación en el empleo, educación, y vivienda que hablar sobre nuestra exclusión de la sexualidad y reproducción (la traducción es mía) (citado en McRuer y Mollow, 2012: 2).

Es así que en el cruce entre estos dos silencios acerca del placer, pareciera importante plantearnos la posibilidad de articular políticamente reflexiones que reconozcan que la atención sobre el cuerpo que supone el feminismo y la disidencia sexual en relación al vector de capacidad/discapacidad apunta también a la búsqueda de estrategias colectivas sobre el placer. Así, por ejemplo, el vector capacidad/discapacidad pone en cuestión diversos supuestos acerca de lo que entendemos como actividad sexual, sus soportes materiales y tecnológicos necesarios, las técnicas de movimiento sexual, cómo entendemos que deben ser los movimientos sexuales y los tiempos que requieren esos movimientos. Asimismo, debemos pensar en los modos de socialización que permiten que los cuerpos se encuentren, se atraigan, interactúen y se interpelen a través del placer, ¿qué barreras de acceso a esos espacios perpetuamos con nuestro olvido a los cuerpos con discapacidad?, ¿hasta qué punto no privamos la posibilidad de encuentro sexualizado y sexualizable cuando en los eventos que organizamos como activistas presuponemos un cuerpo capacitado?

Consideraciones finales

En síntesis, pareciera necesario insistir en que el activismo feminista y de la disidencia sexual debe repensarse permanentemente si no quiere reproducir nuevas exclusiones. En ese sentido, parece importante volver una y otra vez a dinamitar los supuestos que operan en el imaginario acerca de los cuerpos de l*s activistas, qué formas tienen, qué vectores los atraviesan, qué soportes los sostienen. Así, una reflexión sobre la capacidad y discapacidad enriquece y complejiza los múltiples cuestionamientos que ya los feminismos negros, pro sexo, lesbianos, chicanos, pos y descoloniales han hecho sobre estos supuestos. Termino con la esperanza de que, lejos de entorpecer la tarea de los feminismos y la disidencia sexual, estos cuestionamientos permitan nuevos agenciamientos y mantengan vivo el movimiento teórico y político que pretendemos construir.

Referencias

ARENDT, H. (2009). La condición humana. Paidós. Buenos Aires.

BUTLER, J. (2017). Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea. Paidós. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

_____ El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Paidós Ibérica. Barcelona.

BUTLER, J. y TAYLOR, S. (2009). Interdependence. En Taylor, Astra (ed.): *Examined Life: Excursions with Contemporary Thinkers*. New Press. New York.

GUZMÁN, P y PLATERO, R (L) (2012). *Passing*, enmascaramiento y estrategias identitarias: diversidades funcionales y sexualidades no-normativas. En Platero, R (L) (Ed.); *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Bellaterra. Barcelona.

KOSOFSKY SEDGWICK, E. (1998). Epistemología del armario. Ediciones de la Tempestad, Barcelona.

MCRUER, R. y MOLLOW, A. (eds.) (2012). Sex and Disability. Duke University Press. Durham y Londres.

MINGUS, M. (2017). This is why consent doesn't exist for disabled folks". Everyday Feminism. Disponible en: https://everydayfeminism.com/2017/08/consent-doesnt-exist-disabled/?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+Ev%E2%80%A6 fecha de consulta: 16/10/2017.

PALACIOS, A. (2008). El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con discapacidad. Cinca. Madrid.

PALACIOS, A. y ROMAÑACH, J. (2006). El modelo de la diversidad. La bioética y los derechos humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional. Ediciones Diversitas-AIES. Madrid.

SSEX BBOX (2017). On inequality. Angela Davis and Judith Butler in conversation [video en línea]. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=-MzmifPGk94&t fecha de consulta: 16/10/2017.

TOBOSO, M. y GUZMÁN, F. (2009). Diversidad funcional: hacia la deconstrucción del cuerpo funcionalmente normativo. En las Actas del I Congreso Internacional de Cultura y Género: La Cultura en el Cuerpo. Universidad Miguel Hernández de Elche. Madrid.

VANCE, C. (1985). Pleasure and Danger: exploring female sexuality. Boston. Londres. Melbourne and Henley: Routledg y Kegan Paul.

WEBSTER, P. (1985). "The forbidden: Eroticism and Taboo". En Vance, C. (1985); Pleasure and Danger: exploring female sexuality. Boston. Londres. Melbourne and Henley: Routledg y Kegan Paul.

YES, WE FUCK (2014). Entrevista a Lucas Platero [video en línea]. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=k0IyyX1bK0A&t fecha de consulta: 16/10/2017.

Consideraciones sobre el movimiento LGBT en Argentina

Por Carlos Eduardo Figari [1*]

El movimiento LGBT en Argentina posee particularidades que lo distinguen a nivel internacional y regional. Desde sus inicios como Frente de Liberación Homosexual[2] estuvo inmerso en las intensas discusiones de la militancia de los 70 y 80 en América latina atravesada de punta a punta por la cuestión de clase (lucha mayor) y las luchas "particulares" que establecían como programa las mujeres, los negros y negras, los y las indígenas, los homosexuales, lesbianas y personas trans, a los/as que cierta izquierda condescendientemente les concedía el derecho a ser "luchas menores".

Los reclamos de estos grupos a su vez se daban en contexto de feroces dictaduras, por lo cual no demandaban meramente una política de visibilidad sino y fundamentalmente constituían luchas contra la represión y el exterminio. En tal contexto se generaron particulares formas de asociación que se distanciaba de la concepción de luchas minoritarias según de la lógica de la demanda de justicia liberal de los grupos LGBT en Norteamérica[3].

La vuelta a la democracia en América Latina no supuso el inmediato desmantelamiento de los aparatos represivos de las dictaduras respecto a muchos colectivos sociales. A ello se sumó el avance del neoconservadurismo en los años 90 que convalidó el olvido, perdón o indulto de los genocidas e implementó feroces políticas neoliberales de ajuste.

En la experiencia argentina los movimientos políticos sexo-genérico fueron quienes históricamente marcaron el vínculo entre la experiencia creativa de la sexualidad y las practicas represivo regulatorias del estado. Lo sexual se politizaba a la vez que marcaba el terreno para la incorporación de discusiones teóricas compartidas con los movimientos globales. De tal manera las teorías feministas, queer y trans, desembarcaron en el país no para ser meramente traficadas o incorporadas, sino verdaderamente "canibalizadas", es decir masticadas y rumiadas una y otra vez y digeridas como subsidios teórico- políticos para producir particulares esquemas interpretativos y operativos en las luchas anti represivas de los años 1990 y las políticas de ampliación de derechos de las primeras décadas del siglo XXI.

Más allá del reconocimiento

Tanto la mirada queer como su crítica desde la teoría trans en Argentina se filtran en la discusión del reconocimiento del estado y en los procesos de normalización ciudadana. No se descuida la crítica dura sobre las regulaciones culturales y los procesos normalizadores, pero también se pone el acento en los procesos emancipatorios que desencadenan las demandas de acceso y ampliación de derechos.

1 Doctor en Sociología. Universidad de Montreal. E-Mail de contacto: figari38@yahoo.com.ar

2 El FLH fue el primer movimiento político surgido en Argentina. En el año 1969 un grupo de homosexuales de mayoría obrera y sindical constituyeron el grupo Nuestro Mundo que con la posterior entrada de intelectuales al grupo se constituye como FLH en el año 1971 (Ben e Insausti, 2017; Simonetto, 2017; Rapisardi y Modareli, 2001)

3 Ver al respecto Bellucci y Rapisardi (2001).

Varias demandas al Estado partieron o fueron prohijadas por quienes discutían teoría queer y por su crítica, especialmente desde los colectivos trans en Argentina, de allí creo también deriva la originalidad de los procesos. Desde los reclamos por la personería jurídica para los grupos travestis y la unión civil hasta el matrimonio igualitario y la ley de identidad de género. Cierta militancia tuvo claro que no era un imperativo centrarse en lo demandado sino en las fuerzas emancipadoras, que, a modo de mecanismo multiplicador, se liberaban sobre las prácticas políticas. Las demandas de reconocimiento de la personería jurídica negada, primero para los grupos homosexuales y después para las agrupaciones travestis o el matrimonio igualitario y la identidad de género no fueron solo vistas como un reclamo particular de derechos, generadores de nuevas condiciones de normalidad, sino como procesos para evidenciar los protocolos de normalización ciudadana y discutir críticamente la construcción de ciudadanía.

Un caso paradigmático en este sentido fue a la cuestión de la denegación de la personería jurídica para las agrupaciones travestis durante los primeros años de los 2000[4]. La causa legal impulsada por ALITT (Asociación de Lucha por la Identidad Travesti-transexual) visaba obtener la personería jurídica de la institución denegada una y otra vez por considerar que una asociación travesti no propendía en modo alguno al bien común. Al respecto explica Lohana Berkins "*nosotras no buscamos exactamente el reconocimiento del Estado" y también "nunca pensamos que el reconocimiento nos iba a cambiar la vida*" (Conversaciones Feministas, 2009: 156). Pero frente a la retórica de desprecio, "el maltrato institucional, gestual e institucional" con el que el Estado respondía a las presentaciones legales de las agrupaciones trans, la demanda resulto en un "empecinamiento". Más que el resultado en sí lo importante era explicitar en las constantes denegaciones del Estado los argumentos de normalidad, los fundamentos en la moral y las buenas costumbres con que este respondía: "*nos miraban con la lupa de la medicina, la monstruosidad, como un grupo de extraterrestres que se les ocurrió que el Estado los reconociera*" (Ibídem). El "empecinamiento" en las sucesivas demandas que el colectivo implementó como política desnudaba los discursos represivos con que el Estado se veía obligado a responder y, en suma, terminaba mostrado la lógica de exterminio que lo guiaba: la negativa a visualizarlas como algo distinto a homosexuales, a hombres vestidos de mujer y la demanda de que las travestis debían probar que eran una identidad para ser reconocidas: "*Nosotras no teníamos por qué justificar o explicar este asunto. En todo caso, que dijeran, no se la damos porque son travestis, es decir, explicitar el acto de discriminación*" (Ibídem).

Algo similar sucedió antes de la aprobación de la Ley de Matrimonio Igualitario en 2010 (Ley 26.618 de Matrimonio Civil) donde el planteo de reconocimiento inmediatamente habilitó las retóricas represivas. En el debate parlamentario conjunto (de las Comisiones de Legislación General y Familia, Mujer, Niñez y Adolescencia) de la Cámara de Diputados, representantes de profesiones, corporaciones y del activismo - juristas, profesionales de la psicológica, la psiquiatría, la medicina, religiosos y activistas políticos - desplegaron argumentos a favor y en contra del proyecto de ley. En general, no sólo buscaron legitimar sus exposiciones con base en la argumentación retórica, sino en la autoridad de la representación corporativa, es decir, invocando la inefabilidad de lo religioso o de lo científico. Particularmente los sectores vinculados a las posiciones contrarias al matrimonio igualitario, sobre todo, católicos, comenzaron utilizando argumentos que se decían estaban basados en estudios científicos. La Federación LGBT - que condujo el proceso legislativo que concluyó con la aprobación de la ley-, advirtió entonces la necesidad de ubicar rápidamente parte de la discusión en ese plano. En ese

4 Un proceso de corte similar había entablado la Comunidad Homosexual Argentina en los años 1990.

sentido se comenzaron a producir informes que contestaran estas argumentaciones, pero siempre dejando claro que el hecho de "someter a estudio" a la gente LGBT y la existencia de las familias homoparentales es ya un punto de partida discriminatorio. Nadie estudia a los heterosexuales y sus familias para ver si tienen derecho a existir. No estaba tanto en juego el montaje de una nueva normalidad, sino que esa discusión contribuyera a visualizar los procedimientos falaces que intentan forzar conclusiones científicas a favor de la discriminación y el racismo[5] y, en definitiva, a sostener metáforas de exclusión y exterminio. Tampoco se pensaba ni se demandaba el matrimonio necesariamente como un valor o como una "política de respetabilidad". Resultaba una cuestión de acceso a ciertos derechos específicos que mejorara algunas cuestiones domésticas de mucha gente. Podría haberse resuelto con cualquier otra figura jurídica, como alguna forma de pacto civil que no fuera una figura institucional tan resonante cono matrimonio. No obstante, se instaló también una política del "empecinamiento", esta y no otra figura legal sucedánea para así provocar e incitar a los discursos – parafraseando a Foucault - que dijesen la verdad de lo que es para ciertos sectores del Estado y la sociedad la población LGBT. Como expresaba en obispo argentino Baldomero Martini (AICA, 2010): "En las convivencias homosexuales va de suyo que no hay madre posible, ni nadie que realice su misión. Tampoco hay marido, ni hay mujer, no hay esposos, no hay hijos. En síntesis, no hay nada…". Esa "nada" de la que hablaban es el no derecho siquiera a existir: la lógica del exterminio. Se trataba también de apoderarse de su bien más precioso y profanarlo no de mostrarse integrados. Para ellos eso nunca será posible por lo cual han denominado despreciativamente al matrimonio igualitario "homonomio" que a su vez instala una categoría matrimonial diferente y una contradicción en los términos.

Políticas de articulación

Las personas trans fueron quienes claramente problematizaron la cuestión identitaria leída únicamente en términos del solipsismo blanco de clase media de la comunidad gay lésbica. Especialmente las travestis, en sus luchas contra los códigos contravencionales y edictos policiales, ponían de manifiesto la exclusión casi absoluta para su acceso a bienes materiales y simbólicos (como empleo, vivienda, salud, educación). Al hacerlo, lo que ponían en crisis no era la especificidad de cada reclamo a una identidad de género en particular sino el estatus de comunidad, es decir, el pretender que las personas podían cerrarse en una identidad y una posibilidad de articulación respecto a toda aquella *otra* especificidad a partir de vínculos de afinidad, tuviera o no que ver con el sexo o el género:

> La Argentina es uno de los pocos países, en términos comunitarios, que no sólo reivindica derechos políticos, sino también los derechos económicos; en el 2001 nosotras estábamos tan muertas de hambre como cualquiera. Desde el comienzo comprendimos que había que politizar. Politizamos todo y eso se vio en la *Marcha del Orgullo*, en el apoyo al Matrimonio Igualitario, donde diversos sectores que entendieron que había que conseguirlo, incluso sectores que sólo le fueron a decir «basta» a la Iglesia. En este proceso ha sido fundamental establecer una dialéctica con los movimientos sociales, los partidos políticos, y los diversos

5 Cynthia Hotton, una de las diputadas que llevaba la voz cantante contra el matrimonio igualitario argumentaba que: "*las Naciones Unidas desaconsejan la adopción interracial o intercultural, para evitarle más problemas a un niño abandonado que ya trae sus problemas*", con lo cual vinculaba las metáforas de discriminación sexual y racial. Notivida, Año X, Nº 681, 16/04/2010. Disponible en: http://www.sexovida.com/psiquiatria/apa.htm fecha de consulta: 20:11/2017.

> actores. En cierta ocasión, en un plenario piquetero[6] no nos habían dejado hablar; entonces nosotras hicimos un piquete ahí adentro y terminaron ovacionándonos de pie. Nosotras nos metimos, discutimos y eso nos cambió la historia: desde el particularismo construimos la universalidad, ya que había cuestiones transversales que nos unían y eso nos permitió avanzar en conjunto con los otros movimientos (Lohana Berkins, cit. En Engelman y Ghelfi, s/d)

La crisis de diciembre de 2001 en Argentina constituyó una profunda crisis económica, social y política que provocó la acefalía del gobierno, una intensa represión con 39 muertos y movilizaciones populares masivas. Los grupos LGBT no estuvieron ausentes aquellos días.

> De las ventanas de Palermo, de las de San Telmo, Constitución y Flores, las travestis asomamos nuestros rostros a medio maquillar o con el rimmel ya corrido luego de una noche de pocos clientes y mucha caminata. Fuimos sumándonos a ese grito rebelde que se juntaba en la esquina, en las calles, en las avenidas. Al lado de nuestros vecinas y vecinos, fue nuestro primer asombro el no escuchar aquellos acostumbrados insultos con que muchos nos identificaban: negritas, viciosas, sidosas. Fue una sorpresa advertir que por una vez las exageradas siliconas, los pudorosos genitales, las indecorosas pinturas y corpiños se desvanecían tras la protesta social, se ocultaban en ella. Curiosamente, o no tan curiosamente, cuando no nos miraban fue cuando mejor miradas nos sentimos. Allí éramos una vecina más (Berkins, 2009: 150).

Algunos años después, el 16 de julio del 2004 se produjo una singular protesta contra el nuevo Código contravencional de la Ciudad de Buenos Aires que evidenció otra particular forma de articulación política. Había sido convocada por la Coordinadora contra el Código Contravencional que nucleaba a organismos de derechos humanos, asentamientos populares, movimientos de gays, lesbianas, travestis, transexuales y transgéneros, vendedores ambulantes y piqueteros. La protesta fue violenta y se intentó incendiar la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires. En los enfrentamientos con la policía hubo 17 heridos/as y 24 detenidos/as.

Más allá de la igualdad

Como sostiene Lohana Berkins: "*parece contradictorio pedir garantía a un Estado que es el primer violador de los DDHH*". No obstante, la ciudadanía otorga posibilidades de existencia, no sólo de reconocimiento sino de acceso a derechos básicos como, trabajo, salud, educación vivienda. Se deben establecer "*reglas mínimas de igualdad*", un "*piso mínimo*" para luego comenzar a "*debatir que contenidos otorgar a esa ciudadanía*": "*Si yo quiero estudiar estudio y si no quiero, no lo hago; pero tengo que tener el*

6 Los grupos piqueteros surgen en la década de 1990 cortando las rutas como forma de protesta ante la desocupación y condiciones precarias de vida producto de las políticas neoliberales vigentes en la época (ver Svampa y Pereyra, 2003)

derecho" (Conversaciones Feministas, 2009: 158). El nudo está en el planteo de debate y participación sobre los contenidos de ciudadanía que no deben ser fijados sólo por las reglas normalizadores del Estado.

En relación al matrimonio igualitario uno de los aspectos centrales que puede señalarse como una especificidad del proceso en el caso argentino – y sin duda alguna, como factor de éxito- fue la demanda de igualdad. Bajo el lema: "los mismos derechos con los mismos nombres" se planteaba una irreductibilidad en la demanda que iba por el todo o nada. Haber planteado el tema como una cuestión de igualdad reposicionó todo el debate. Ya no era un asunto de reconocimiento a una minoría, sino el acceso igualitario al mismo derecho de todos/as planteando ahora como un derecho humano[7]. Este razonamiento definitivamente convenció al gobierno a encolumnarse detrás de esta demanda y posibilitó alianzas y apoyos muy amplios. En este contexto la demanda de igualdad funcionó como un estandarte anterior y a su vez posterior, con una carga histórica paradigmática en la construcción de las democracias clásicas, pero con un vacío significativo capaz de ser llenado y rellenado permanentemente. Igualdad no fue entendida en el sentido liberal sino cómo "una declaración que desmantela los órdenes jerárquicos autolegitimados como naturaleza de las cosas; en ese sentido, estrictamente toda igualdad es anárquica y deja vacío el lugar del poder –a partir de entonces apenas un lugar de tránsito, ocupado siempre de manera alternada y provisional (Tatian, 2010).

No existe un "contenido concreto" dado, en un determinado contexto para la demanda de igualdad, sino que es una tarea que las fuerzas históricas deben producir en el tiempo. De tal manera la "igualdad" se transforma en "símbolo de una falta". Y, precisamente por tratarse de una "falta constitutiva", sin un contenido que la pueda llenar, está sometida a cualquier articulación posible. "*Esto quiere decir que la 'buena articulación' aquella que finalmente suturaría el vínculo entre la tarea universal y las fuerzas históricas concretas jamás será encontrada, y que toda victoria parcial ocurrirá siempre en el contexto de una imposibilidad última insuperable*" (Laclau, 1995:162).

En la Argentina de principios del siglo XXI, el estilo político kirchnerista reinstaló en el país una lógica claramente populista que dividía agua entre dos sectores antagónicos y radicalmente polarizados. En un contexto populista y ampliador, por ende, de las bases democráticas (en los más claros términos que Laclau lo define) estar a favor o en contra de la igualdad marcaba límites y reposicionaba sujetos. Una cadena de similitudes que unificaba anhelos dispersos y permitía que surja un "sujeto popular", obligaba a tomar una decisión sin medias tintas. Articulaba un sinfín de demandas en el que la propia ley se sumergía y sanamente, por momentos, se perdía. No importaba bien ya que prejuicio permanecía, si la masculinidad se veía o no amenazada. Algo superior unificaba el sentimiento más que el pensamiento y, consecuentemente, movilizaba para la acción. He aquí la cuestión: el matrimonio entre personas del mismo sexo se instalaba desde la lógica del "compañero"; algo perfectamente capaz de ser entendido por un/a argentino/a (sea o no peronista). El significante "igualdad" sostenido por la lealtad adquiría contornos casi místicos. Se ponía el cuerpo y se sentía en el alma. Reinstalaba una mística de la militancia que se vivenciaba en todo momento en las más diversas acciones colectivas: en las vigilias, en las marchas, en los "ruidazos", en los slogans, en las manifestaciones

7 "*Argentina's campaign for matrimonio igualitario didn't rely on these kinds of comparisons, but instead asserted that gay Argentines are entitled to basic human rights. Unlike the US, "human rights" in Argentina does not recall distant conflicts, but connects to a domestic legacy marked by cycles of democracy and violence. It's a legal demand to be certain, but it carries additional moral resonance*" (Redburn, 2013). En un sentido similar la aprobación ley de identidad de género tuvo una resonancia especial en una Argentina históricamente marcada por la desaparición forzada y la sustracción de identidad.

de apoyo y solicitadas en los medios, en las sesiones multitudinarias del Congreso, en las movilizaciones y banderas de diversos colores políticos. Nadie podía quedar indiferente y los movimientos de base territorial otrora ajenos a las demandas LGBT masivamente se convocaban a apoyarla. Tal lógica articulatoria es ciertamente emocional, no hay cálculo de pérdidas ni beneficios, ni negociación de intereses contrapuestos; no está basada en la argumentación y menos aún en el convencimiento sino en la afinidad y en la pertenencia a un nosotros difuso y en permanente ampliación y rediseño.

Dilemas entre identidad y articulación

La participación de colectivos sociales en procesos de ampliación y las demandas articuladas en cadenas equivalenciales, supone que todo particular se redefina a sí mismo en forma permanente. En este sentido el concepto de identidad estratégica parece quedar estrecho. Aquí no es fundamental el gesto crítico de mirar la propia identidad como exclusoria, sino que la inserción en un proceso de articulación equivalencial garantiza per se la alteración permanente del propio particularismo. En este contexto ese núcleo duro o especificidad está todo el tiempo en rediscusión y transformación.

Por otra parte, tampoco podemos ignorar el peso de la idea de identidad - el uso cotidiano de la categoría identidad - en los procesos populares, sobre todo cuando postulan el acceso de derechos básicos a vastos sectores excluidos. Identidad como un concepto sometido a borradura:

> Una cosa es lo que podemos debatir como intelectuales, y otra es cómo eso se vive en los movimientos populares, o si esto permeó a quienes realmente viven cotidianamente en esa realidad (…) Yo nunca puedo apartarme en lo que en términos personales digo, como Lohana Berkins, de la situación de la mayoría de las compañeras (…) Yo no puedo sentarme ahora a decirles: «ya no somos travestis, chicas», cuando recién después de tantos años estamos logrando calar esta cuestión de la identidad, y lo vemos en cuestiones prácticas, como por ejemplo salir a la calle sin tanta pintura, mostrar si tienen barba, aceptar su propio cuerpo. Incluso cuestionar ese abuso que se hace del cuerpo, de someterlo a cirugías. Cuando esto empieza a avanzar, de manera incipiente, no podemos salir ahora a decir que ya está superado. Todavía la identidad en términos concretos, de sectores populares y de sectores que encarnamos esa lucha, es una herramienta válida" (Korol, 2007: 204)

Más que una identidad estratégica lo que propone Berkins es una identidad como excusa, una fantasía en la cual pararse y develar todo lo que nos excluye y niega, en definitiva, una identidad maleable, móvil y sin principios fijos, capaz también de adosarse a otras: "*es una mentira creer que la identidad sólo refuerza una cuestión monolítica. Nosotras lo que hacemos a través de la identidad es apropiarnos de esa cuestión, y desde ahí develar las desventajas, las opresiones, las desigualdades en que vivimos*" (Korol, 2007: 204).

Lo queer y sus límites

Numerosas voces se alzaron desde "lo queer" para denunciar que los procesos de reconocimiento de derechos producían una igualdad como espejo de la homonormalización ciudadana. Con mayor o menor acierto las posiciones teóricas irreductibles, las neoidentidades teóricas queer que juzgan desde un esencialismo "teórico" (paradoja de enunciar la "verdad" del gesto crítico) no pudieron visualizar el contexto de los cambios y las diversas lecturas posibles de los procesos de ampliación de derechos. En un caso al enunciarse desde la posición de privilegio de quien no tiene negado ningún derecho.

> En la medida en que ese desprecio puede enunciarse únicamente desde una posición aparentemente neutra de lo dominante, la pregunta no sólo sitúa la producción de valor en un vacío de historia y, por lo tanto, de política, sino que pone a la vista de modo privilegiado que, una vez más, tener la posibilidad de rechazar una institución del estado liberal burgués es una experiencia muy diferente a la de encontrar bloqueado el acceso. (Delfino y Rapisardi, 2011: 14).

En otro caso la disidencia disciplinaria se cuela en el irrespeto a la multiplicidad experiencial de una identidad en contraste con posiciones que celebran la multiplicidad de demandas, incluso contradictorias, coexistente bajo el paraguas de una "particularidad". "*Yo seguiré gritando que no quiero ser mujer, cómo no quiero que, para recibir el medicamento del VIH/SIDA, tenga que asumirme como hombre que tiene sexo con hombres. Prefiero morirme (...) Pero tampoco voy a juzgar a quienes quieren hacerlo o quienes quieren visibilizarse como mujer*" (Wayar, 2009: 169-70). O como sostiene Diana Sacayan (2009: 163): "*Una vez alguien me dijo "pero si es apenas un nombre", como queriendo decir que no era importante nuestra lucha. Y yo le contesté que vaya a decirle lo mismo a los familiares de gente desaparecida, que vaya a decirle que es solo un nombre, a ver que le contestan*".

En ambos casos aplica la crítica que apunta contra la actitud liberal "políticamente correcta" que se percibe a sí misma como superadora de las limitaciones de su identidad étnica (ser 'ciudadano del mundo' sin ataduras a ninguna comunidad étnica en particular), y que además "*funciona en su propia sociedad como un estrecho círculo elitista, de clase media alta, que se opone a la mayoría de la gente común, despreciada por estar atrapada en los reducidos confines de su comunidad o etnia*" (Žižek, 1997: 47).

Es necesario repensar y someter a crítica los procesos de normalización, es indispensable también mantener el espíritu de crítica y deconstrucción, pero a la vez resulta imprescindible no obturar la ampliación de derechos respetando las demandas de especificidad de experiencias *otras* a las nuestras.

Conclusiones

La hipótesis de que los movimientos de minorías al normalizarse en términos de ciudadanía obturan cualquier posibilidad emancipatoria, si bien es atendible, no puede dejar de considerar los desarrollos teóricos que hacen la crítica de la trivialización de las diferencias y las nuevas demandas de vastos sectores militantes que han revisado sus bases esencialistas en pos de articular luchas populares.

Dichas conceptualizaciones y las luchas populares, como hemos visto en Argentina, han abonado el campo para no presuponer sujetos subalternos previos a la demanda y entender todo antagonismo como una marca en un proceso histórico que se "materializa" en rasgos específicos con combinaciones frecuentemente aleatorias. El conflicto es, además, quien precisamente crea ese otro diferente. El mundo de la "otredad" depende de suturas mudables que deben ser necesariamente móviles para poder captar –o intentar – todos los posibles comportamientos de los "otros", en el sentido de mantener la dominación como proceso histórico. Comportamiento y morfologías polivalentes que varían también en la definición entre uno y otro. Por ejemplo, la homosexualidad - comprendiendo aquí una univocidad de comportamientos y sentidos -, es uno de los posibles contrastes con la sexualidad "normal" (o el discurso sexual dominante), un posible contraste con la "moral", un posible contraste con la "salud", un posible contraste con la "familia". En algún momento fue considerado como posible contraste con la patria, con la nación y con la raza (Figari, 2009).

Si tal es la lógica de diferenciación y establecimiento de la desigualdad, la lucha debe plantearse en el mismo terreno considerando las identidades complicadas con el conflicto. Nos abrimos así a la posibilidad de mirar por sobre nosotros mismos y nuestra "especificidad", percibiendo las múltiples tensiones que nos intersectan. El paso siguiente a la revisión de nuestra propia posición es la posibilidad articulatoria, con lo cual evitamos ocluir otros conflictos. La Argentina en este sentido se diferencia del *mainstream* LGBT en Estados Unidos que mantiene una resistencia importante a incorporar cuestiones de justicia económica, racial o de género[8].

Todo proceso articulatorio resulta en una ampliación de los marcos democráticos a la vez que controla el límite identitario hacia el interior de los grupos demandantes. En el primer sentido como lo explican Laclau y Mouffe (1985), la participación de sectores hasta entonces excluidos de la cosa pública provoca el constante despliegue de demandas de acceso lo que conduce a una radicalización de la democracia. En Argentina históricamente fueron las personas travestis quienes señalaron este camino cuando consideraron insuficiente cualquier política de reconocimiento que no fuese acompañada de redistribución. Por otra parte, como consecuencia de la aprobación del matrimonio igualitario como sostiene Renata Hiller (2010: 123):

> la democraticidad (…) no se mide sólo en los términos de una ampliación de la condición de ciudadanía para algunos de los que antes estaban en sus márgenes. La democraticidad de esta ley reside en aquellas mutaciones habilitadas durante el debate. El espacio público generado por el debate en torno al matrimonio gay lésbico puso en discusión también sus propias reglas de funcionamiento y con ello, contribuyó a extender sus márgenes.

En un proceso articulatorio lo universal se quiebra gracias a estos particularismos que no encuentran otra fundamentación que sí mismos. Lo universal es sustituido por una polifonía de voces, cada una de las cuales construye su propia e irreductible identidad discursiva. Se trata de "inscribir esa pluralidad en lógicas equivalenciales que posibiliten la construcción de nuevas esferas públicas". Esto implicaría el logro de una "relativa universalización de valores que pueda ser la base de una hegemonía popular". Por

8 Ver Vaid (2012).

supuesto, que esta hegemonía, es como señalamos contingente y abierta y sometida a una hibridación de carácter positivo: "*esta posibilidad democrático-hegemónica tiene que reconocer el terreno constitutivo contextualizado/ descontextualizado de su formación y tirar total provecho de las posibilidades políticas que tal indecibilidad implica*" (Laclau, 1995: 164). Tal es el marco en que se realizaron las demandas de ampliación de derechos en Argentina y tal es el marco teórico político que en que parecía situarse el movimiento LGBT para seguir construyendo más que solidaridades – tan caras al liberalismo – igualdades que radicalizaran la democracia.

No obstante, los "procesos articulatorios" mostraron sus límites y debilidades en otras situaciones históricas como sucedió durante el proceso de la aprobación de la Ley de Identidad de Género (Ley 26743) en los años inmediatamente posteriores a la aprobación de la Ley de Matrimonio Igualitario. Grupos LGBT dominantes fueron acusados de conducir procesos de forma paternalista y estratégica a partir de la clara jerarquía que habían alcanzado justamente a través de los procesos articulatorios y su interacción e interpenetración con un Estado en principio integrador. Esto fue leído como cooptación del movimiento por el Estado que comenzaba a negociar agendas y postergar reclamos según los lineamientos políticos partidarios.

Otras coaliciones de agrupaciones – especialmente trans e intersex - comenzaron entonces a denunciar que las consensualidades hegemónicas suturaban cualquier demanda específica que no fuese producida por dicha jerarquía LGBT. La percepción era entonces - y es hoy - cuan peligrosos podrían llegar a ser los universales por más viso de consenso y contingencia con el que sean presentados y hasta qué punto las lógicas equivalenciales podrían convertirse en una espectacular trituradora de demandas específicas.

Otra de las concepciones que esta crítica contribuyó además a instalar es que que ninguno de los logros en materia de ampliación de derechos constituye un punto de llegada sino un paso hacia el próximo objetivo y que cada ley en particular no resuelve la totalidad de ninguna demanda, sino que, por el contrario, habilita para seguir profundizando el análisis de las necesidades de públicos cada vez más amplios.

Referencias

AGENCIA INFORMATIVA CATÓLICA AGENTINA. (2010). Las uniones homosexuales, "un verdadero antimatrimonio" Disponible en: http://www.aicaold.com.ar/index.php?module=displaystory&story_id=19154&format=html fecha de consulta: 20/04/2013.

BELLUCCI, M. y RAPISARDI, F. (1999). Alrededor de la identidad. Las luchas políticas del presente. En Nueva Sociedad, nro. 162, Julio-agosto, pp. 40-53.

BEN, P. y INSAUSTI, S. (2017). Dictatorial Rule and Sexual Politics in Argentina: The Case of the Frente de Liberación Homosexual, 1967-1976. En Hispanic American Historical Review, vol 97. No 2, pp. 297-335.

BERKINS, L. (2009). Un itinerario político del travestismo», en Maffia, Diana, Sexualidadaes migrantes: género y transgénero. Librería de Mujeres Editoras. Buenos Aires, pp. 143-156.

CONVERSACIONES FEMINISTAS (2009). Hablan las dirigentes. Entrevista a Lohana Berkins. En Conversaciones Feministas, Políticas de Reconocimiento II. Ediciones Ají de Pollo.

DELFINO, S. y RAPISARDI, F. (2011). Cuirizando la cultura argentina desde La Querencia. En Centro criollo de políticas de la diferencia, Ramón, revista de artes visuales Nº 9, abril, pp. 10-14.

ENGELMAN, A. y GHELFI, F. (s/d). Lohana Berkins: Con esta ley por primera vez el Estado nos ve como sujetas de derechos, entrevista a la reconocida activista travesti, en Iniciativa por un proyecto nacional, popular y latinoamericano. Disponible en: http://espacioiniciativa.com.ar/?p=5651/ fecha de consulta: 10/07/2013.

FIGARI, C. (2009). Eróticas de la disidencia en América Latina. Brasil, siglos XVII al XX, CLACSO-Ciccus. Buenos Aires.

KOROL, C., comp. (2007). Las batallas de Lohana: El arco iris en el cielo rojo y la libertad de Pepo. Hacia una pedagogía feminista. Género y educación popular. Editorial El Colectivo. Buenos Aires, pp. 201-212.

HILLER, R. (2010). Matrimonio igualitario y espacio público en Argentina" en Clericó y Aldao, comp. Matrimonio Igualitario en la Argentina. Perspectivas sociales, políticas y jurídicas, Eudeba, Buenos Aires, pp.81-124.

LACLAU, E. y MOUFFE, C. (1985). Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. Verso, London.

LACLAU, Ernesto (1995); "Subject of Politics, Politics of Subject, differences: A Journal of Feminist Cultural Studies 7.1, pp. 156-164.

RAPISARDI, F. y MODARELLI, A. (2001). Fiestas, baños y exilio. Los gays porteños en la última dictadura. Sudamericana. Buenos Aires.

REDBURN, K. (2013). Two Gay Weddings, Jacobin a magazine of culture and polemic, June. Disponible en: http://jacobinmag.com/2013/06/two-gay-weddings/ fecha de consulta: 30/06/2013.

SIMONETTO, P. (2017). Entre la injuria y la revolución. El Frente de Liberación Homosexual. Argentina, 1967-1976. Universidad Nacional de Quilmes.

SVAMPA, M. y PEREYRA, S. (2003). Entre la ruta y el barrio: La experiencia de las organizaciones piqueteras. Biblos. Buenos Aires.

TATIAN, D. (2010). Igualdad como declaración. En Cuadernos del Inadi, número 3, diciembre, Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, Buenos Aires. Disponible en: http://cuadernos.inadi.gob.ar/numero-03/diego-tatian-igualdad-como-declaracion/ fecha de consulta: 22/08/2015.

VAID, U. (2012). Irresistible Revolution: Confronting Race, Class, and the Assumptions of LGBT Politics. Magnus Books. New York.

ŽIŽEK, S. (1997). Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism. En New Left Review I, no. 225, Septembre-October, pp. 28-51.

"No desfilamos, nos manifestamos": activismos y manifestaciones LGTB[1] en España

Por Begonya Enguix Grau[2]

De Stonewall a Madrid

El 28 de junio de 1969 en el Stonewall Inn de Nueva York, lxs muchxs clientes de este bar del Greenwich Village decidieron enfrentarse a la policía cuando acudió a hacer una redada. Lxs más de 2.000 personas que se llegaron a congregar ese día y los días siguientes protagonizaron "las revueltas de Stonewall". Muchas de esas personas eran lo que Marotta (en Engel, 2002) ha llamado "homosexuales poco convencionales" (drags, prostitutos, hombre negros). Las revueltas de Stonewall se convertirían muy pronto en "conmemorables" porque lxs activistas las consideraron de ese modo y en ese momento histórico tenían capacidad de originar un ritual conmemorativo anual en forma de manifestación (Armstrong y Crage, 2006: 724).

Sin el contexto de los años 60, marcado por la revolución sexual y la existencia de organizaciones homófilas, ni Stonewall ni las manifestaciones que le siguieron hubieran tenido lugar. La liberación gay existía antes de Stonewall porque sin una política radical, lxs activistas no hubieran respondido al conflicto, ni hubieran puesto en circulación relatos sobre su importancia ni hubieran planeado rituales conmemorativos (Armstrong y Crage, 2006: 743). Aun así, se da por sentado que Stonewall dio inicio al movimiento gay moderno ya que poco después se creó el Gay Liberation Front que fue rápidamente exportado a otros países y el movimiento gay se expandió como la pólvora dentro y fuera de EE.UU. Antes de Stonewall existían unas 50 organizaciones gays en EE.UU. En 1973 existían más de 800 grupos. Las mayores manifestaciones pre-Stonewall convocaban a unas docenas de personas. En junio de 1970, 5.000 hombres y mujeres se manifestaron en Nueva York en la primera conmemoración mundial de Stonewall. A mediados de los 70, las manifestaciones anuales en distintas ciudades "*eran mayores que cualquier otra manifestación política desde el declive de los movimientos por los derechos civiles y anti-guerra*" (Duberman, 1990: 466).

La idea de convocar una manifestación anual -una estrategia política de protesta originada en el siglo XIX en relación con las luchas obreras- fue (y sigue siendo) una idea muy acertada. Permite la movilización y la participación en distintos lugares y momentos.

La manifestación es la estrategia expresiva más importante de los movimientos sociales. En consecuencia, la manifestación estatal del Orgullo LGTB es considerada como el acto central de las celebraciones del Orgullo y del activismo LGTB en España.

La manifestación estatal del Orgullo LGTB de Madrid es la manifestación LGTB más grande de Europa y la segunda más grande del mundo, según datos de la organización.

1 En este texto usaré la denominación LGTB (lesbianas, gays, transexuales/transgénero y bisexuales) que es la más comúnmente utilizada en España por el activismo oficialista, a diferencia de otros países donde se habla de LGBT y no LGTB. Algunos colectivos activistas están empezando a añadir el signo «+» al acrónimo para incluir a quienes quedarían fuera de las siglas. Los colectivos críticos y otros añaden la «I» (intersexuales) o la «Q» (*queer*). En este texto utilizo LGTB como acuerdo de mínimos

2 Doctora en Antropología Social y Cultural. Universitat Oberta de Catalunya. E-Mail de contacto: benguix@uoc.edu

Está convocada por COGAM (Colectivo LGTB+ de Madrid), uno de los colectivos LGTB con más socixs de España (unxs 400 socixs). En la organización participa también la Federación Estatal de LGTB (FELGTB) que acoge a colectivos LGTB de todo el Estado. Año tras año la manifestación saca a la calle a más de un millón de personas, según datos de lxs organizadorxs. Se celebra en julio y no a finales de junio para permitir la participación de los colectivos que forman la FELGTB, que celebran en sus respectivas provincias las manifestaciones en torno al 28 de junio para conmemorar las revueltas de Stonewall.

Las manifestaciones del Orgullo simbolizan "*el paso de la Gemeinschaft a la Gesellschaft, de la comunidad gay a la cultura gay nacional*" (Herdt, 1992: 11). Son un modo de desestabilizar y enfrentar los procesos de la opresión lgtbfoba mediante la ocupación de los espacios públicos. Mediante la conversión del estigma y la vergüenza en orgullo, de los "homosexuales" en gays y lesbianas y del armario en visibilidad, las manifestaciones del Orgullo demuestran ser simbólicamente eficientes. Estas manifestaciones pueden ser consideradas como expresión de poder (Israel, 2006), como parodia y reverso (Toscani, 2005), como instrumentos de ruptura simbólica (Cruces, 1998), como ritual de inversión (Turner, 1988) y como parte de complejos procesos de globalización y transnacionalización de lo identitario (Altman, 1996). Eribon considera que esta celebración para afirmar el derecho a existir ha modificado la definición tradicional de la política como antes hizo el movimiento feminista (Eribon, 2000: 31).

Entendidas como "*acciones colectivas resultado de la redefinición del espacio público operado entre expresiones y episodios del conflicto*" (Scribano, 2003: 85) las manifestaciones del Orgullo ocupan las zonas centrales de las ciudades españolas donde se celebran. Con esta ocupación se suspende el funcionamiento cotidiano, se transgreden normas no articuladas y se desnaturaliza la heterosexualidad del espacio público (Johnston, 2001: 190). Elementos antes íntimos y privados -la sexualidad, los afectos y la emoción- devienen centro de un debate político sobre la igualdad, la diferencia y los derechos.

La primera manifestación "gay" del país tuvo lugar en Barcelona el 26 de junio de 1977 y fue organizada por el Front d'Alliberament Gai de Catalunya (FAGC). Asistieron 4.000 personas convocadas por colectivos gays, partidos de izquierda, feministas y otros grupos. Entre otras cosas pedían la derogación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social (1970) que les era aplicada. Al año siguiente, 1978, se celebraron manifestaciones en Barcelona Madrid, Bilbao y Sevilla. A la manifestación de Madrid de 1978, organizada por el FLHOC (Frente de Liberación Homosexual de Castilla) asistieron 7.000 personas (Trujillo, 2008). En 1979 hubo manifestaciones en las principales ciudades (Bilbao, Valencia, Barcelona y Madrid). Tras la eliminación de los homosexuales de la lista de "peligrosos sociales" en 1979 y la legalización del FAGC en 1980, los colectivos se vaciaron y los bares se llenaron (Petit and Pineda, 2008: 195). Una década más tarde la situación no había cambiado. Según Shangay Lily (2016: 223) en 1993 participaron 500 personas en la manifestación de Madrid. Al año siguiente, mientras en Nueva York se conmemoraban los 30 años de Stonewall con una marcha a la que asistió un millón de personas, en Madrid participaron mil. En 1995 participaron 1.200 personas. Eran los años en que se utilizaban enormes banderas del arcoiris para rellenar el espacio y que pareciera que había más gente; eran años en que muchxs participaban con gafas de sol o con máscaras para no mostrar su rostro. A finales de 1995, el Congreso de los Diputados aprobó un nuevo Código Penal que protegía la orientación sexual como un derecho fundamental. Seis artículos del nuevo código castigaban expresamente la discriminación por motivos de orientación sexual.

En 1996 participaron tres mil personas y ese año, siguiendo modelos anglosajones, la revista *Shangay* participó con una carroza en la que la cantante Alaska, icono gay, iba sentada en un trono. La inclusión de carrozas en la manifestación a partir de 1997 hizo aumentar enormemente las cifras de participación: en 1997 participaron cinco mil personas pero en 2001 ya fueron ciento cincuenta mil (Villaamil, 2004). El punto álgido de esta tendencia fue la celebración en Madrid del Orgullo europeo, el Europride, en 2007, al que asistieron 1.500.000 personas. Desde entonces y hasta 2017, las cifras de participación se han mantenido en torno al millón, según datos de lxs organizadorxs. Puesto que 1996 y la incorporación a la manifestación de carrozas patrocinadas por empresas parece ser el momento de despegue de la manifestación (Villaamil, 2004), Madrid se convierte en el caso ideal para analizar cómo se articulan las identidades (LGTB) con la protesta y la mercantilización (Enguix, 2017a y b).

En 2012 AEGAL (asociación empresarial LGTB de Madrid) y el Ayuntamiento de Madrid presentaron a Interpride la candidatura de Madrid para acoger el WorldPride en 2017. Madrid fue seleccionada y entre el 23 de junio y el 2 de julio de 2017 se celebró en la ciudad el Orgullo Mundial.

La manifestación estatal del Orgullo LGTB de Madrid es un fenómeno denso, poliédrico, espectacularizado y contradictorio. No es ni un festival, ni una cabalgata, ni una fiesta ni un desfile, aunque hay algo de todo eso en ella y los medios de comunicación se refieren a ella utilizando con frecuencia esos términos. Nos habla sobre la configuración contemporánea de la política, las identidades, las lógicas neoliberales, los activismos y los movimientos sociales. Nos habla de los límites borrosos y móviles entre ellos, de sus contornos desdibujados y de las intersecciones entre la política, el mercado y unos cuerpos que protestan y se divierten. Viendo quienes están se pueden trazar mapas de influencias, alianzas, complicidades y ausencias. Su enorme éxito de convocatoria tanto en lo que respecta a participación como a público, promueve cierto "contagio emocional" (Britt y Heise en Ammaturo, 2016) del significado último de la manifestación, la igualdad de derechos. Un buen ejemplo de este contagio -también rentable económicamente hablando- es la proliferación de banderas del arcoiris en locales y gentes en Madrid. La manifestación estatal puede ser vista como una "catarsis" colectiva y emocional: sin duda, es un caso paradigmático para entender mejor las lógicas que nos rigen y cómo se relacionan e interseccionan.

Contextualizando identidades y otras historias

El movimiento LGTB es considerado como la quintaesencia de los movimientos identitarios (Melucci, Duyvendak y Giugni en Bernstein, 1997: 532). Según Mary Bernstein (1997), estos movimientos se definen tanto por los objetivos que persiguen y las estrategias que adoptan como por el hecho de compartir un rasgo como la etnicidad o la sexualidad. El movimiento LGTB tomó como modelo los modelos ideados por grupos étnicos para su organización moderna en los años 60 (Herdt, 1992). Según Touraine, Cohen y Melucci, el objetivo de este movimiento fue transformar los patrones culturales dominantes y/o ganar reconocimiento para las nuevas identidades sociales empleando estrategias expresivas (Bernstein, 1997: 533) como la manifestación.

Distintxs autorxs han puesto de relevancia la necesidad de que la acción política se asiente sobre una identidad definida y fija. Mary Bernstein sitúa en el periodo entre 1978 y 1986 el momento en que las organizaciones de gays y lesbianas de EE.UU. fijaron

esa identidad homosexual aunque siguieron estableciendo alianzas con otros grupos que luchaban por los derechos civiles (Bernstein, 2002: 554). La identidad era un precondición para el movimiento, pero esa identidad fue controvertida desde el principio: las lesbianas eran sistemáticamente olvidadas por los gays, lxs trans no siempre se veian reconocidxs en las luchas homosexuales y lxs bisexuales eran invisibilizadxs (Paternotte y Tremblay, 2015: 3). Por eso Bernstein considera que las condiciones políticas, los recursos y las redes que construyeron lxs activistas han influido más sus formas de movilización, estrategias y objetivos que sus demandas identitarias (Bernstein, 2002: 568).

En 1987, en el artículo "Gay Politics, Ethnic Identity: the Limits of Social Constructionism" Steven Epstein explicaba cómo gays y lesbianas habían llegado a ser lxs nuevas categorizadorxs subdiviendo y estratificando sus comunidades en una variedad de nuevos tipos (1987: 42). En 1995 en artículo de muy sugerente título ("Must Identity Movements Self-Destruct? A *Queer* Dilemma") Joshua Gamson volvía a incidir en que la acción política requiere de identidades fijas -base tanto para la opresión como para el poder- pero empujaba el debate un poco más lejos al decir que tanto quienes afirman esas identidades fijas como quienes las niegan están en lo cierto. Para resolver este dilema, Gamson recurría al concepto de "esencialismo operacional" creado por Gayatri Spivak (1995: 399-400) basado en la idea de que las identidades esencialistas con límites exclusivos y seguros son políticamente efectivas y que, por tanto, las debemos "utilizar" para las operaciones políticas.

Además de para la acción "positiva" las "identidades" han servido de base y excusa para la represión. En España, lxs homosexuales fueron perseguidos por la Ley de Vagos y Maleantes (1954) y desde 1970 se les aplicó la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social (LPRS). La derogación de esa Ley fue un objetivo primordial para el incipiente activismo homosexual. La primera organización española fue el clandestino Movimiento Español de Liberación Homosexual, fundado en Barcelona por Armand de Fluviá y Francesc Francino en 1970. Llegó a tener secciones en Bilbao y en Madrid. En 1975, tras la muerte de Franco, el MELH se convirtió en el Front d'Alliberament Gai de Catalunya (FAGC) cuyo análisis marxista de la sexualidad implicaba que la liberación de los homosexuales pasaba por la liberación de la clase obrera a partir de la lucha de clases (Vergara, 2007). En 1976 se crea el Institut Lambda, que ofrecía servicios como una asesoría jurídica, servicios médicos e información sobre sexualidad a la población.

En 1977 grupos como el FAGC, EHGAM del País Vasco y el FLHOC (Frente de Liberación Homosexual Castellano) -que agrupaba a colectivos madrileños como el MDH (Movimiento Democrático de Homosexuales) y el FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria)- se agrupan en la COFLHEE (Coordinadora de Frentes de Liberación Homosexual del Estado Español). Esta centra su lucha en la derogación de la Ley de Peligrosidad Social y otros artículos que castigaban la homosexualidad (Vergara, 2007). Su ideología es próxima a la del FAGC y cercana al activismo radical.

En diciembre de 1978 se derogan los artículos de la LPRS que penalizaban la homosexualidad (se publica en el BOE en enero de 1979). En 1980 se legaliza el FAGC. Los colectivos se centran entonces en la eliminación de otras leyes discriminatorias. Los años 80 son calificados como años de retroceso de la militancia (Petit y Pineda, 2008; Vergara, 2007) y años del SIDA y el desencanto (web de Fundación Triángulo). La socialización en bares y discotecas y el auge de las zonas "gay" como Chueca parecen sustituir a la política.

En 1987 se deroga parte del art. 431 del Código Penal que hacía del castigo del escándalo público un arma de represión de la homosexualidad. En 1989, la COFLHEE aún representa la militancia radical y presenta el proyecto de ley anti-discriminatoria que propone modificaciones en los Códigos Civil, Penal y Militar, en las leyes laborales y de alquiler de viviendas (Vergara, 2007).

En los años 90 se materializa el cambio hacia posiciones políticas asimilacionistas. Se inicia la fase del "Pragmatismo Político" (web de Fundación Triángulo). En 1991, COGAM abandona la COFLHEE[3] "por considerarla demasiado radicalizada" (según la web de Fundación Triángulo). En 1992 crea la FELG (Federación estatal de lesbianas y gays) junto a Casal Lambda y CRECUL (Comité reivindicativo y cultural de lesbianas, Madrid, 1991). Esta Federación "apuesta por la interlocución política e institucional para hacer avanzar el respeto hacia las minorías sexuales y también pide el "Voto Rosa" (Vergara, 2007). En sintonía con este giro asimilacionista, comienzan a promulgarse leyes reguladoras de la convivencia dando lugar a leyes sobre parejas de hecho (1998, Catalunya) o la ley del matrimonio igualitario (2005).

De modos y modelos de protesta: asimilación y/o revolución

Dos concepciones distintas de la sexualidad, la identidad, la protesta, la estrategia y las alianzas políticas y empresariales -una más asimilacionista y una más radical- han convivido en el activismo LGTB desde al menos los años 90. Han dado origen a distintos modelos de protesta durante los años de realización del trabajo de campo de esta investigación (2008 -el año siguiente al Europride- y 2017, año de la celebración del WorldPride en Madrid).

En estos años, encontramos al menos tres **modelos de manifestación** del Orgullo en España: las manifestaciones organizadas por colectivos activistas pertenecientes a la FELGTB (Federación Estatal LGTB), las manifestaciones organizadas por el Orgullo crítico -que considera el Orgullo "oficialista" mercantilizado y despolitizado- y el Pride Barcelona. Cada uno de estos modelos dibuja distintas geometrías de poder entre los tres actores sociales principales que participan o pueden participar en la organización: el activismo LGTB, las asociaciones empresariales LGTB y las instituciones públicas. El Orgullo crítico se organiza en Madrid, Barcelona y otras ciudades sin participación de la empresa, sin carrozas, sin participación de partidos políticos ni de instituciones públicas. El Pride Barcelona está organizado por una asociación empresarial catalana, ACEGAL, con la colaboración de las instituciones públicas y de distintos colectivos activistas (algunos pertenecen a la FELGTB y otros no). Las manifestaciones "oficialistas" de colectivos miembros de la FELGTB -como la manifestación estatal- se caracterizan por estar organizadas por activistas aunque en su organización pueden participar asociaciones empresariales e instituciones públicas con distinto peso según momentos y ciudades. Por ejemplo, el apoyo del Ayuntamiento de Sevilla al Orgullo del Sur en 2009 y 2010 fue mayor que en Valencia o Madrid en esos mismos años. Los equilibrios entre estos tres actores -activistas, empresarixs e instituciones- son puntuales e inestables y varían de un lugar a otro y de un año a otro en función del contexto político y las voluntades activistas de colaboración con otros. El activismo crítico promueve un modelo de reivindicación "puro" o "auténtico" sin colaboración de otros.

3 La salida de COGAM de la COFLHEE provoca una primera escisión en este colectivo: la Radical Gai permanece en la COFLHEE. En 1993 aparece LSD (Lesbianas sin dudas), afín a la ideología de la Radical Gai. En 1996 otra escisión de COGAM da origen a la Fundación Triángulo.

Aunque las manifestaciones oficialistas de los lugares donde he hecho trabajo de campo (Madrid, Sevilla y Valencia) parten de un modelo similar, las distingue su escala: Madrid acoge la mayor y más espectacular. En Madrid participan grupos activistas de todo el estado y su número de carrozas patrocinadas por empresas (entre 14 y 52) dobla o triplica las que encontramos en Valencia o Sevilla.

La visibilidad, la diversidad y la demanda de igualdad son los ejes fundamentales que dan sentido a la manifestación estatal. Gracias a una estrategia basada en la "unidad en la diversidad", ésta reúne a cientos de miles de personas. Según los colectivos convocantes esta enorme movilización les otorga legitimidad y poder de interlocución social. Con sus lemas y manifiestos pone en la agenda social y política cuestiones que de otro modo quedarían invisibilizadas.

La celebración del Orgullo en España y, en particular la manifestación estatal del Orgullo LGTB, está atravesada por **tres tensiones**: la primera tensión se refiere a las políticas corporales, pues año tras año se suceden los debates sobre si la forma de representarse en la manifestación, la imagen que se comunica, es "adecuada" y representa las realidades LGTB o es "inadecuada", excluyente y poco acertada para entender las realidades LGTB. Lxs participantes en las manifestaciones (activistas, empresarixs, políticxs) defienden la diversidad representacional pero muchxs siguen atacando unos "clichés" que consideran contraproducentes y/o contradictorios con la lucha por los derechos (Feijoo, 2013).

La segunda tensión se origina en el debate sobre el estatus político de la manifestación y al mismo tiempo alimenta ese debate. La manifestación estatal aúna protesta y fiesta de un modo que para muchxs es difícilmente comprensible y compatible. Con frecuencia se considera que la manifestación es más una fiesta que una protesta, atendiendo más a la segunda sección de la manifestación con sus coloridas carrozas y su música atronadora, que a la primera, en la que marchan con sus pancartas los colectivos activistas.

La tercera tensión se relaciona con la conexión entre activismo/empresa y reivindicación/negocio. El activismo crítico considera que el activismo debe obedecer a una lógica política y de protesta muy lejana de la lógica mercantil de obtención de beneficios económicos. El "oficialista" considera que no se puede dejar fuera de las manifestaciones a las empresas que tanto hicieron dotando a la gente LGTB de lugares de reunión en tiempos pasados.

La crítica a la mercantilización , a la homonormatividad, a la despolitización y a la participación de carrozas patrocinadas por empresas en las manifestaciones oficialistas son los pilares del Orgullo Crítico. Son cada vez más críticos con la participación de partidos políticos o sindicatos, también. El activismo crítico incluye en su acrónimo colectividades como lxs intersexuales (I) y lxs *queer* (Q) que generalmente no son incluidas por el activismo oficialista y está en buena parte influido por la teoría *queer* entendiendo las identidades como performativas, fluidas y no binarias.

Según Antonio Campillo, presidente de la asociación sevillana Adriano Antinoo en el momento de la entrevista (15/5/14), en los años 75-80, cuando se inician estas manifestaciones, las demandas sexuales se articulaban en un movimiento radical en el que también participaban "el movimiento comunista, los libertarios, los anarquistas, la izquierda de aquella época, había un grupo en torno al barrio de la Alameda, estábamos con la contracultura, con varias revistas y fuimos abriendo horizontes y confluyendo en

actividades … después vino la permisividad, la transición y aquello se fue diluyendo por las diferencias ideológicas que conformaban aquel grupo, pero hizo cosas importantes".

A pesar de los avatares históricos y los puntos de encuentro y de desencuentro desde las primeras manifestaciones españolas hace 40 años y hoy, existe una línea continua de reivindicación LGTB (o mejor LGTBI o LGTBQ) que sigue utilizando como elemento aglutinador la "liberación". Desde esta perspectiva, la sexualidad se entiende como parte de las dinámicas de poder (Weeks, 2015). En EE.UU. la línea reivindicativa transcurre desde las primeras manifestaciones a la organización Act Up de los años 80 (surgida como movilización de respuesta al SIDA) hasta llegar al activismo *queer* de los años 2000 que según Gavin Brown (2015: 73) deriva de Act Up. El activismo crítico o *queer* con frecuencia ha buscado confrontar y minar la reproducción de las normas sociales heterosexuales y no sólo apartarse de ellas: "mientras que lxs activistas gays y lesbianas se movilizan por la extensión de los derechos legales y la "igualdad" para las minorías sexuales, lxs activistas *queer* con frecuencia se han interesado más por reclamar el derecho a la diferencia y a la ciudad"[4] (Brown, 2015: 74)[5] y por resistir lo que podríamos llamar los regímenes de lo normal (Brown 2015). Son posiciones más radicales, liberacionistas, anticapitalistas o de "transformación social" (Coll-Planas, 2008: 51).

Los colectivos oficialistas o moderados han abandonado el "*énfasis en la diferencia respecto a la mayoría heterosexual a favor de una política moderada que enfatiza las similitudes con la mayoría heterosexual*" (Bernstein, 1997: 532), es decir, afirman la identidad/identificación entre todxs lxs ciudadanxs de un estado democrático. Las posiciones asimilacionistas –de "*normalización del hecho sexual*" (Coll-Planas, 2008: 51)- se basan en el deseo de ser igual a lxs otrxs. Para ello se apela a los derechos civiles de la ciudadanía en su condición de iguales, a los derechos humanos o a condiciones congénitas como hizo Hirschfeld y el primer movimiento homosexual alemán de finales del XIX, el Comité Científico-Humanitario. Asimilacionistas han sido también la Mattachine Society y las Daughters of Bilitis de los 50. En 1996, Vera Whisman (1996: 23) decía que las políticas lesbianas y gays estaban divididas entre un modelo minoritario que buscaba la igualdad civil para una minoría sexual en un mundo dominado por la heterosexualidad y que no veía la necesidad de analizar críticamente o radicalmente la estructura profunda de la sociedad que les oprimía y un modelo de aproximaciones desarticuladas críticas con las estructuras occidentales de la sexualidad, el género y la familia. El texto crítico "El Orgullo es Nuestro*",* editado por Diagonal en 2012, sitúa en los años 90 las divisiones entre ambas posiciones. Plummer (2015: 348) afirma que aunque los radicalismos pueden ser subdivididos, la división básica es entre asimilacionistas y radicales.

Según Gavin Brown (2015: 82), el activismo *queer* (crítico) contemporáneo está hoy más centrado en cuestionar la homonormatividad política de gays y lesbianas (y sus prácticas de consumo) que la heteronormatividad. Su crítica de la política complaciente del asimilacionismo, que considera basado en un estilo de vida desexualizado, despolitizado y basado en el consumo privado y la primacía de la pareja romántica, es uno de sus activos. Al oponerse a la homonormatividad, los activistas *queer* celebran la diversidad sexual y de género de aquellxs que siguen intentando vivir al margen de los valores heteronormativos.

4 Todas las traducciones son de la autora.

5 Véase también Calvo y Trujillo, 2011; Arditi y Hequembourg, 1999; Bernstein, 1997; Rimmerman, 2008)

De modos y modelos de protesta: las manifestaciones

En Madrid, Barcelona y otras ciudades de modo puntual, entidades o colectivos como Orgullo Crítico, Toma el Orgullo, el Orgullo *queer*, la Asamblea transmaricabollera, la Comissió Unitària 28 de juny, Brot Bord y otras convocan manifestaciones críticas que cuestionan los paradigmas igualitaristas y esencialistas y enmarcan la disidencia sexual en un contexto de lucha anticapitalista, nacionalista y feminista. Estos grupos parten de posiciones *queer* y anticapitalistas. No se sienten representados por un Orgullo que "mercantiliza sus identidades y orientaciones sexuales" y, al mismo tiempo, rechazan la "invisibilización de la diversidad bollera, marica y viciosa y de otras minorías como migrantes, prostitutas o mayores del Orgullo institucional" al que acusan de "venerar al 'BBVA': blanco, burgués, varón, adulto, con cuerpo bonito y capacidad adquisitiva" (web de Brot Bord)[6].

En Madrid, la manifestación estatal del Orgullo LGTB tiene lugar el primer sábado de julio y participan colectivos LGTB de todo el Estado. En torno al 28 de junio tiene lugar la manifestación "crítica", organizada por colectivos no oficialistas como la Asamblea Transmaricabollo de Sol. Según Gracia Trujillo, activista crítica y socióloga entrevistada en febrero 2013, el Orgullo Crítico se inició en 2007 aunque otras fuentes (Diagonal, 2012) señalan que fue en 2006:

> Las manifestaciones del Orgullo crítico surgieron en 2007. Ese año se creó el Bloque Alternativo por la Liberación Sexual, integrado por varios colectivos como el Grupo de Trabajo *Queer*, RQTR, Acera del Frente, Liberacción, Panteras Rosas…, como respuesta a la mercantilización del Orgullo y la celebración del Euro- Pride en Madrid. El Bloque crítico ha recuperado, desde su creación, la celebración de la mani del 28J en Madrid (la del Orgullo oficial se ha trasladado a los primeros días de julio desde hace años) llevándola a otros barrios como Vallecas o Lavapiés, o atravesando el centro de Madrid bajando Atocha, para que se nos vea bien con nuestras pancartas rabiosas y nuestras plumas. Desde hace dos años, hemos organizado la plataforma Toma el Orgullo, desde grupos que integran el 15M como la Asamblea Transmaricabollo de Sol (de la que yo formo parte) y otros que se han ido sumando.

Respecto a si es posible la convivencia entre ambos Orgullos, Gracia Trujillo (2/13) dice

> Es difícil, les resultamos (el sector crítico) muy incómodxs porque somos una especie de mosca cojonera. Pero no vamos a dejar de serlo, de fiscalizar lo que se hace con nuestra manifestación ni en nuestro nombre, ni vamos a dejar de ir a la mani del Orgullo "oficial", ahí seguimos resistiendo. No vamos a dejar que nos la roben bajo ningún concepto. No se la vamos a regalar.

6 Ver http://brotbord.blogspot.com.es/ fecha de consulta : 15/02/2017

Activistas críticxs participan cada año en la manifestación estatal portando pancartas que denuncian la mercantilización y dando cabida a identidades *queer* y otras disidencias.

En Barcelona la situación es bastante distinta. Hasta 2009 la única manifestación que existía era la "crítica", organizada por la Comissió Unitària 28 de Juny (en la que se incluye el FAGC, que organizó la manifestación de 1977) y con una ruta que discurre por las Ramblas, como en la manifestación de 1977. En 2009 la Asociación Empresarial para el colectivo LGTB ACEGAL, con la colaboración de diversas entidades activistas, organizó el primer Pride Barcelona, con la intención de situar Barcelona "en el mapa gay del Mediterráneo". Desde 2009, conviven ambas manifestaciones a veces celebrándose el mismo día.

En Valencia, ocasionalmente, miembros de colectivos críticos han participado en la manifestación organizada por el Col·lectiu Lambda, uno de los puntales de la FELGTB. En Sevilla, algún año ha habido un orgullo alternativo y desde 2014 se celebra el orgullo trans. También en Zaragoza ha habido manifestaciones críticas.

Las diferencias entre unas y otras son evidentes incluso en el diseño de sus carteles:

Imágenes N°1. Imágenes y carteles de las manifestaciones crítica y estatal de Madrid

Fuentes: Archivo de la autora y Orgullo crítico[7].

Mientras en la manifestación estatal participan entre un millón y un millón doscientas mil personas, según los organizadores, el orgullo crítico de Madrid rara vez reúne a más de 500-800 personas y el de Barcelona congrega a unas 5.000. En 2014, la manifestación crítica de Madrid marchó bajo el lema "Orgullo es Decisión" y reunió a 500 personas. En Barcelona, la manifestación del 28 de junio de ese año reunió a 5.000 personas.

También la asistencia de público es distinta. Frente a la masiva afluencia a la espectacularizada manifestación de Madrid, las manifestaciones alternativas atraen a unos cuanto transeúntes o simpatizantes que observan la marcha, aunque en los dos últimos años están siendo más multitudinarias (en Madrid). En las manifestaciones críticas destaca la cantidad de consignas que se corean a golpe de megáfono: recurren a un elemento "típico" de la acción colectiva en la calle que les identifica y significa como "protesta" sin lugar a dudas.

7 Ver https://es-es.facebook.com/orgullocriticomadrid/, https://orgullocritico.wordpress.com/ y https://orgullolgtb.org/, http://www.worldpridemadrid2017.com/ fecha de consulta : 25/09/2017.

La presencia de mujeres es muy significativa en las manifestaciones críticas cuyo compromiso con el feminismo es evidente. Ni en la manifestación crítica de Madrid ni en la de Barcelona se pueden diferenciar las secciones distinguibles en la manifestación estatal de Madrid (colectivos organizadores, colectivos estatales, partidos políticos, sindicatos, Ong, carrozas) puesto que todo el mundo va a pie, sin orden predeterminado o jerarquizado y, además, no hay carrozas ni partidos. En Barcelona participan algunos partidos de izquierda y desde 2015 la alcaldesa, Ada Colau, que quería volver a convertir el Orgullo en una jornada reivindicativa. También asiste a la lectura del manifiesto del Pride.

En Madrid y Barcelona, ambas manifestaciones discurren por rutas distintas y la del orgullo crítico es más corta. Las políticas corporales también son distintas: en las manifestaciones críticas no hay lentejuelas, disfraces, drags espectaculares, cuerpos esculturales ni carrozas. Las carrozas proveen a la manifestación estatal de una música atronadora a cuyo ritmo bailan participantes y público. En las manifestaciones críticas, la música la proporcionan las batucadas, también presentes en las manifestaciones oficialistas.

El activismo radical era contrario a la celebración del WorldPride. Cuando pregunté a Gracia Trujillo qué me podía comentar al respecto su respuesta fue tajante: "que ojalá no se celebre en Madrid". Puesto que ese deseo no se cumplió, el activismo crítico ha sido muy activo en su lucha contra el WorldPride: llevó a cabo una campaña llamada "madocard" (emulando la publicidad de Mastercard) ilustrada con esta imagen y un vídeo en el que se enunciaba todo lo que se puede comprar con la tarjeta Madrid Orgullo[8]. Dicha campaña fue publicada en la web del periódico digital *Somos Chueca* a finales de abril de 2017.

Imagen N°2. Imagen del anuncio de la plataforma del Orgullo Crítico Madrid 2017

Fuente: Archivo de la autora y Orgullo crítico.[9]

También realizó, entre otras actividades, una rueda de prensa para explicar su posición contraria al WorldPride[10] y una multitudinaria manifestación el 28 de junio de 2017 en Madrid.

8 MADO (Madrid Orgullo) organizado por AEGAL, asociación de empresas para LGTB con la colaboración de COGAM y FELGTB es el programa de actividades que se realizan durante los días previos a la manifestación. Incluye una variada oferta de actividades culturales y festivas.

9 Ver http://www.somoschueca.com/orgullo-critico-madrid-presenta-madocard-video-contra-un-world-pride-comercial/ fecha de consulta: 06/05/2017.

10 Ver http://www.izquierdadiario.es/Orgullo-Critico-nuestros-derechos-no-son-mercancia-en-manos-del-capitalismo-rosa?id_rubrique=2653 fecha de consulta: 26/09/2017.

Hablando de modelos

En ocasiones, las manifestaciones oficialistas son tildadas de "comerciales" y "sin demandas" (VV.AA Diagonal 2012: 71). Se establece así una correspondencia lineal entre lo uno -la mercantilización- y la falta de reivindicación y política. No obstante, esa correspondencia es, cuanto menos matizable, en un mundo en el que las lógicas neoliberales lo han impregnado todo y también la protesta pública.

David Martí (27/4/2009), presidente de ACEGAL[11] en el momento de la entrevista ilustra los desacuerdos ideológicos con el Orgullo de la Comissió Unitària 28 juny:

> El año pasado (2008), el manifiesto que hicieron era un manifiesto antisistema, muy radical, y la gente que fue, ya no te digo el PSC que no fue, no pudo firmarlo porque ideológicamente se iba a una órbita anticapitalista que es muy digna pero no tiene que ver con gays y lesbianas, porque los hay que piensan eso, pero también hay gays y lesbianas de Convergencia, del Partido Socialista de Catalunya (PSC) y hasta del Partido Popular.

Martí, organizador del Pride Barcelona, que se inició en 2009 a instancias de la asociación empresarial a la que pertenece (ACEGAL), continúa: *"Pride Barcelona es para todo el mundo y no hay ideología… no podemos de un día para otro asumir demandas de ámbito político que se nos escapan y que quizá la gente no comparte. Queremos compartir el hecho de ser gay o lesbiana y que sea un acto de visibilidad, que nos lleve a sentirnos cómodos en el evento y poderlo mostrar*". Pero, ¿Es posible la reivindicación política sin la ideología?

En una línea distinta, Toni Poveda, presidente de FELGTB y entrevistado el 3/2/2010, considera que hay que superar la divisoria entre reformas moderadas (asimilacionismos) y cambio social (críticos) porque no es evidente qué estrategias políticas son más transformadoras. En su opinión, asimilación y crítica no son incompatibles:

> transgredir está bien pero hay que transformar; con la transgresión no se consigue la transformación; tienen que ser complementarias). La reivindicación del matrimonio que tanto cuestionaban los del movimiento transmaribollera para mí ha sido de lo más transgresor que hemos podido hacer y le hemos dado la vuelta a la tortilla –nunca mejor dicho- de una manera radical. Lo que más daño les ha hecho a los sectores intransigentes ultraconservadores es que dijéramos, mire, nosotros queremos el matrimonio igual que usted, luego cada uno hará con el matrimonio lo que quiera, hará sus lecturas, pero la institución tiene que ser para que la podamos disfrutar todos y todas.

Olga de Dios (6/2/13) de la carroza *100 lesbianas visibles*, participa en las dos manifestaciones de Madrid. En la Estatal, con la carroza, y en la crítica, sin ella. Para Olga:

11 Este trabajo se basa en la realización de 45 entrevistas en profundidad a activistas, empresarixs, políticxs, participantes, y personas que ponen carroza.

> la manifestación crítica es una manifestación literal, hay mucho movimiento feminista de diferentes líneas del feminismo, que también es muy plural, y ahí se ve, hay mucha menos participación, pero toda la participación es activista y visibiliza no sólo una condición de la homosexualidad, sino visibiliza mucha más diversidad, o sea sí que es mucho más plural, y critica el patriarcado y tiene lemas mucho más radicales, criticando la religión, la monarquía, el patriarcado, los grupos políticos mayoritarios.

Jose de Lamo (20/1/13), presidente del Col·lectiu Lambda de Valencia y secretario de organización de la FELGTB en el momento de la entrevista, se refiere al activismo crítico como "purista" y afirma que aunque desde el activismo oficialista se comparte mucho de lo que defienden quienes se llaman transmaricabollo, "*que la mayoría de la gente que estamos aquí podemos coincidir ideológicamente en muchas cosas, divergimos en la estrategia de cómo llegar a un objetivo que es el mismo*". De Lamo considera injustificada la agresividad de muchxs activistas críticxs hacia el oficialismo: "*Al final mi sensación es que un conjunto de personas que se autoproclaman defensoras de los derechos LGTB y que dedican tanto tiempo a criticar o boicotear a la otra parte del movimiento LGTB me parece que no tienen claro su objetivo. ¿Tú tienes claro que tu camino es otro? Pues hazlo, pero no dediques tanto tiempo a macharcarme a mí*".

Eugeni Rodríguez, del FAGC (5/4/14), tiene claro que existen dos caminos divergentes que derivan de "dos ideas" más que dos "activismos distintos":

> Está claro que en un primer momento estás orgulloso de ser gay, pero luego que ya lo eres no salimos a decir que estamos orgullosos, sino a liberar; es un tema de emancipación. De decirle a la gente que a un negro, aparte de estar orgulloso como negro, lo que le importa es el racismo que hay. ¿A qué sale, a decir que está orgulloso de ser negro? No, a denunciar el racismo. A nosotros nunca nos ha gustado el modelo estadounidense, como no nos ha gustado un barrio sólo para nosotros… yo quiero todos los espacios, todos… esta es la idea pura, por eso no hacemos un desfile.

El "antimercantilismo" y un modelo "puro" de reivindicación parecen ser los argumentos más importantes que enfrentan a unxs y a otrxs. Pero las distinciones fáciles no van con este tema, porque no existen líneas divisorias estables ni tajantes a uno y otro lado de la reivindicación. Existen líneas de diálogo entre ambos activismos, y muchxs participantes participan tanto en la manifestación estatal como en el Orgullo Crítico, mostrando su disconformidad con las "formas de denominar, despolitizar y derechizar el evento" (participante, 7/16).

Imagen N° 3. Manifestación Estatal del Orgullo LGTB Madrid, 2013

Fuente: Foto de B. Enguix.

Imagen N°4. Bloque Alternativo LGTB en el Orgullo del Sur. Sevilla 2010

Fuente: Foto de B. Enguix.

Reflexiones finales

No es un objetivo de este texto situar las distintas posiciones políticas y estratégicas en una escala de "radicalidad" pues nos parece una cuestión estéril: ambas posiciones no son estables ni puras. Lxs lideres oficialistas entrevistadxs tuvieron dificultades en discernir qué es más revolucionario, afirmar las identidades *queer* o luchar por conseguir el matrimonio igualitario, moviendo con ello las fronteras de lo legítimamente constituido. Toni Poveda, por ejemplo, consideraba que defender el matrimonio igualitario es tanto o más "radical" que abogar por un nuevo orden sociosexual y anticapitalista. Ximo Cádiz afirmaba que están muy bien los posicionamientos críticos y alternativos pero que mucha gente no quiere ser marginal y quiere formar parte de la política formal. De hecho, si una manifestación *mainstream* puede movilizar entre 50.000 (Valencia, Barcelona, Sevilla) y un millón de personas (Madrid), las manifestaciones críticas rara vez reúnen a más de cinco mil (en Barcelona; en Madrid reúnen en torno a 800-1000). Transformar también es transgresor, es el argumento que esgrimen.

Activismos oficialistas y activismos críticos no deben ser entendidos como bloques unitarios entre sí y contrapuestos entre ellos. Suponen modelos ideológicos y estratégicos distintos que en sus extremos estarían representados por el activismo amparado por la FELGTB y el activismo *queer* y feminista que desde los 90 viene dando "mucha guerra"(Gracia Trujillo, 2/2013).

Ken Plummer afirma que "la perspectiva radical de una generación puede muy bien convertirse en una perspectiva asimilacionista en la siguiente generación" (2015: 348). En este sentido, viene bien recordar que ya en 1987, Steven Epstein recomendaba no hacer distinciones fáciles entre las estrategias "reformistas" y "revolucionarias". Citando a Omi y Winant, afirmaba que los movimientos por los derechos civiles (hoy diríamos derechos humanos) tienen una dimensión radical que es inherente a ellos: "al afirmar los derechos como grupos a unas minorías negadas por la sociedad, cuestionaron la legitimidad de un orden social hegemónico cuya coherencia cultural y lógica política se basaba en ideologías del individualismo competitivo" (Epstein, 1987: 46).

Moderación y crítica son posiciones necesarias para mantener el movimiento en movimiento, han funcionado históricamente en contrapunto y así lo siguen haciendo. Generan distintos modelos de Orgullo. Algunxs críticos participan en el Orgullo estatal. Hay comunicación entre colectivos de un lado y otro, e incluso dentro de los colectivos asimilacionistas las posiciones no son ni robustas ni unánimes. Ambas posiciones sostienen el activismo LGTB y son estrategias que resisten al poder

Referencias

ALTMAN, D. (1996). ¿Rupture or continuity? The internationalization of gay identities. En Social Text, No. 48, 77-94. Disponible en http://www.jstor.org/stable/466787 fecha de consulta 22/10/2011.

AMMATURO, F. R. (2016). Spaces of Pride: A Visual Ethnography of Gay Pride Parades in Italy and the United Kingdom. En Social Movement Studies, 15:1, 19-40.

ARDITI, J. y HEQUEMBOURG A. (1999). Modificaciones parciales: discursos de resistencia de gays y lesbianas en Estados Unidos. En Política y Sociedad, 30, Madrid, pp. 61-72.

ARMSTRONG, E. A. y CRAGE S. M. (2006). Movements and Memory: The Making of the Stonewall Myth. En American Sociological Review, vol. 71: 5, 724-751.

BERNSTEIN, M. (2002). Identities and politics. Toward a historical understanding of the lesbian and gay movement. En Social Science History, 26:3. Cambridge University Press. pp 531-581

_____ (1997). Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement. En The American Journal of Sociology, Vol. 103, No. 3, pp. 531-565. The University of Chicago Press Stable. Disponible en: http://www.jstor.org/stable/2782888 fecha de consulta 22/11/2015.

BROWN, G. (2015). Queer Movement. En PATERNOTTE, D. y TREMBLAY M. (eds.), The Ashgate Research Companion to Lesbian and Gay Activism. New York: Routledge, pp. 73-86.

CALVO, K. y TRUJILLO G. (2011). Fighting for love rights: Claims and strategies of the LGBT movement in Spain. En Sexualities, 14(5) 562–579.

COLL-PLANAS, G. (2008). Homosexuals, bolleres i rarets: posicions polítiques en el moviment lèsbic i gai. En Athenea Digital, núm. 14: 41-61 (otoño).

CRUCES, F. (1998). Las transformaciones de lo público. Imágenes de protesta en la ciudad de México. En Perfiles Latinamericanos, 12, pp. 227-256

DUBERMAN, M., VICINUS M. y CHAUNCEY G. Jr. (1990). Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past. New York. Meridian.

ENGEL, S. (2002). Making a Minority: Understanding the Formation of the Gay and Lesbian Movement in the United States. En RICHARDSON D. y SEIDMAN S., Handbook Of Lesbian and Gay Studies. London: Sage. pp. 377- 402.

ENGUIX, B. (2017a). Sin Memoria no hay Orgullo. La manifestacion estatal del Orgullo LGTB de Madrid. En Contexto y Acción, Madrid.

_____ (2017b). Protesta, Mercado e Identidad en las celebraciones del Orgullo LGTB en España. En Convergencia (México), número 73, enero-abril, UAEM, pp. 165-186.

EPSTEIN, S. (1987). Gay politics, Ethnic Identity: The limits of Social Constructionism. En Socialist Review Socialist Review, Vol. 17, No. 3-4. pp. 9-54.

ERIBON, D. (2000). Identidades, Reflexiones sobre la Cuestión Gay. Barcelona: Bellaterra.

FEIJOO, D. (2013). Un concurso de fotos sobre el Orgullo Gay, contra la extravagancia". Disponible en http://www.cromosomax.com/22400-un-concurso-de-fotos-sobre-el-orgullo-gay-contra-la-extravagancia fecha de consulta: 15/01/2014.

GAMSON, J. (1995). ¿Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma. En Social Problems, vol. 42: 3, pp. 390-407.

HERDT, G. (ed). (1992). Gay Culture in America. Essays from the Field. Boston: Beacon Press.

ISRAEL, L. Q. (2006). The lesbians as one of the guys: media coverage of Gay Pride marches. En Community and Independent Media, 1, 75-81.

JOHNSTON, L. (2001). (Other) Bodies and tourism studies. En Annals of Tourism Research, 28 (1), 180-201.

LILY, S. (2016), Adiós, Chueca. Memorias del Gaypitalismo: La creación de la "marca gay". Madrid: Akal (Foca).

PATERNOTTE, D. y TREMBLAY, M. (eds) (2015). The Ashgate Research Companion to Lesbian and Gay Activism. New York: Routledge.

PETIT, J. y PINEDA E. (2008). El movimiento de liberación de gays y lesbianas durante la transición (1975-1981). En UGARTE PÉREZ, J. (ed), Una Discriminación Universal. La Homosexualidad bajo el Franquismo y la Transición. Madrid: Egales, pp. 171-197.

PLUMMER, K. (2015). Afterword Liberating Generations: Continuities and Change in the Radical Queer Western Era. En PATERNOTTE, D. y TREMBLAY M., (eds), The Ashgate Research Companion to Lesbian and Gay Activism. New York: Routledge, pp. 339-356.

RIMMERMAN, C. A. (2008). The Lesbian and Gay Movements. Assimilation or Liberation. Philadelphia: Westview Press.

SCRIBANO, A. (2003). Reflexiones sobre una estrategia metodológica para el análisis de las protestas sociales. En Sociologias, 5 (9), 64-104.

TOSCANI, O. (2005). Gay Pride: Orgullo Gay, la historia. Barcelona: Vertigo Publishers.

TRUJILLO BARBADILLO, G. (2008). De la clandestinidad a la calle: las primeras organizaciones políticas de lesbianas en el estado español. En UGARTE PÉREZ, J. (ed), Una Discriminación Universal. La Homosexualidad bajo el Franquismo y la Transición. Madrid: Egales, pp. 199-223.

TURNER, V. W. (1988). El Proceso Ritual. Estructura y Antiestructura. Madrid: Taurus.

VERGARA, E. et al. (2007). El camino hacia la igualdad. 30 Años de lucha por los derechos LGTB en el Estado Español. Madrid: COGAM (Colectivo de Lesbianas, Gays, Transexuales y bisexuales de Madrid).

VILLAAMIL, F. (2004). La Transformación de la Identidad Gay en España, Madrid: Libros de la Catarata.

VV.AA (colectivo Diagonal) (2012). El Orgullo es Nuestro. Movimientos de Liberación sexual en el Estado Español. Madrid: edita Diagonal.

WEB FUNDACIÓN TRIÁNGULO Disponible en: http://web.archive.org/web/20120210200929/http://fundaciontriangulo.es/educacion/dossier1998/e_historia.htm fecha de consulta: 01/06/2017.

WEEKS, J. (2015). Gay Liberation and its Legacies. En PATERNOTTE, D. y TREMBLAY M. (eds). The Ashgate Research Companion to Lesbian and Gay Activism. New York: Routledge, pp. 45-57.

WHISMAN, V. (1996). Queer by Choice. Lesbian, Gay Men, and the Politics of Identity. London: Routledge.

La política sensible de la incomodidad

Por Nicolás Cuello [1*]

Un nuevo cuerpo para la política de la multitud

En el marco de las recientes transformaciones de los modos de acción política colectiva en nuestra región, es decir, en la emergencia de nuevas metodologías de organización popular que implicaron el diseño innovador de formas de ocupación del espacio público a través de la articulación multitudinaria de lenguajes expresivos que dieron cuenta de una renovada composición epistemológica de las configuraciones subjetivas de los nuevos movimientos sociales que protagonizaron un extenso ciclo de conflicto cuya historia se remonta desde los primeros años del escenario postdictatorial en la década de los ’80 hasta conocer su punto más álgido en los primeros años de los años 2000, acontecieron una serie importante de acciones que pusieron en marcha dispositivos visuales y performáticos de intervención poético políticos del espacio público que tensionaron, complejizaron y propusieron la reconfiguración de la historia política reciente.

En su conjunto, estas nuevas características que torcieron la modulación tradicional de lo político, giraron en torno a un proceso crítico que puso en cuestionamiento sus principios organizativos, inaugurando un cambio de época (Svampa, 2008; 2010) en la historia colectiva de la región que se debió principalmente a una suma de procesos sociopolíticos que presionaron en el urgente rediseño de los escenarios de alianza y trabajo colectivo de los nuevos movimientos sociales en el campo de la política popular: Los efectos de una severa crisis del consenso neoliberal junto con las ásperas consecuencias de un modelo de financiarización de la vida colectiva, se potenciaron con una matriz industrializada de producción subjetiva regida por el principio emocional de la individuación y gestión empresarial del yo, traduciéndose en un paisaje social e institucional resquebrajado en el que acontecieron de forma simultánea, la extensión pandémica del desempleo y la precarización cultural de manera desmedida. Frente a este escenario abarrotado de complejidades, emergieron una amplia serie de experiencias sociales que imaginaron de manera diferencial nuevos guiones críticos que relegitimaron los ciclos de articulación colectiva de la protesta a lo largo de América Latina, potenciando formas de acción coordinada en las que tuvieron lugar plataformas de trabajo cultural que lograron reunir una gran multiplicidad de agentes sociales dispuestos a enfrentar los efectos asfixiantes de la política económica neoliberal, tanto como las tecnologías de desactivación critica que implicaron los modos de institucionalización docilizante de la organización social. (Svampa, 2008; 2010)

Estas transformaciones político subjetivas pusieron en marcha una serie de desplazamientos críticos, principalmente de los imaginarios de la política internacional de izquierda, que en sus incómodos corrimientos, o en las desafiantes formas de articulación que propusieron, posibilitaron la emergencia de características innovadoras del hacer que llevaron adelante otros mecanismos de alianzas, estrategias de transversalización y modos de expresión sensible de los deseos de transformación de la realidad. Mediante formatos novedosos de acción colectiva no convencionales, desplegados en el centro de estallidos

1 Profesor en Historia de las Artes. IIGG / UBA / Conicet. E-Mail de contacto: cuellonicolas@hotmail.com

sociales multitudinarios, que priorizaron la acción directa para pronunciarse contra la concentración de poder internacional por parte de las elites difusas del capitalismo, se abrió paso al montaje de laboratorios de experimentación político subjetiva que tomaron la calle, para elaborar socialmente tecnologías capaces de refundar lo común, necesariamente desde otras térmicas político afectivas.

Es así como emergen una serie de luchas populares ligadas a la modificación radical de las condiciones materiales de vida, en especial vinculadas al trabajo, al territorio, y también en torno a los efectos de dicha crisis en los cuerpos. La amplia posibilidad de convivencia de estos horizontes críticos será garantizada por un lenguaje de acción político que imbricó diversos movimientos sociales que, con sus aciertos y contradicciones, generaron formas de actuación heterogéneas, invadiendo las calles y el espacio público de manera conjunta. Entre cacerolas, huelgas de hambre, puebladas, ocupaciones de fábricas, cortes de ruta, piquetes en los principales accesos de las ciudades más grandes del país, movilizaciones, apagones y escraches, el clima de época vio nacer un escenario de lucha constante, definido por un sujeto político antagónico, multitudinario y fluido, que desde la desesperación y la creatividad intentó pronunciar un límite a la violencia económica y cultural en la que estaba sumergido el conjunto de la sociedad.

La historia de estos nuevos protagonismos sociales, puede a su vez, reconocerse en los diagramas genealógicos descriptos por Marcelo Expósito, quien reconoce que a partir de la década de los años ’80 se harán visibles a escala global, en el campo de la protesta social, un conjunto de experiencias a partir de las cuales se puede reconocer la emergencia de una matriz *biopolítica*, como estructura generativa común de las formas expresivas de los movimientos sociales que las abrigan. En su análisis, logra dar cuenta de las economías específicas desde las cuales se traman las disputas contemporáneas de los nuevos movimientos sociales, identificando como interlocución privilegiada los efectos del *biopoder*. Desde una perspectiva foucaultiana esto quiere decir: un ejercicio crítico que posiciona la energía de su antagonismo en dirección a un poder que actúa de manera regulatoria sobre el *bios*, un poder aplicado directamente sobre los lugares donde la vida se produce y reproduce. Un poder del cual depende la gestión de la vida y la muerte de los sujetos. De esta manera, Exposito nos permite reconocer el lugar diferencial que se le devuelve el cuerpo como centro de la acción política contemporánea, considerando las corporalidades no solo como los espacios donde se encarnan los efectos del poder neoliberal en conflicto, sino desde los cuales emergen las texturas capaces de expresar oposición.

Otro aporte interesante en este sentido, es que dicho autor no reduce este tipo de exploraciones sensibles de los movimientos sociales como meras agencias micropolíticas que acontecen por fuera de las relaciones de producción. En su lugar, reconoce que este tipo de experiencias de los lenguajes expresivos de los movimientos sociales nacen como producto de *laboratorios experimentales de la intimidad* (Expósito, 2014), que cobran un valor diferencial al estar conectados con el accionar de políticas y formas de organización multitudinarias. Para él, la innovación en las formas expresivas y la experimentación con los modos de subjetivación alcanza de manera potencial o manifiesta, una dimensión incluso de organización masiva que se articula con las experiencias de revolución molecular que estas mismas prácticas garantizan (Expósito, 2012; 2014). Se trata entonces de la gestión, quizás difusa, de espacios comunes donde las personas se encuentran para llevar adelante ejercicios sensibles que no codifican los signos en operaciones estables, sino que ponen en circulación formas, imágenes, y estrategias de comunicación que abren el significado cerrado de estas mismas, poniendo en funcionamiento un tipo de producción

en la que se generan colaborativamente modos de hacer que son apropiados y diseminados colectivamente en el interior de los movimientos sociales al ocupar el espacio púbico. Lo interesante de este diálogo, es que se pone en valor la experiencia sensible de la calle como una plataforma de experimentación subjetiva, afectiva y sexual, y desde allí se producen los lenguajes que sirven para dar forma a la presencia del movimiento desde el que se modifican las estructuras globales del poder.

Es en la intersección de estos paisajes de la organización social, que encadenan los sistemas de inteligibilidad sexopolítica del cuerpo, es decir tanto el sexo, que implica por un lado los órganos sexuales, las prácticas sexuales, pero también los códigos de la masculinidad y de la feminidad con los que se asocian las identidades sexuales normadas y desviadas (Preciado, 2004), con la organización intima del poder capitalista en el curso del control total sobre la vida, donde me interesa detenerme de manera crítica para revisar el aporte de una serie de intervenciones poético políticas realizadas por grupos de activismo artístico, cuyas prácticas se vinculan específicamente al ejercicio de formas de imaginación feministas y sexo disidentes, que al calor de distintas movilizaciones sociales, lograron poner en acto modos diferenciales de agenciar horizontes político afectivos de lo común.

Este tipo de producciones y acciones colectivas que recuperan recursos artísticos con la voluntad de tomar posición e incidir de alguna forma en el territorio de lo político (Longoni, 2005; 2007; 2009) nos permiten reflexionar sobre las múltiples formas de aparición de la creatividad colectiva en estos nuevos modos de acción política, por un lado, recordándonos el papel protagónico de los regímenes de producción sexogenerizada de los cuerpos en la administración global de las políticas neoliberales, como también la capacidad que prometen los feminismos y las disidencias sexuales como plataformas desde las cuales imaginar nuevas térmicas afectivas, horizontes de emancipación y modos de intervenir la realidad que trascienden el lenguaje normado de la política tradicional.

Me interesa pensar específicamente en este trabajo sobre una serie de acciones cuyos sentidos proponen modos de operatividad de un conjunto de afectos negativos cuya vibrante incomodidad cuestiona los repertorios instituidos de la transformación política, tensionando nuevamente las economías de politización posibles de la esfera privada, señalando con ardua criticidad los regímenes acelerados de institucionalización docilizante de las políticas sexuales y feministas, las limitaciones de sus regímenes de representación visual, al mismo tiempo que elaboran de forma sensible formas extrañas de acción colectiva, cuyos modos de organización y procesos singulares de subjetivación, introducen otros registros emocionales capaces de preguntar por nuevas formas de configuración de la práctica política y sus lenguajes expresivos en la polifonía característica de la historia reciente.

Hartazgo

A comienzos del año 2004 un grupo de activistas, provenientes de las primeras instancias de articulación política feminista de Neuquén, sintieron la necesidad de producir espacios específicos para la circulación de saberes y experiencias sobre sus vidas como lesbianas. Fue así como se conformó el Grupo de Reflexión Lésbica, donde se experimentaban dinámicas grupales de elaboración de la vida personal, junto con lecturas compartidas sobre textos escritos por otras autoras. Este espacio fue una de las primeras agencias políticas locales del sur del país en desarrollar procesos de politización

de la visibilidad lésbica que hasta el momento se habían visto obstruidos por los cercos epistemológicos que organizaban los discursos feministas tradicionales, organizados de forma indiscutida e inamovible en torno al sujeto político "mujer", a su vez mediado por retóricas discursivas y estrategias de acción que reducían su campo de operatividad a un conjunto de transformaciones en la esfera legal.

Será durante ese mismo año, cuando esta experiencia de lugar a la conformación del grupo de activismo lésbico feminista Fugitivas del Desierto, integrado por Valeria Flores, Macky Corbalán, Bruno Viera y Cristina Martínez. Constituido a partir de una vibrante urgencia por nombrar, este grupo se propuso desde sus comienzos habitar y visibilizar la identidad lesbiana en la calle, de manera crítica y fundamentalmente poética, alejándose de los mecanismos de intervención tradicionales de la política de izquierda y de las dinámicas representativas del feminismo heterosexual, para comenzar un proceso de politización de la vida cotidiana como lesbianas feministas.

Los modos de acción política desde los que se enunció Fugitivas del Desierto, tenían como lenguaje la experimentación con objetos múltiples, instalaciones, afiches, volantes, poemas, intervenciones callejeras, fanzines, graffitis y stenciles, a los que llamaron "Artillería artístico-política": Herramientas de interpelación poética con lenguaje pendenciero, que produjeran múltiples afectaciones posibles para desmantelar la producción de subjetividades heteronormadas abriendo grietas para la representación y la acción de una política lésbica inconforme e inapropiada. Estos modos de producir política desde dispositivos visuales y/o performáticos las situó en un lugar disruptivo en el escenario de articulación política local, y de la época, primeramente porque producían espacios de experimentación imaginativa radical, que ponían en jaque los procesos de normalización de la diversidad sexual y los imaginarios culturales hegemónicos, para poder abrir un flujo inventivo de experiencias vitales y de identificaciones sexuales más libres, sin reproducir de manera ambiciosa las posiciones políticas de los grupos mayoritarios contemporáneos, entendiendo al feminismo como "<< una serie de prácticas diversas, dispares, y a menudo, contradictorias, que dibujan, sin delimitarlo nítidamente, un fértil territorio de confrontación y dialogo >> (Fugitivas del Desierto, 2010) y no como un campo de acción política estructurado, orgánico y cerrado en la obtención de derechos para una identidad sexogenérica vulnerada en particular.

Me interesa recuperar aquí una de sus primeras acciones, que lentamente marcará el ritmo crítico de una vasta producción. En ella puede identificarse un rasgo constitutivo del tipo de ejercicios políticos que como grupo de activismo artístico llevaran adelante: la producción de experiencias a través de las cuales nombrar, señalar y posiblemente transformar la violencia permanente de las tecnologías de modulación sexopolítica del cuerpo a través de las cuales trabaja la heterosexualidad como régimen político, creando espacios de afectación colectiva mediante la toma del espacio público en las que hacen circular una imaginación político sexual revulsiva.

El 8 de marzo de 2005, en ocasión del día internacional de la mujer trabajadora, Fugitivas del Desierto hizo circular una invitación donde convocaban a la participación de una instalación colectiva llamada *Objetos que (h)a(r)tan* a realizarse en el monumento a San Martin, en el corazón urbano de la ciudad de Neuquén. Se propusieron, en el marco de distintas acciones colectivas, invitar a que mujeres y lesbianas feministas llevaran objetos que sintieran que las hartaban/ataban, acompañando dicha materialidad por un texto que comentase de forma anecdotaria esa opresión para ser colocados finalmente en una extensa lona negra en el piso, ocupando el cruce peatonal del territorio intervenido

en pleno centro neuquino. Durante el transcurso de la tarde, comentan las organizadoras, los objetos iban llegando de forma tímida, pausada, pero fue hacia el final de la actividad cuando la disposición de los objetos logró rebalsar la superficie disponible, conformando un muestrario de signos opresivos para su existencia que se entremezclaba con los testimonios escritos que justificaban cada elección. Los *Objetos que (h)a(r)tan* daban cuenta de las distintas materialidades en la que operan las tecnologías de opresión del sistema sexo genero heteronormado (re)produciendo la norma: planchas, trapos, escobas, fotografías familiares, tijeras, maquillajes, ropa, comida dietética, revistas de moda y diarios, entre muchos otros objetos, se volvían una textura material abarrotada en la que de manera colaborativa, emergían historias titubeantes de la sujeción sexopolítica. Este acto colectivo de identificación y reelaboración política sobre estos objetos, permitía transformar de manera desobediente esos sentidos ya instituidos en las materialidades elegidas, torciendo la funcionalidad opresiva asignada, volviéndolos herramientas posibles de intervención pública, construyendo un espacio plural de acción empoderante y de transformación de esas subjetividades asediadas por la saturación afectiva que produce la violencia.

Podríamos pensar la disposición pública de los objetos que condensaban aquellas historias de opresión narradas por mujeres y lesbianas feministas, como un *archivo precario del hartazgo*, que en la ocupación desobediente de la intemperie, lograban exhibir las formas de circulación social y material de afectos opresivos que en el diagrama de sus contactos, semejanzas, y divergencias daban cuenta de la complejidad y la versatilidad asfixiante desde la que actúan las maquinarias de sexogenerización normada de los cuerpos de las mujeres y lesbianas. Como señala Sara Ahmed, los afectos pueden pensarse como estructuras complejas de contacto, que en la economía de su circulación, proximidad y distancia producen las superficies de los cuerpos que se encuentran, dando forma a complejas maquinaciones culturales del yo en permanente actualización (Ahmed, [2004] 2015). De esta manera, esta acción de Fugitivas del Desierto nos habla, gracias a la condensación de signos e historias en torno al dolor que estos mismos representan, de las arquitecturas emocionales que sostienen la reproducción de la desigualdad en las que se imbrican historias institucionales, vínculos familiares, relaciones interpersonales, paisajes sociales y coyunturas político económicas, que en su conjunto enlazan lo personal y lo público, lo individual y lo social, dándose forma mutuamente a través de *afectos ordinarios* (Stewart, 2007), es decir, un conjunto de saberes, situaciones, objetos, conocimientos prácticos, y experiencias de contacto ordinarias que condensan afectos y capacidades de ser afectados modulando la vida cotidiana, las relaciones sociales, las contingencias y emergencias de lo diario. Son cosas que pasan, impulsos, expectativas, ensoñaciones, encuentros, materialidades precarias, minúsculas que conectan hábitos, modos de atención, diálogos, agencias y otras formas de contacto e inteligibilidad del yo. Se trata de un conjunto de sentimientos públicos que, a pesar de su silenciosa marcha, circulan por grandes canales de significación sociocultural para operar desde la intimidad del cuerpo y su inmediatez relacional, dando origen a circuitos anímicos, pequeñas zonas de contacto donde el poder toma lugar, en el que circulan tanto fuerzas productivas como mecanismos de resistencias.

Estas formas de aparición de un *archivo precario del hartazgo* no buscaba articular una instancia reconfortante que hiciera de esos signos y esas historias compartidas en torno al daño, una modulación terapéutica del dolor que mediante la objetificación del trauma fetichizara su propia historia en un afecto alejado del cuerpo, sino que lograba producir mediante el despliegue de una razón exhibitiva, instancias colectivas de reflexión sobre la complejidad y la extensión desde la que opera la violencia heteropatriarcal. Las

culturas públicas construidas en torno a estas formas de socialización de archivos en torno al hartazgo que produce la violencia, cuya performatividad depende de manera proporcional a sus condiciones precarias y balbuceantes de aparición, pueden pensarse como una oportunidad para torcer los regímenes de circulación y acumulación de las emociones negativas, relegadas a la intimidad del secreto o de la responsabilidad personal, convirtiéndolas en un modo de acumulación de energía transformadora, en capital colectivo insubordinado capaz de ejercitar nuevas formas de acción político afectiva que redefinan las fronteras distributivas de lo público y lo privado, produciendo inteligencia común para reconocer y posiblemente desmontar el funcionamiento técnico del enmudecimiento sobre los efectos de la violencia en los cuerpos.

Disgusto

En medio del agitado escenario que marcaba la crisis económica, y junto a las estrategias sociales de organización política que emergieron como respuestas para la rearticulación de un cuerpo social azotado por la precariedad del desempleo, irrumpe de manera incómoda la práctica de Mujeres Públicas. Integrado por Magdalena Pagano, Lorena Bossi, Fernanda Carrizo, junto a Veronica Fulco y Cecilia Marin (quienes participaron solo los primeros años), se definirán como un "grupo feminista de activismo visual", cuyas principales resonancias criticas derivaron no solo en la necesaria renovación consiente de los lenguajes sensibles de la política feminista (Rosa, 2010), explorando imaginarios visuales, formas de acción performáticas y estrategias comunicativas de libre circulación que desafiaban al igual que otros grupos contemporáneos los vínculos entre arte y política, sino también en el arriesgado abordaje de problemáticas feministas que hasta el momento resultaban incómodas, por el tipo de discusiones y tensiones que ponían en juego desde los señalamientos que constituyeron su práctica.

La recepción conflictiva de su primer afiche *Escarpines – Aborto. Todo con la misma aguja* en la movilización por el Día Internacional de La Mujer trabajadora, el 8 de Marzo de ese mismo año, por parte de algunos sectores del feminismo que reaccionaban frente a la opacidad humorística de sus irreverencia, puede pensarse como un inicio sintomático y bastante representativo de una térmica afectivo política constitutiva en el devenir de las herramientas visuales de intervención poético política que hicieron rodar en el agitado andar de las multitudes feministas. En ese sentido, me gustaría detenerme especialmente en dos acciones que supieron enunciar críticamente desde la *incomodidad aguafiestas* (Ahmed, 2016) discusiones urgentes en torno a la violencia sexual en espacios feministas y a las complejas economías afectivas de visibilización, contención, y responsabilidad colectiva en torno al daño.

En el marco de la Marcha del Orgullo LGBT realizada en Buenos Aires en el año 2004, Mujeres Públicas, en colaboración con el grupo Desalambrando, dedicado al trabajo específico sobre violencia doméstica en mujeres y lesbianas, distribuyeron un objeto al que llamaron "Larga el rollo. La violencia entre lesbianas existe". Durante la concentración previa a la marcha y en el transcurso de la mismas, se repartía mano a mano un pequeño objeto que constaba de un diminuto rollo de papel, que al abrirlo exhibía frases del imaginario popular que asiduamente funcionan como justificaciones afirmativas de la violencia dentro del espacio privado de las parejas, como: "Siempre vamos a donde ella quiere", "Cada vez que tengo que estudiar, ella se enferma", "Dice que soy tonta", "Cada vez que tengo un tiempo para mí, ella me reclama", "Ella me cela porque me ama" entre otras. De esta manera, en un clave íntima, efímera y subterránea,

Mujeres Públicas distribuía herramientas silenciosas y pacientes desde las cuales poder identificar y objetivar políticamente las experiencias personales sobre la violencia sexual y afectiva instalando estas preguntas urgentes y necesarias, tanto entre diferentes grupos de activismo lésbico, como en el público en general asistente de la movilización.

Del otro lado de este pequeño rollo de papel, encontrábamos el contacto institucional de la agrupación Desalambrando, y una invitación a quien quisiera compartir su propia experiencia personal bajo la frase "La violencia entre lesbianas existe". Estos pequeños artificios de circulación íntima proponían un debate colectivo sobre la construcción política de los vínculos sexuales y la reproducción de la violencia afectiva del régimen heteropatriarcal territorializada dentro de las relaciones lésbicas. Es así como esta acción potenciaba en la posibilidad de lo íntimo, tanto un tiempo para el cuidado, como la necesidad de espacios de contención que pudieran ser públicos (Cuello, Gutierrez, 2016).

En esta misma dirección, en el año 2006, Mujeres Públicas intervino nuevamente en la Marcha del Orgullo, cuyo lema era: "Somos todos y todas maravillosamente diferentes". Allí, en medio de una retórica fuertemente docilizadora, distribuyeron un nuevo objeto titulado TeTaz (2006), que no solo ponía en tensión la estructuración sistemática de la subalternidad de las identidades lésbicas en torno a la representación mayoritaria e impuesta de las subjetividades gays, sino que marcaba un distanciamiento crítico en torno a la edulcoración de semejante movilización. De esta manera, frente a un llamado que hacía de la celebración un motivo de fiesta, este objeto insistía en una modulación diferencial de una política basada en la injuria, en el daño y en la violencia histórica de la comunidad LGBT. Durante la concentración previa, y en el transcurso de la movilización, repartieron sobres de té envueltos en un formato de empaquetamiento, que por un lado replicaba la forma tradicional del envoltorio comercial, con marca y logo propio, pero que se diferenciaba por lo llamativo de sus colores y las inscripciones críticas que lo acompañaban. En su exterior tenia inscriptas una serie de indicaciones que señalaban lo siguiente: "Vierta agua caliente en la taza y deje reposar hasta que el sabor y el aroma la ayuden a digerir palabras ofensivas, miradas despectivas, gestos desaprobatorios, caras de asco y vergüenza y toda forma de violencia contras las lesbianas". Dentro, el saquito de té venia sellado con una doble consigna: "Vomitar para no digerir, digerir para no vomitar".

De esta manera, como señalábamos anteriormente, la intervención no apuntaba únicamente a la urgencia por sostener conversaciones críticas y plataformas de articulación del cuidado para acompañar la violencia dirigida hacia las identidades lesbianas, sino que también abría la posibilidad de identificarse críticamente hacia los crecientes procesos de asimilación y normalización institucionalizante de las políticas sexuales del propio movimiento que despotenciaban la radicalidad política que lo constituye históricamente (Cuello Gutiérrez, 2016). Frente a la incomodidad de la asimilación, el asco y la repulsión aparecían como modulaciones expresivas de una política negativa que pulsaba por la desidentificación urgente de aquellas dinámicas de representación que obliteraban la continuidad del estigma, la criminalización y la violencia social sobre las comunidades lgbt (Ngai, 2005) en un contexto en el que todavía resonaban los efectos decadentes de una crisis económico política tan profunda como la que había marcado el ritmo de la política contemporánea en Argentina. De esta forma, esta pequeña acción se constituía como un llamado a una repulsión visceral, a un devolver salvaje y a la directa imposibilidad de tragar acríticamente el llamado dócil y neutral de una diferencia ascética como la que enunciaba de forma aplanante aquella movilización. Contra el disimulo de la normalización de la diferencia sexual, esta acción como una política sensible, hacía uso

del fluido grotesco para desmarcarse políticamente de una térmica olvidadiza y llamar la atención de un entorno sumido en la ignorancia histórica de los movimientos locales.

De este modo el disgusto producido y productivizado por estas acciones logra señalar los contornos tanto de lo insistente como de lo intolerable, torciendo la neutralidad benevolente implicada en las formas tradicionales de abordaje de la violencia, cuya jerarquización eufemística retrasa la urgencia de invertir en la transformación colectiva de las opresiones que recaen sobre estos cuerpos de manera simultánea. El llamado de estas acciones a escupir el dolor, a soltar la vergüenza, y a vomitar la rabia, produce un descalce incontrolable a la experiencia del agrado, a la satisfacción de las formas, a la comodidad de los lenguajes tradicionales de la creatividad política que hacen incluso en muchas ocasiones de la representación del trauma, del dolor y la violencia consumos culturales que dejan intactas las redes del poder. La potencia que puede reconocerse en la visceralidad de estas imágenes recae en la capacidad de producir aparatos colectivos de inteligibilidad emocional, que por un lado permiten delinear socialmente el funcionamiento de las tecnologías reproductivas de la violencia heteropatriarcal (Ngai, 2005), pero también situar estas marcas como resultados de procesos más amplios que la mera experiencia de la esfera privada atomizada de todo vínculo social. La negatividad de dichas acciones, agencia oportunidades concretas para el diseño consensuado de límites, de horizontes político afectivos, y de nuevas ensoñaciones utópicas de relacionabilidad social en donde el daño, el dolor y la violencia puedan ser pronunciadas y contempladas en el ejercicio critico de nuestros movimientos con la misma importancia que otras tantas narrativas de la política pública. Estos pequeños objetos, en su disimulada circulación se transforman en aparatos de interpelación corporal que articulan e intensifican nuevas formas de la urgencia, transformando el disgusto en torno a la violencia afectiva y a los procesos de asimilación acrítica de la diferencia sexual, en modos de contaminación del espacio público que exige la responsabilización colectiva en torno al daño, torciendo los destinos de tolerancia al que son reducidos los cuerpos de las mujeres y las lesbianas, tanto como las economías precarizantes del cuidado que se ven implicadas en la individualización de la experiencia en torno al dolor estructural que suponen los marcos culturales de la cultural heteropatriarcal.

Resilencia

El conjunto de acciones hasta aquí abordadas nos acercan a modos diferenciales de acción política que diagramaron en medio de las resonancias sociales de la crisis económica, otras formas de producción sensible que prestaron atención a los modos en los que la articulación del daño y el estigma de la violencia sexual y afectiva emergía. Me gustaría detenerme en una acción que dialoga en esta misma línea, pero que introduce un deslizamiento suave, cuya dirección señala la capacidad de estas agencias poético políticas de producir a su vez formas de contención y modos de afirmación colectiva que transforman la aparición de la violencia en una oportunidad sensible para la demanda social de protección y reparación.

Serigrafistas Queer es una plataforma anómala de reflexión política y producción colectiva de máquinas serigrafícas que al calor de movilizaciones vinculadas a los movimientos feministas y sexodisidentes, ocupan el espacio público para poner en circulación una serie de imágenes que apuestan críticamente a desvincularse de la representación temática de los conflictos sociales, para elaborar en su lugar formas sensibles de intervenir de manera transversal en los ordenamientos sexo genéricos

normados de la acción política. De esta manera construyen en la ocupación de la calle, laboratorios de exploración subjetiva en los que distribuyen frases, poesías, denuncias, o imágenes en soportes relativos a la vestimenta de quien se acerca a participar de la acción, o también desde soportes comunicativos propios de las movilizaciones sociales, como banderas, panfletos, volantes, o prendedores personales, que trabajan como herramientas de desidentificación, interrupción y enloquecimiento de los sistemas normados de enunciación e identificación sexo genérica de los cuerpos.

Sus inicios se remontan al año 2007, cuando Mariela Scafati, bajo el nombre de Primer Encuentro de Serigrafistas Gay, convoca a un taller abierto de serigrafía en el local de la galería Belleza y Felicidad, para producir mensajes, carteles y otros dispositivos gráficos para lucir posteriormente en la Marcha del Orgullo LGTB realizada al día siguiente en Plaza de Mayo. Al año siguiente se realizó el segundo encuentro, esta vez bajo el nombre de Serigrafistas Queer, un desplazamiento producto de la participación de Scafati en el Festival de Arte Queer realizado en el Colegio Nacional de Buenos Aires. A partir de ese año, y de forma gradual, comenzaran a materializarse las características que definirán las acciones de Serigrafistas Queer: la producción de un taller abierto de serigrafía para intervenir y ocupar el espacio público usando la técnica, para la impresión de imágenes y textos, con una alta posibilidad de reproducción, y a muy bajo costo, que se convierten en su encuentro con las multitudes organizadas de los movimientos políticos, en herramientas fácilmente apropiables y socializadas permitiendo la incorporación de múltiples actores a la acción, un antecedente que los vincula de forma inmediata con una larga serie de prácticas artísticas críticas de intervención pública que tensionaron su vínculo con la política (Expósito, 2011), como por ejemplo el Taller Popular de Serigrafía, del cual Mariela Scafati formo parte originalmente.

En la experiencia de este grupo se puede observar la producción de nuevas formas de acción política que anteriormente señalábamos como constitutivas de este cambio de época, en el marco de los derroteros de la crisis neoliberal que azotó al país en el tránsito de la década de los años ‘90 y principios de los 2000. Se trata de un modo particular de construcción que prioriza el diseño de plataformas móviles donde se deja de lado la identidad orgánica de un colectivo para construir una especie de refugio en el tránsito de la acción sobre el presente. Un lugar en el que emergen de forma situada las herramientas para producir intervenciones poético políticas que desestabilizan el orden heteronormado de una sociedad en un intenso flujo de invención creativa en el que los cuerpos y sus deseos se tocan, chocan, friccionan y articulan formas de ensoñación urgentes.

El 6to encuentro de Serigrafistas Queer, convocado en el año 2012, implicó dos extensas jornadas de trabajo en el que, como comentábamos anteriormente se ponían en tensión temas relativos a los movimientos feministas y sexo disidentes. Al calor de las recientes aprobaciones de las leyes de Matrimonio Igualitario, y Ley de Identidad de Género, aquellas discusiones giraron en torno a los remanentes utópicos de dichos movimientos, a la articulación de sus próximas demandas y horizontes de lucha, como también a los desafíos que implicaba para las estructuras de la imaginación política los efectos sociales de estos avances concretos en material legal y de derechos constitucionales. Entre la primer y segunda jornada se discutieron y armaron las consignas «Sexo cuando deseo, embarazo cuando decido», «Esta panza es re gay», «Pan & torta», «Identidad en construcción» entre otros dibujos, remeras cocidas, parches y pins. Me gustaría detenerme especialmente en una de las estampas producidas en torno a esos encuentros: «Sos re linda. Ley 26.485» (Ley de Protección a la Mujer).

Propuesta por la poeta Mariela Gouric, esta estampa combinaba por un lado una expresión cargada de cariño (¡Sos re linda!) con la descripción y el número de la Ley Nacional de Protección a la Mujer, que promueve la protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en todos los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales. Esta ley, como destaca el texto que acompaña su descripción, pretende ser una herramienta de alcance público que disponga recursos para la eliminación de la discriminación entre hombres y mujeres en todos los órdenes de la vida, y en especial, que genere las condiciones para sensibilizar, prevenir, sancionar y erradicar cualquier tipo de violencia basado en patrones socioculturales que promueven y sostienen la desigualdad de genero y las relaciones de poder abusivas sobre el cuerpo de las mujeres. De esta forma, la estampa producida al calor de las movilizaciones feministas y sexodisidentes en las que participaría Serigrafistas Queer a partir de ese encuentro especial, realizado para la X Marcha del Orgullo, funcionó no solo como una herramienta de difusión concreta de un recurso legal y público desde el cual disputar la transformación de la violencia sobre el cuerpo de las mujeres, sino que se pronunció desde la complicidad afectiva que proponía el llamado cariñoso con el que irrumpía en el corazón de la multitud. Aquella hermosura que la imagen anunciaba, no se volvía una descripción adjetivante propia de la cultural abusiva patriarcal y consumista que dispone el cuerpo de las feminidades como un objeto posible de ser apropiado, torcionado y consumido sin consentimiento por el deseo centrípeto de la masculinidad heterosexual hegemónica. Ese llamado descansaba como un guiño, como una señal de solidaridad que frente a la fragilidad de los cuerpos marcados por el maltrato, no pretendía resumir el dolor desde un aparato alienante que empantana el sufrimiento ajeno desde la imposibilidad de la escucha ansiosa, o desde las torpezas con las que socialmente nuestros cuerpos se vuelven incapaces de recibir, contener y acompañar el malestar ajeno, sino que pretendía dar un marco de referencia concreto, una herramienta legal específica y acercar un insumo estratégico al que recurrir y desde el cual exigir a su vez, marcos regulatorios en la vida social que efectivicen el ejercicio inmediato de políticas de contención, educación, cuidado y reparación que interrumpan el cruel flujo pedagógico en el que se ven atrapados los cuerpos de las mujeres de manera sistemática.

De este modo, dichas imágenes se desmarcan de aquellos posicionamientos que victimizan la experiencia de dolor de las mujeres, corriéndose de loa regímenes de representación que sitúan sus cuerpos escindidos de agencia, de saberes, o herramientas políticas desde los cuales promover formas de respuestas y demandas de contención específicas. No se trata de edulcorar la experiencia del daño, sino acercarse desde la suavidad que puede implicar una caricia, o un comentario empoderador, a otros modos de abordaje de la violencia, que no hagan de la experiencia del dolor y el sufrimiento un aparato de captura que obstaculice mediante su espectacularización la posibilidad de otras formas de subjetivación critica. De esta manera, la transformación del dolor de las mujeres en objetos fetiches productivizados en agendas narcisista de la cultural terapéutica del neoliberalismo, puede funcionar incluso para deslegitimar los intentos feministas por entender la complejidad de la vida social en la que se nutren y reproducen estos actos discriminatorios y estas marcas violentas sobre sus cuerpos (Ahmed, [2004] 2015). La instrumentalización de la herida nos priva de formas de aprehensión genealógicas que puedan complejizar los modos en que entendemos el acontecimiento del dolor, la emergencia de sus condiciones histórico políticas y la aparición concreta de marcas en los cuerpos que toca.

Articular otros lenguajes sensibles en torno al dolor en el espacio público alimenta la producción de experiencias que nos involucren con nuevos modos de imaginar demandas

de reparación, contención y cuidado, a la vez que rasguña nuevamente la distribución acrítica de las fronteras que organizan de manera desigual la pertinencia de las emociones como sustratos pre políticos de orden privado, sustrayendo su protagonismo en la organización política de la vida pública. La potencia revulsiva de la resilencia, incluso, como un proceso colaborativo de reconstrucción del cuerpo social e individual, propone así, a través de estos artefactos sensibles, procesos de escritura multitudinarios en curso que desordenan las pasiones legitimas de lo político.

La promesa de la incomodidad

Como señalábamos en un principio, la transformación reciente de los modos de acción política en nuestra región, implicó de forma constitutiva el desarrollo de nuevos horizontes de producción sensible, tanto como nuevos lenguajes expresivos que tomaron forma en el calor de los acelerados procesos de intensificación del hacer de los nuevos movimientos sociales originados en torno a las condiciones de posibilidad de la crisis neoliberal ocurrida en el curso de la década de los años 90 y principios de los 2000.

El lugar que ocuparon las imágenes en el ritmo ansioso del derrumbe neoliberal y en los procesos entusiastas de la organización social que disputaron los violentos efectos del desempleo y la precariedad en aumento, fue de suma importancia para la producción de otras condiciones materiales de organización política que extendieron los horizontes de posibilidad para la imaginación de nuevas formas de vida y resistencia.

En este sentido, Brian Holmes (2009) señala que dicha transformación necesariamente implicó un desplazamiento de las expectativas en torno a la potencia productiva de las imágenes. Luego de reconocer la promesa de ruptura que tuvieron las transformaciones formales y la introducción de elementos inesperados en la esfera del arte moderno, poniendo en valor el coraje de algunas experiencias que torcieron la tradición pictórica produciendo nuevos marcos de sensibilidad social, el autor señala en la actualidad de dichos ciclos de conflicto y sus respectivos modos de hacer, un nuevo horizonte de posibilidad para los lenguajes expresivos. Estos mismos implican un desplazamiento más allá de las fronteras de la renovación su forma, para ingresar en la potencia crítica y emancipadora que se condensa en el diseño de experiencias sensibles que logran movilizar la creación colectiva de nuevos dispositivos técnicos capaces de modificar las condiciones de vida, los comportamientos sociales, y podríamos agregar, los sistemas de reconocimiento sociosexual de los cuerpos, tanto como la relación entre el tiempo y el espacio de dichos sujetos antagonistas.

Es así como Holmes identifica el modo en que la expresión libera afecto, y el afecto se vuelve aquella energía que mueve, es decir, la capacidad de modificar las cualidades del contacto entre los cuerpos, entre las personas envueltas en dichas prácticas de resistencia. Las técnicas expresivas del arte, pueden multiplicar estos cambios a través de la estimulación de los sentidos, y en esa tarea se implican estos artefactos sensibles producidos por Fugitivas del Desierto, Mujeres Públicas y Serigrafistas Queer, identificados aquí bajo la denominación de activismo artístico. Se puede pensar que esta lógica expresiva de la acción colectiva que se expresa a través de la producción de acontecimientos, es decir como rupturas temporales de lo dado que incitan procesos de singularización subjetiva, pueden considerarse como un *afectivismo* es decir, como máquinas complejas de producción sensible que operativizan el trabajo critico en torno a

los modos de expresión colectiva, desde la producción de afectos o desde la capacidad de afectarse de los cuerpos que entran en contacto a través de ellas.

El tipo de acciones que llevan adelante los movimientos de resistencia que articulan estos nuevos modos de hacer, no solo ponen en jaque los obstáculos reales y materiales de las políticas represivas de los modos de organización del capitalismo actual, sino también enfrentan una modalidad afectiva que se ve asegurada por la gobernancia cibernética que posibilita y vuelve reales estas modulaciones de la opresión. De este modo, el autor reconoce como central la potencia de las criticas extradisciplinarias (Holmes, 2008), terrenos extraños de complejas elaboraciones sensibles capaces de modular formas de acción transversales, desbordadas de la tradicionalidad de los lenguajes normados de la política y el arte, que en el diseño de experiencias colectivas y en la circulación de artefactos sensibles, renuevan la capacidad de imaginar nuevos modos de afectación, es decir, nuevos mundos.

Como vemos, el reconocimiento de las emociones en las nuevas formas de acción política se vuelve central en el recorrido atravesado por este texto, que trabaja a partir de prácticas que posibilitan nuevos territorios de sensibilidad, nuevas geografías de los afectos que intercalan dimensiones y escalas desde las cuales intervenir ya sea en las consecuencias de la crisis, el sistema de control biopolítico de los cuerpos, tanto como en los encorsetamientos, contradicciones y nudos materiales de los activismos que se organizan históricamente en torno a dichas diferencias encarnadas.

Sin embargo, quisiera detenerme en el aporte específico que introduce el trabajo con afectos que hemos denominado incómodos, como el hartazgo, el disgusto y la resilencia en casos de violencia, en la caracterización de este panorama. ¿En qué otras narrativas de la agencia política nos ubican dichas texturas que emergen como formas de aglutinamiento en torno a la aparición sistemática del daño y el dolor? ¿Qué desafíos incorporan dichas emociones en la capacidad de analizar los efectos aún en curso producidos por la crisis política económica, y sus políticas de reconocimiento sexogenérico? ¿De qué manera desafían los imaginarios disponibles de lo político?

La historia de los feminismos y los movimientos sexodisidentes se encuentran repletas de experiencias que han utilizado el desacuerdo, la alteridad, la paradoja y la diferenciación como modos estratégicos de enunciación (Castillo, 2014; 2015), capaces de hacer de estas plataformas erótico políticas escenarios de creatividad radical desde los cuales interrumpir la extensión autoritaria de la universalidad de los sujetos políticos de las historias de resistencia. Dichas economías afectivas (Ahmed), se desmarcan de la naturalización violenta de la exclusión en los regímenes de representación y participación de la diferencia en el ejercicio imaginativo de la política colectiva, ofreciendo en su lugar, una energía de disconformidad aglutinante que trabaja en la intensificación de esa diferencia sexual, corporal, subjetiva que la define. Se trata de horizontes de politicidad cuyas promesas radican en el extrañamiento permanente de su propio nombre, como estrategias situadas de desidentificación antinormativa, pero a su vez, como compromisos éticos con lógicas de reinvención y accesibilidad que desanudan los efectos cristalizantes de los procesos de institucionalización acríticos de las identidades sociosexuales.

La incomodidad, en este sentido, se materializa como una potencia sensible que empuja a los cuerpos a experimentar una ética táctil del desafasaje, mediante la multiplicación de artefactos culturales que trabajan en la multiplicación del desencaje, de la fricción afectivo espacial de la pertenencia, posicionando nuestra subjetividad en un espacio fronterizo cuyas potencias heterotópicas nos sostienen en el vértice ambiguo

y tembloroso de la participación, la presencia y la incorporación (anti) normativa. De este modo, la producción voluntaria de afectos negativos desestructura el encantamiento aplanante de la incorporación, ofreciendo imágenes cuyos efectos tectónicos abren lugar a grietas, fugas y formas creativas de viralización critica de enunciados que reclaman una perpetua diferenciación, un estado de alteración erótico de los horizontes comunes y una política consciente de los cercos expulsivos que produce la sustancialización hiperidentitaria de los sujetos políticos de dichos movimientos.

La producción voluntaria de incomodidad, como una poética virulenta de dialogo con lo social, es una operación de desplazamiento, un modo concreto de intervenir desde la producción estratégica de distancia (Castillo, 2014; 2015), una invitación creativa que opera desde la negatividad afectiva en la gestión de incertidumbres, corrimientos de sentido, buscando formas de desestabiización de los aparatos semiótico-técnicos de la incorporación, de la asimilación y la institucionalización liberal, como mencionábamos anteriormente.

Es así como estas experiencias que trabajan desde la potencia de lo desagradable, desde el rezagamiento, la retracción, desde el balbuceo y la timidez a la que nos reduce el dolor, la violencia, y el daño de las configuraciones socio culturales actuales, nos recuerdan la necesidad de comprometernos con la renovación de los repertorios de lo político, para dar paso a formas de imaginación critica que puedan constituir y poner en valor experiencias históricamente minimizadas. Estos afectos negativos que producen disposiciones corporales temblorosas, experiencias sensibles que nos retrasan, regímenes corporales que nos sacuden, desafían las estructuras conocidas de la política, señalando en la mirada obtusa de su comodidad critica, aquellos horizontes que se reconocen tarde, que se suprimen y que olvidan la multiplicidad de modos en los que ocurre la exclusión, la cancelación, el rechazo, y otras formas complejas de opresión sexogenérica.

En el conjunto de prácticas artísticas vinculadas a las políticas feministas y sexodisidentes aquí trabajadas, me interesa señalar una serie de aportes críticos que pueden orientarse en más de una dirección: Por un lado, como reconocíamos previamente, promueven la capacidad crítica de volver a politizar un plano regulable de aquella conocida ficción política de lo íntimo, en este caso, el campo de las afectividades y las modulaciones sensibles de los deseos, en el que operan con astucia las formas actualizadas del poder técnico sexual de la extracción capitalista; A su vez, expanden los horizontes de la imaginación política de los movimientos de resistencia, no solo desplegando en el espacio público herramientas socializables, multiplicables, de intervención poético política legitimando nuevas formas de expresión, sino que transforman los registros disponibles de los imaginarios del cuerpo de las mujeres y las lesbianas, en relación a la producción de violencia social y económica como remanente de la crisis, o como producto de nuevos fenómenos de institucionalización de la política colectiva; Se enuncian, al ocupar de manera deliberativa el espacio de la calle, como posibles estrategias que desmontan la productividad de las instituidas *tecnologías de género* (De Lauretis, 1989), es decir de aquellas máquinas y procedimientos de reconocimiento, cognición y producción de las identificaciones masculino/femenino como tecnologías sociales coercitivas que reglamentan discursos, epistemologías y maquinas deseantes heteropatriarcales en la vida cotidiana, que asocian cada sexo con cierto contenido cultural estableciendo valores y jerarquías que reproducen desigualdades sociales y económicas; A través de la producción de experiencias opacas, retractiles, introspectivas, que operativizan la tensión de significar dimensiones complejas de lo privado, obturan el curso de la accesibilidad transparente de las economías visuales del neoliberalismo, agenciando prácticas políticas

que suspenden la alimentación de retoricas vacías de orgullo y visibilidad identitaria para proponer en su lugar pequeños espasmos que convocan a los cuerpos a la suspensión de la diplomacia discursiva, arengando otras modalidades de la empatía y la reparación comunitaria, lastimando el tiempo de lo normal y por efecto, la naturalización silenciosa del estado actual de las cosas.

A su vez, es importante recuperar que otro de los modos en que estas experiencias logran obturar dichos efectos de normalización expresiva, se puede observar en la manera en la que invocan el cuerpo de las mujeres y lesbianas por fuera de las economías de representación tradicionales en las que, como bien conocemos, prima un modo de reducción de sus corporalidades, experiencias e historias personales como objetos de una maquinaria de fetichización victimista, que opera bajo una serie de tecnologías culturales que afirman imaginarios desiguales en torno a su diferencia. Por el contrario, ofrecen otra modulación posible capaz de tensionar el lugar conocido del dolor, por un lado en los lenguajes visuales históricamente motorizados por los movimientos feministas (María Laura Rosa, 2009), como también en la visualidades precarias de la otredad sexual, colaborando de esta manera en la gestión colectiva de políticas sensibles que resisten al fetichismo paralizante de la herida, sin repetir los patrones de la individualización liberalizante del testimonio, ni los horizontes mezquinos de las culturales terapéuticas neoliberales. En su lugar, estas formas de representación en el espacio público, ponen en circulación imágenes donde los cuerpos de las mujeres y de las lesbianas, específicamente, exponen un protagonismo social diferencial que inscribe la incomodidad del dolor y la violencia como un motor de radicalidad política otra.

Como vemos, incorporar la térmica afectiva de la negatividad a los repertorios de la política implica vincularse e interactuar con la capacidad de organizar sensiblemente nuevos modos de acción en donde las experiencias dolorosas de nuestros cuerpos y nuestros deseos nos empujen a la creación de otras utopías capaces de transformar el paisaje de la violencia en curso, dejando de lado la obsesiva reducción opresora de la diferencia, que incurre en el más burdo de los reformismos, y supone negar por completo la función creativa que las diferencias desempeñan en nuestra vida: es decir, como reservas de polaridades necesarias para que salte la chista de la creatividad y nos invite a otras formas de contención y construcción de lo común (Lorde, [1984] 2003).

Referencias

AHMED, S. [2004] (2015). La política cultural de las emociones. Universidad Nacional Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios de Género. México, D.F.

_____ (2004). Affective Economies. En Social Text 79, Vol. 22, No. 2, Duke University Press. California, pp. 117-139.

CASTILLO, A. (2015). Imagen, cuerpo, Palinodia, Santiago de Chile.

_____ (2014). Ars Disyecta. Figuras para una corpo-política. Palinodia. Santiago de Chile.

EXPOSITO, M. (2014). El arte no es suficiente. En BOTER, M. y MEDINA, C. Estética y Emancipación: fantasma, fetiche, fantasmagoría. Siglo XXI Editores. UNAM. México.

_____ (2011). Serigrafistas Queer en Plaza de Mayo. Ramonaweb. Buenos Aires. Disponible en http://www.ramona.org.ar/node/40128 fecha de consulta: 20/10/2017

HOLMES, B. (2009). Manifiesto afectivista. En Des-Bordes 0.

_____ (2008). Investigaciones extradisciplinares. Hacia una nueva crítica de las instituciones. En: VV. AA. Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional. Traficantes de Sueños. Madrid.

LONGONI, A. (2009). Activismo artístico en la última década en Argentina: algunas acciones en torno a la segunda desaparición de Jorge Julio López. En: Errata # 0. Bogotá, Colombia.

_____ (2007). Encrucijadas del arte activista en Argentina. En: Ramona, nº 74. Buenos Aires.

_____ (2005). ¿Tucumán sigue ardiendo? En Brumaria, nº 5. Madrid.

LORDE, A. [1984] (2003). La hermana, la extranjera. horas y HORAS la editorial. Madrid.

NGAI, S. (2005). Ugly Feelings. Hardvard University Press. Cambridge, Massachusetts.

PRECIADO, P. B. (2004). Multitudes queer. Notas para una política de los 'anormales. En Brumaria, nº 3. Madrid.

SVAMPA, M. (2010). Movimientos sociales, matrices socio-políticos y nuevos escenarios en America Latina. Universitat Kassel. Kassel.

_____ (2008). Cambio de época: movimientos sociales y poder politico. Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores. Clacso. Argentina.

ROSA, M. L. (2009). Nos fundó el malestar y nos sostuvo el placer. Mujeres Publicas, ¿Cuestiones privadas?. En Actas de las Jornadas (Des) tramando prácticas culturales urbanas desde el género y la sexualidad. Un dialogo entre artistas, investigadores/as y activistas. Buenos Aires: Instituto Interdicisplinario de Estuidos de Género (IIEGE), Facultad de Filosofia y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires.

8M: articulación y resistencia frente a la precarización neoliberal. Una lectura de la experiencia asamblearia feminista en Argentina desde las coordenadas teóricas de J. Butler

Por Malena Nijensohn y Florencia Minici[1*]

Introducción

El 8 de marzo de 2017 se llevó a cabo en todo el mundo el primer Paro Internacional de Mujeres, cuyo epicentro se dio en Argentina y América Latina y el Caribe, pero que también contó con la participación del movimiento feminista de muchos países del resto del mundo. El primer paro se llevó a cabo en diversos niveles nacionales, regionales, comunales, comarcales, continentales e intercontinentales, y en Argentina como corolario, a la vez, de una sucesión de paros contra el gobierno de Mauricio Macri. El 6 de marzo un paro docente había convocado a una multitud por las negociaciones paritarias del sector y en defensa de la escuela pública. El 7 de marzo la Confederación General de Trabajo convocó a una movilización de algunas de las ramas del sector industrial, de servicios y estatales, en defensa de las paritarias libres y los convenios colectivos de trabajo y en contra del aumento estrepitoso de las tarifas. En dicho contexto, la movilización del 8 de marzo se insertó en un momento de gran conflictividad social, en ciernes, a la que el gobierno de la alianza Cambiemos no estaba dispuesto a dar una respuesta favorable.

El paro del 8M en Argentina comenzó a gestarse inmediatamente después del primer Paro Nacional de Mujeres del 19 de octubre de 2016, cuando cientos de miles de personas salieron a las calles en repudio a la escalada de femicidios, denunciando la responsabilidad estatal, la falta de políticas públicas de prevención y cuidado, al mismo tiempo que la responsabilidad de la Justicia y de los medios de comunicación. Este paro se inscribe en un segmento de la historia del movimiento de mujeres que tiene como punto álgido el 3 de junio de 2015, cuando se llevó adelante la primera concentración por NiUnaMenos. Una segunda marcha se llevó a cabo el 3 de junio de 2016 y una tercera en 2017. La fecha quedó inscripta de manera definitiva en el calendario de los Derechos Humanos y del movimiento de mujeres, lesbianas, bisexuales, travestis y trans en Argentina y en el mundo.

Para la preparación del 19 de octubre se dieron de forma mixturada dos elementos: la espontaneidad con que el movimiento, en estado de movilización activa y en ascenso organizativo los últimos años, decidió salir a las calles y poner en discusión la medida de la huelga como herramienta de protesta. Y la capacidad de articular una gran diversidad de experiencias sindicales, sociales y políticas en una sucesión de asambleas en las cuales se definieron colectivamente métodos de decisión política y de trabajo en distintos frentes (comunicacional, sindical, de cuidados, etcéterea), y que finalmente produjeron un manifiesto común en el cual fueron plasmadas las denuncias, las demandas y los deseos articulados. El texto fue leído la noche del 19 de octubre en la Plaza de Mayo ante una multitud que asistió bajo la lluvia torrentosa.

1 Malena Nijensohn es Licenciada en Filosofía. IIEGE, FFyL, UBA – CONICET. E-Mail de contacto: noeliaperrote@gmail.com Florencia Minici es profesora de enseñanza media y superior en Ciencias Antropológicas. FFyL – UBA. E-Mail de contacto: florenciaminici@gmail.com

Ahora bien, ¿cómo se dan esos procesos performativos a través de los cuales se constituye el feminismo como movimiento? ¿Qué rol juegan tanto el proceso asambleario de discusión y decisión como el encuentro de los cuerpos en las calles? ¿Qué tipo de feminismo se está construyendo actualmente en la Argentina? En este artículo nos proponemos analizar, retomando la filosofía de Judith Butler, tanto el proceso asambleario como la movilización en el espacio público para esclarecer la lógica de construcción política del feminismo en Argentina actualmente y así poder evaluar su potencial en tiempos de democracia neoliberal. Para esto, primero nos adentraremos en el neoliberalismo como régimen político, económico y social y consideraremos los procesos de precarización de las mujeres, lesbianas, bisexuales, travestis y trans. Nuestra hipótesis es que, hoy en día, el feminismo puede pensarse desde la lógica de la articulación hegemónica, tal como ésta es entendida por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. De allí que, hacia las conclusiones, arriesguemos la idea de un feminismo capaz de producir una (contra)hegemonía y, en ese sentido, capaz de producir una resistencia a las nuevas tecnologías (neo)liberales de precarización.

Precarización neoliberal

Precariedad y precaridad

Una cuestión que consideramos fundamental para pensar la política hoy en día es la problemática de la precari(e)dad[2]. Nos proponemos tomar como puntos de partida de la reflexión política la vulnerabilidad y la agresión, tal como lo hace Judith Butler en *Precarious Life*, en la medida en que consideramos que nuestra vida depende de otros / de lo otro: otros a quienes en algunos casos conocemos, pero también otros a quienes no conocemos y quizás nunca conozcamos, una otredad que nos precede y nos condiciona.

> De algún modo, todos vivimos con esta particular vulnerabilidad, una vulnerabilidad ante el otro que es parte de la vida corporal, una vulnerabilidad ante esos súbitos accesos venidos de otra parte que no podemos prevenir. Sin embargo, esta vulnerabilidad se exacerba bajo ciertas condiciones sociales políticas, especialmente cuando la violencia es una forma de vida y los medios de autodefensa son limitados. (Butler, 2009: 55)

Butler traza así una distinción entre la vulnerabilidad como condición humana común, que precede cualquier formación del "yo" (la *precariousness*) y la vulnerabilidad que se distribuye desigualmente produciendo algunas vidas más vulnerables que otras (la *precarity*).

Toda vida es precaria en la medida en que el cuerpo está siempre expuesto y abierto a los otros, a las normas, a la creación y la formación social; es decir que el cuerpo está expuesto a fuerzas sociales y políticas que son las condiciones que hacen posible su subsistencia. Esta apertura, esta dependencia de otros y de lo otro es la condición de nuestra existencia: de alguna forma u otra nuestra vida se encuentra siempre en las manos de los otros.

2 Escribimos precari(e)dad con la e entre paréntesis para dar cuenta de dos conceptos: la precariedad como condición de toda vida y la precaridad como su distribución diferencial. Analizaremos estos dos conceptos en esta sección.

Sin embargo, no todas las vidas son precarias en el mismo sentido, pues la precaridad está distribuida diferencialmente, produciendo así vidas más vulnerables que otras. La precaridad es aquella condición inducida políticamente, en la cual algunas poblaciones no acceden a redes económicas y sociales de contención y, por lo tanto, quedan más expuestas a los daños, a la violencia y, en última instancia, a la muerte.

¿Cuáles son entonces las condiciones bajo las cuales se torna posible aprehender una vida o un conjunto de vidas como precarias y cuáles son las condiciones que hacen que eso sea menos posible o incluso imposible? ¿Cómo operan las normas de reconocimiento que producen ciertos sujetos como personas "reconocibles" y hacen que otras sean decididamente más difíciles de reconocer? O, en otras palabras: ¿cómo distribuyen las normas existentes el reconocimiento diferencialmente?

Una cuestión sobre la que querríamos detenernos es que, tal como lo formula Isabell Lorey, "*en el neoliberalismo, la precarización se ve, por así decirlo, democratizada*" (Lorey, 2016: 26), en la medida en que hay una normalización de la precarización que permite gobernar mediante la inseguridad. En este sentido, la precariedad es un dispositivo, un régimen, una forma de gobierno de sí y de los otros que funciona en la tensión entre seguridad e inseguridad como dispositivo de control y regulación social. La forma de gobierno neoliberal procede mediante la inseguridad social, es decir, mediante la regulación del mínimo de protección social correspondiente a la incertidumbre propia de la creencia de que la precariedad es la pérdida de toda seguridad.

Para comprender esto, señalaremos a continuación las tres dimensiones que Isabell Lorey distingue. Por condición precaria Lorey entiende lo que Butler llama la *precariousness*, es decir, la precariedad, la dimensión socio-ontológica de los cuerpos por su condición de mortales pero, y sobre todo, porque son sociales. Luego, lo que Lorey llama la precariedad podría pensarse como lo que Butler nombra como la *precarity* (precaridad, en castellano): el reparto de la condición precaria que produce relaciones de desigualdad y jerarquización. Finalmente, y este es el aporte novedoso de la alemana, habría una tercera dimensión propia de las relaciones capitalistas neoliberales, que es la precarización como gubernamentalidad y que remite a la incertidumbre como modo de vida, es decir, en los cuerpos y en los modos de subjetivación.

Con la demolición y la reorganización del Estado de bienestar surge una forma de gobierno que se basa en un máximo de inseguridad. De allí resulta que la gubernamentalidad neoliberal produce, por un lado, agendas securitarias de inmunización[3] social y, por el otro, una serie de dispositivos de inseguridad en los cuales el terror a quedar por fuera de la seguridad social refunda los pactos sociales de los Estados contemporáneos. Si, como señala Achile Mbembe, la humanidad asiste a un nuevo devenir esclavo (Mbembe, 2016: 8-19), la noción misma de soberanía se define actualmente por la capacidad de los individuos de mantenerse "a salvo" o, estrictamente hablando, de creerse a salvo. La precarización aparece como un instrumento de gobierno: el arte de gobernar hoy en día consiste en aumentar la precarización lo máximo posible evitando que esto conduzca a la rebelión.

El capitalismo actual, en los términos en que lo concibe Saskia Sassen (2015), asiste a un pasaje de un sistema de inclusión a uno plenamente excluyente, en el cual muchas zonas de la población mundial ya nunca serán incluidas en los mercados laborales

3 Lorey retoma el concepto de inmunidad de la teoría de Roberto Espósito a propósito de las relaciones entre derecho y comunidad. El paradigma inmunitario es "*el único modo de ser de un sistema que coincide con la exclusión inclusiva –o con la inclusión exclusiva- de su ambiente*" (Espósito, 2005: 71).

y resultan innecesarias para la reproducción del sistema. Con el ascenso del modelo neoliberal ocurrido en los años 80 se produce la declinación definitiva del modelo de un capitalismo que podía vincularse con el Estado de bienestar. La última crisis financiera internacional, por otro lado, dejó en evidencia que el modelo post-keynesiano de una seguridad social basada en la inclusión de importantes sectores de las clases trabajadoras en los mercados laborales, es decir el modelo que había sustituido al keynesianismo por nuevos modelos de financiarización de la economía, también había tocado sus límites. La abstracción financiera de la economía trajo consigo una lógica de indiferencia con respecto al sufrimiento humano y nuevas formas de subjetivación ultraviolentas y que pueden ser pensadas en los términos de lo que Rita Segato llama la pedagogía de la crueldad (Segato, 2003 y 2016).

Lorey se pregunta cómo encontrar en el presente nuevas prácticas de organización que sean capaces de penetrar en las nuevas formas de individualización producidas a través del empleo, si consideramos que asistimos a un ascenso de relaciones laborales cada vez más temporales y precarias (lo cual degrada las posibilidades de organización colectiva en fábricas o en términos de categorías laborales). ¿Cómo desarrollar una nueva forma de resistencia que no rechace la vulnerabilidad? Si las subjetividades precarizadas no pueden ser unificadas ni representadas en términos corporativistas, si la miríada de precarixs se halla dispersa y está por lo tanto aislada e individualizada, ¿qué nuevas formas de acción política son posibles? (Volveremos sobre esta pregunta en la próxima sección).

Gobierno de la precarización

En Argentina, la precariedad de mujeres, lesbianas, bisexuales, travestis y trans se ve agudizada por las condiciones económicas propias del modelo neoliberal. El concepto de precarización gubernamental que despliega Lorey resulta apropiado para referirse a las formas en las que el Estado produce inseguridad económica, laboral, mediante la violencia institucional y otras formas (in)securitarias.

Según el último informe publicado por la Corte Suprema de Justicia de la Nación[4], durante el 2016, 254 mujeres murieron como víctimas de femicidios. Las subjetividades más vulnerables son aquellas jóvenes de entre 21 y 40 años. Según la ONG La Casa del Encuentro[5] la cifra llega a los 260 femicidios. En todo caso, una de las cuestiones que se ha afianzado en los últimos años es la vulnerabilización de las subjetividades feminizadas jóvenes, las cuales son al mismo tiempo las principales afectadas por el desempleo y por las violencias de otros tipos en los territorios. La precarización gubernamental se advierte no solamente en el hecho de que, sin ir más lejos, hasta el año 2015 y la primera movilización por NiUnaMenos, el Estado argentino no ofrecía ningún tipo de cifra o estadística alrededor de la temática, sino en que estas formas extremas que evidencian la condición precaria de las subjetividades feminizadas (el asesinato de mujeres, lesbianas, travestis y trans en su calidad de mujeres, lesbianas, travestis y trans) en el contexto del Estado neoliberal se sobredeterminan con otros procesos de vulneración de la vida, como por ejemplo la feminización de la pobreza, la exclusión de las instituciones estatales (sean estas educativas, de salud o de seguridad social), la dificultad para acceder a empleos, formales o informales, la violencia social ejercida contra esos cuerpos (sea en manos de

4 Se puede consultar el siguiente enlace: http://www.csjn.gov.ar/om/docs/femicidios_2016.pdf Fecha de consulta: 13/10/2017.

5 Se puede consultar el siguiente enlace: https://www.lacasadelencuentro.org/femicidios.html Fecha de consulta: 13/10/2017.

familiares directos, de desconocidos o de instituciones estatales como la policía), entre otros. Las violencias ligadas al narcotráfico, según un informe presentado por la UCA en 2017[6], la violencia asociada a la propagación del consumo de drogas en diversos territorios decanta en una altísima autopercepción en tanto sujetos vulnerables por parte de los y las jóvenes del conurbano bonaerense. El 54% de ellxs se percibe en peligro ante las violencias en los territorios.

La reedición en 2017 del libro *La gesta del nombre propio* bajo el título de *La revolución de las mariposas*, un relevamiento acerca de cómo viven travestis y trans en Argentina realizado en 2005 por la activista Lohana Berkins juntos con otras, relata las diversas vulnerabilidades del colectivo, así como las trayectorias de sus estrategias de conquista de derechos. Se trató del primer censo travesti realizado en el país, cuando en los censos oficiales nunca habían sido consideradas las identidades no cis-género. Cuando el censo fue realizado, tan sólo el 9% de las travestis consultadas tenía un empleo formal. Para el 70% la prostitución era la forma predominante de obtención de ingresos. La Ley de Cupo Laboral Trans sancionada en el 2015 actualmente no se cumple, lo cual hace que las personas travestis y trans se encuentren arrojadas por fuera de los mercados formales de trabajo. Las trayectorias vitales de las travestis y trans no logran en Argentina pasar la expectativa de los 40 años: la amplia superposición de distintas dimensiones de precarización deslumbra por su carácter ejemplar. Se trata, junto con las juventudes, de las vidas más vulneradas. Las trayectorias que tantas veces concluyen en travesticidios están imbricadas con una diversidad de violencias e inseguridades, de descartes en las zonas excluidas de los mercados y de todo derecho básico.

Otra de las técnicas de la precarización como gubernamentalidad es la criminalización de la protesta con su concomitante represión en manos de los aparatos policiales del Estado. La movilización del 8 de marzo de este año tuvo un saldo represivo de más de 25 compañeras, entre la detención de la madrugada del 7 de marzo y la *razzia* posterior a la movilización del 8. El 6 de marzo por la noche, seis activistas salieron a hacer una convocatoria de cara a la movilización del 8M y fueron perseguidas por un grupo de varones civiles, luego detenidas por la policía que desplegó un operativo que incluía tres patrulleros, una moto policial y un total de 10 uniformados. Las "armas del delito": dos aerosoles. Recordemos que cuando las mujeres denuncian violencia machista y están siendo hostigadas por su agresor pueden llegar a esperar horas hasta recibir un patrullero que las auxilie.

El 8 de marzo, al finalizar la multitudinaria marcha contra la violencia de género, 20 personas (16 mujeres, entre las cuales se encontraba una menor, y 4 varones) fueron detenidos por policías uniformados pero sin identificación y por varones de civil, en las inmediaciones de la Plaza de Mayo (donde había finalizado la movilización) que ya se encontraba vacía. Por ejemplo, un grupo de mujeres fue detenido cuando salían de una pizzería para irse a sus casas, otras cuando intentaban sacar fotos con sus celulares para registrar la cacería. Las hostigaron, las amenazaron y las violentaron físicamente. No les dijeron adónde las estaban llevando y ninguna de las personas detenidas sabía por qué estaba en esa situación. Hubo 4 heridas que fueron llevadas al hospital. A las otras personas las llevaron a diferentes comisarías. Allí, las revisaron, a algunas las obligaron a desnudarse y las tocaron y les hicieron firmar documentos que no les permitieron leer.

6 Se puede consultar el siguiente enlace: http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo68/files/2017-Observatorio-Informe-3-Narcotrafico-Addiciones-Venta-Drogas-y-Consumos-Problematicos.pdf Fecha de consulta: 13/10/2017.

El 1 de agosto, Santiago Maldonado (un joven de 27 años oriundo de Buenos Aires pero que se encontraba en El Bolsón) había ido a apoyar a la comunidad mapuche Lof en Resistencia de Cushamen, en Esquel, donde hubo también una feroz represión. Más de cien efectivos entraron armados a la comunidad y agredieron y dispararon contra los habitantes del pueblo. Se oyó la voz de un gendarme diciendo "tenemos uno", acercaron una camioneta de Gendarmería y entre varios taparon lo que estaba aconteciendo. Los detenidos ya fueron excarcelados, pero Santiago Maldonado sigue sin aparecer. Al día de la fecha, el Estado no sólo no se ha hecho responsable de esta desaparición forzada en democracia, sino que ha difamado diversas historias (que lo han visto por aquí, que lo han visto por allá, que quizás está en Chile) para desligarse de la responsabilidad. A esto se le suma una represión con periodistas detenidos luego de la marcha del 1 de octubre reclamando la aparición con vida de Santiago Maldonado. Algo similar a la que aconteció el 8M.

No se trata, en ninguno de estos casos (represión y criminalización de la protesta, así como femicidios, violencia contra los cuerpos de las mujeres, lesbianas, travestis y trans, feminización de la pobreza, etc.) de una *ausencia* del Estado, sino más bien de una forma de gobernar a través de la precarización. Si, como había anunciado Foucault, en el régimen biopolítico no se trata de "*hacer* morir o *dejar* vivir" sino de "hacer *vivir* o de *rechazar* hacia la muerte" (Foucault, 2005: 167), nos encontramos hoy en día con tecnologías de poder que, a través de la producción de la precarización vuelven a, de alguna forma, hacer morir. Es lo que Achile Mbembe llama necropolítica, a saber: la política que se define como un trabajo de muerte, como una administración de cuáles son los cuerpos a los que se deja vivir y a cuáles se hace morir. (Mbembe, 2011) Por supuesto que, además, este trabajo de muerte redefine la noción de soberanía del Estado en el territorio, ya que no es solamente el Estado quien administra la supervivencia y la muerte, sino también otros poderes no estatales. El derecho diferenciado para unos grupos poblacionales y no para otros, o lo que Rita Segato llama "el dueñismo" (2016) sobre las vidas que pueden ser arrebatadas, son tecnologías del poder propias de los Estados contemporáneos. En aquellos países post coloniales como Argentina, las formas jurídicas y del poder en general con que se conquistaron territorios y se delimitaron en ellos cuerpos salvables y cuerpos eliminables definieron un sentido arraigado del uso de los cuerpos en tanto parte de territorios a ocupar y conquistar.

Prácticas de resistencia desde la vulnerabilidad

Articulación hegemónica

Si seguimos la lectura que ofrecen Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*, el pensamiento de izquierda se encuentra, hacia fines del siglo XX, en una encrucijada. Esto se debe, según estos autores, a dos tipos de fenómenos: por un lado, transformaciones históricas que ponen en cuestión los fundamentos teóricos y políticos de la izquierda: desilusiones y fracasos como los casos de Budapest, Praga, el golpe de Estado polaco o Kabul hacen estallar el terreno en el que las supuestas evidencias históricas se habían constituido; por el otro, el surgimiento de los "nuevos movimientos sociales" (feminismo, movimientos contestatarios de las minorías étnicas, nacionales y sexuales, luchas ecológicas y antiinstitucionales, luchas de las poblaciones marginales, movimiento antinuclear y formas atípicas que acompañaron las luchas sociales en los países de la periferia capitalista), que extiende la conflictividad social a diversos terrenos en lugar de anclarla en la lucha de clases.

> Lo que está actualmente en crisis es toda una concepción del socialismo fundada en la centralidad ontológica de la clase obrera, en la afirmación de la Revolución como momento fundacional en el tránsito de un tipo de sociedad a otra, y en la ilusión de la posibilidad de una voluntad colectiva perfectamente una y homogénea que tornaría inútil el momento de la política (Laclau y Mouffe, 2010: 26)

Estos tres presupuestos del marxismo clásico (la posición ontológicamente privilegiada de una "clase universal" ya constituida como tal que será la encargada de llevar a cabo la revolución que traerá una sociedad de la que habrán desaparecido los antagonismos) son los que los autores de *Hegemonía y estrategia socialista* deconstruyen para dar lugar a una reflexión sobre el carácter plural y abierto de las luchas contemporáneas y la conflictividad como una dimensión inerradicable de la política. Consideramos menester comprender las condiciones políticas de la democracia luego de la "caída del muro" y el fin del mundo bipolar, para poder desarrollar las estrategias de resistencias más adecuadas y, si acaso esto es posible, exitosas.

Nos proponemos ahora explicitar la lógica populista de la articulación hegemónica en la construcción de las identidades colectivas para dar lugar luego, en la segunda parte de esta sección, al análisis de los procesos asamblearios y de la ocupación del espacio público a partir de las coordenadas teóricas que desarrolla Judith Butler en *Notes toward a performative theory of assembly*, de forma tal que podamos analizar luego cómo ocurrió esto en el movimiento feminista en Argentina en los últimos dos años.

Si –como explicamos al inicio del artículo– la unidad de un grupo (en nuestro caso, el movimiento feminista) no se constituye en razón de un fundamento identitario, en la medida en que la identidad es el *efecto* de ciertas relaciones de poder, entonces, como sostiene Laclau en *La razón populista*, para pensar la lógica de la formación de las identidades colectivas es menester dividir la unidad del grupo en unidades menores (que serán las demandas), pues la unidad del grupo no es sino el resultado de una articulación de demandas. Dichas demandas aisladas, satisfechas o no, son lo que el filósofo argentino llama "demandas democráticas"[7]: se trata de una pluralidad heterogénea que, unificada a través de su articulación equivalencial, se transformará en "demandas populares" y podrá constituir una subjetividad social más amplia, una identidad popular que será cualitativamente algo más que la suma de los lazos equivalenciales.

Ahora bien, ¿cómo se estructura esta construcción de lo social? Consideremos ante todo que hay dos lógicas que, aunque incompatibles, son las condiciones necesarias para la construcción de lo social. En primer lugar, la lógica de la diferencia, a saber: la afirmación de la particularidad cuyo lazo con otras particularidades es de naturaleza diferencial. Estas diferencias que no están articuladas discursivamente son los "elementos". En segundo lugar, la lógica de la equivalencia: una claudicación parcial de la particularidad, destacando lo que todas las particularidades tienen equivalentemente en común. Aquí aparecen los "momentos", es decir, las posiciones diferenciales que se articulan en el interior de una formación discursiva.

Dado que ninguna lógica puede imponerse a expensas de la otra, ni la fijación absoluta ni la no fijación absoluta son posibles, es decir que ni las identidades se

7 Laclau llama a estas demandas particulares "democráticas", no para hacer referencia al régimen democrático o a su nivel de legitimidad, sino retomando el hecho que son demandas formuladas *al* sistema *por* alguien que ha sido excluido del mismo, lo cual da cuenta de que, de alguna forma, siempre contienen implícitamente una dimensión igualitaria.

constituyen plenamente ni las relaciones logran subsumir las identidades: la transición de "elementos" a "momentos nunca se realiza completamente. De esta forma, la totalidad (lo social) será indefectiblemente una totalidad fallida, en la medida en que la plenitud es inalcanzable. Lo social se muestra como el *locus* de la tensión irresoluble entre las dos lógicas. El carácter incompleto de toda totalidad es lo que da lugar a la práctica de articulación.

> La práctica de articulación consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud de la discursividad. (Laclau y Mouffe, 2010: 154)

Es porque lo social está penetrado por la negatividad que no puede ser una presencia plena. Esta negatividad consiste en un antagonismo constitutivo según el cual las identidades nunca son plenas, pues la presencia del Otro impide esa plenitud. Como dijimos anteriormente, ni las condiciones de una equivalencia total ni las de una objetividad diferencial pueden lograrse plenamente.

Esto abre al campo de las prácticas articulatorias, *i.e.* al campo de la emergencia de la hegemonía. Como explica Laclau en *La razón populista*, el establecimiento de una equivalencia entre demandas democráticas (particulares) requiere un denominador común que encarne la totalidad de la serie. Este denominador común proviene de la misma serie y, por lo tanto, sólo puede ser una de esas demandas particulares que adquiere centralidad. Así, en la construcción de una identidad popular a partir de la pluralidad de demandas democráticas (construcción necesaria para la hegemonía), la particularidad de la demanda que va a articular la identidad popular empieza a significar algo diferente de sí misma. Esto quiere decir que, si bien continúa siendo una demanda particular, sin embargo se convierte en el significante de una universalidad más amplia que ella. La operación por la cual una particularidad asume una significación universal es la hegemonía y, puesto que la universalidad es imposible (en la medida en que la tensión entre diferencia y equivalencia es insuperable), la identidad hegemónica será del orden del significante vacío. Al transmitir la significación más universal al resto de los eslabones de la cadena, éstos también quedarán, de alguna forma, divididos entre su propia demanda y la significación popular que los inscribe en la cadena equivalencial. Una aclaración nos parece fundamental: no se trata aquí de encontrar alguna nota común subyacente a todas las demandas, sino de una operación performativa que constituye la cadena.

El ejemplo que da Laclau en *La razón populista* explica con claridad este proceso: supongamos un barrio donde hay violencia racial y donde las únicas fuerzas locales que son capaces de organizar una contraofensiva antirracista son los sindicatos. En sentido estricto, los sindicatos no tienen la función de luchar contra el racismo, pero por una relación de contigüidad entre las dos cuestiones en el mismo barrio, emprenden la campaña antirracista. Si se da el caso de que las luchas antirracistas y las luchas sindicales continúan conectadas por un período de tiempo, la gente va a comenzar a sentir que hay un vínculo entre estos dos tipos de lucha. En suma, la situación es la siguiente: a pesar del particularismo diferencial de los dos tipos de demandas (lucha antirracista, lucha sindical), se crea entre ellas una cierta homogeneidad equivalencial; en este proceso, la naturaleza de los sindicatos se modifica y "sindicato" se convierte en el nombre de una singularidad

al mismo tiempo que se convierte en el nombre de un agente social concreto articulador de una pluralidad de demandas heterogéneas que, mediante ese nombre, cristalizan en una voluntad colectiva unificada.

Si una determinada demanda democrática (aislada), quizás una más entre muchas, adquiere en determinado momento una centralidad y se convierte en el nombre de algo que la excede, entonces se convierte en una demanda popular. Esto quiere decir que hay un significante vacío que expresa y constituye una cadena equivalencial; este momento equivalencial juega un rol crucial en hacer posible la pluralidad de demandas, en la medida en que la inscripción equivalencial da solidez y estabilidad a las demandas particulares. En este sentido, la representación de la cadena equivalencial por el significante vacío no es una representación pasiva, el significante vacío es algo más que la imagen de una totalidad preexistente: es lo que constituye esa totalidad. Por supuesto que esto produce al mismo tiempo una restricción en la autonomía de dichas demandas, ya que éstas deberán operar dentro de los parámetros estratégicos establecidos para la cadena como un todo. La cadena equivalencial sólo puede vivir dentro de esta tensión entre subordinación y autonomización de las demandas particulares y, si una de estas lógicas se impusiera sobre la otra, la cadena se desintegraría.

Resistencia desde y contra la precaridad

En su último libro, *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Judith Butler analiza las asambleas públicas, sus formas y sus efectos y se pregunta: ¿qué está en juego cuando un grupo o una asamblea o un colectivo orquestado se llama a sí mismo "el pueblo"?[8] Por supuesto no se trata de una población dada, sino que "el pueblo" se constituye a través de líneas de demarcación establecidas explícita o implícitamente: no existe unión de cuerpos que pueda representar la totalidad del pueblo; por el contrario, cada postulación del pueblo dará lugar a una serie de conflictos acerca de quién es el pueblo.

Tras el problema de la demarcación se halla una operativa de poder performativa. Así, la postulación de "el pueblo" no se limita a nombrar quién es ese pueblo, sino que opera de acuerdo con una forma performativa de poder que establece el problema fundamental de la democracia al ofrecer su concepto clave, "el pueblo". Como vimos en el apartado anterior, se trata de una articulación hegemónica que no es una unidad, puesto que siempre habrá exclusiones constitutivas, difícilmente superadas. Toda formación del "pueblo" necesita una frontera discursiva. Así, el antagonismo y el conflicto son parte de dicha construcción.

Si, como explicamos en la sección anterior, toda vida es precaria en la medida en que nuestra existencia social depende de otros para subsistir, al mismo tiempo nuestra precaridad depende en gran medida de las relaciones económicas y sociales, de la presencia o ausencia de infraestructuras y de instituciones sociales y políticas. Así, la precaridad es indisociable de la dimensión política que organiza y protege nuestras necesidades. En este sentido, en las asambleas públicas, las huelgas, las vigilias, en suma, en la ocupación del espacio público, hay cuerpos que llevan a cabo una manifestación que

8 La noción de "pueblo" es central para la reflexión democrática. Si nos remontamos a Schmitt, él diferencia el "pueblo" de la "humanidad", que responde a la estela conceptual liberal, en la medida en que no establece un "nosotros" y un "ellos", división fundamental para la democracia. (Schmitt, 1939) En términos de Laclau, para concebir al "pueblo" del populismo es menester que una *plebs* (los menos privilegiados) reclamen ser el único *populus* legítimo (el cuerpo de todos los ciudadanos). (Laclau, 2010: 108)

parte de la precaridad como su condición, de una precaridad inducida que produce sus vidas al margen de la contención política, económica y social.

> Cuando los cuerpos congregan en la calle, en la plaza o en otras formas de espacio público (incluyendo los virtuales) están ejerciendo el derecho plural y performativo a aparecer, uno que reivindica e coloca el cuerpo en medio del campo político y que, en su función expresiva y significativa, emite una demanda corporal por un conjunto de condiciones económicas, sociales y políticas más vivibles, no afligidas por las formas inducidas de la precaridad. (Butler, 2015: 11)[9]

Encontrarse sin la protección política básica no significa estar fuera de la política ni privadx de toda forma de agencia. Los grupos sociales marcados de forma diferencial por la vulnerabilidad no quedan por esa razón paralizados sino que, por el contrario, cuando emergen las luchas políticas en contra de esas condiciones, se está movilizando al precaridad. Se trata, para nosotras, de pensar cómo se relacionan la vulnerabilidad y la capacidad de agencia, la vulnerabilidad como forma de activismo o como aquello que puede movilizar ciertas formas de resistencia.

Cuando los cuerpos se reúnen en la calle, en la plaza o en algún otro espacio público, están ejerciendo performativamente su derecho a aparecer (Arendt, 2009: 222-230), están haciendo una demanda corporal por vidas más vivibles. La demanda de derechos colectivos emerge de una comprensión, por lo menos incipiente, de que la situación de precaridad que esas personas viven es compartida, de que la precariedad está distribuida de forma diferencial y que la forma de resistir debe basarse en la demanda de que esas vidas deberían ser tratadas de forma igualitaria y deberían ser igualmente vivibles.

Cuando los cuerpos se juntan en el espacio público para expresar una demanda o una serie de demandas concretas, están al mismo tiempo manifestando su existencia plural, están "diciendo" de una forma u otra que no son cuerpos desechables, que están presentes. Se trata de una demanda por el reconocimiento, por el derecho justamente a aparecer, por una vida vivible. De esta forma, no importa sobre qué versa una protesta, siempre es, al mismo tiempo, una demanda por el derecho a reunirse, a constituir asambleas, pues esas representaciones plurales ponen de manifiesto que la situación de precariedad es compartida.

Aquí aparece una paradoja constitutiva de la acción plural performativa, a saber: que se actúa en nombre del apoyo o sustento, sin contar con él. Es decir que aquello de lo que dependemos no allí para nosotrxs, lo cual nos deja sin apoyo. Estar excluido de los espacios de aparición es estar excluido de la pluralidad que da existencia al espacio de aparición, lo cual significa que es estar privado del derecho a tener derechos. Si ciertas subjetividades "ininteligibles" articulan sus demandas y constituyen un grupo para volverse "inteligibles", están existiendo y persistiendo en los límites de las normas de reconocimiento establecidas. Por eso dice Butler:

9 [W*]hen bodies assemble on the street, in the square, or in other forms of public space (including virtual ones) they are exercising a plural and performative right to appear, one that asserts and instates the body in the midst of the political field, and which, in its expressive and signifying function, delivers a bodily demand for a more livable set of economic, social and political conditions no longer afflicted by induced forms of precarity*.

> a veces no es cuestión de primer tener el poder y luego ser capaz de actuar; a veces es cuestión de actuar y, en el acto, reclamar el poder que se requiere. Esto es la performatividad tal como yo la entiendo, y es también una forma de actuar desde y contra la precaridad. (Butler, 2015: 58; la traducción es nuestra)[10]

En este sentido, se trata de encontrar una nueva política (¿acaso una democracia radical y plural?) que tome como punto de partida la dependencia humana y pueda, por lo tanto, dar cuenta de la relación entre precariedad y performatividad. Cuando un grupo cuyos derechos están vulnerados o cuya existencia está invisibilizada se manifiesta en el espacio público, está transformando esa precaridad en una forma de resistencia. En la puesta en acto performativa de una radicalización y una pluralización de la democracia, no se trata de luchar *contra* la precariedad, no se trata de superar la interdependencia o la vulnerabilidad, sino de producir condiciones sociales y materiales más justas, más igualitarias, más habilitantes y bajo las cuales dicha vulnerabilidad se torne vivible.

En contra de dos presuposiciones respecto de los conceptos de vulnerabilidad y resistencia, a saber: que la vulnerabilidad es lo opuesto a la resistencia y no puede ser considerada como parte de tal práctica y que la vulnerabilidad requiere protección y un fortalecimiento de las formas de poder paternalistas en detrimento de las formas colectivas de resistencia y de transformación social, proponemos pensar la vulnerabilidad como una de las condiciones de posibilidad de la resistencia. (Butler, Gambetti, Sabsay, 2016: 1) En ese sentido, la vulnerabilidad no será superada por la resistencia, sino que se convierte en una fuerza movilizadora potencialmente efectiva en las manifestaciones políticas.

> Los términos que examinamos cobran sentidos muy específicos en condiciones neoliberales y de austeridad, cuando las estructuras del Estado de la democracia social y las instituciones del bienestar social están perdiendo sus propios recursos y posición, y así están exponiendo a más poblaciones a la pérdida de casa, al desempleo, al analfabetismo y a una asistencia médica inadecuada. Entonces, ¿cómo dirigir la demanda política de estas cuestiones a esas instituciones que deberían estar respondiendo por estas condiciones, al mismo tiempo que se busca resistir los modelos de poder representados por esas instituciones? (Butler, Gambetti, Sabsay, 2016: 2-3; la traducción es nuestra)[11]

Uno de los puntos que señalan estas autoras y que aquí nos proponemos recuperar es la idea de pensar el rol de la vulnerabilidad en las estrategias de resistencia, para mostrar que la precariedad es parte de la resistencia. La resistencia política depende de la movilización de la vulnerabilidad, de forma tal que la vulnerabilidad adquiere un doble sentido: tanto una forma de exposición como una forma de agencia.

10 "*…sometimes it is not a question of first having power and then being able to act; sometimes it is a question of acting, and in the acting, laying claim to the power one requires. This is performativity as I understand it, and it is also a way of acting from and against precarity*."

11 "*The terms we examine take on very specific meanings under neoliberal and austerity conditions when the state structures of social democracy and institutions of social welfare are losing their own resources and standing, thus exposing more populations to homelessness, unemployment, illiteracy, and inadequate health care. How, then, is the political demand to address these issues to be directed toward those institutions that should be responding to these conditions, at the same time that they seek to resist the models of power represented by those institutions*?"

En el artículo "Permeable Bodies. Vulnerability, Affective Powers, Hegemony", Leticia Sabsay se pregunta: *"¿How can embodied vulnerability and the affective dimension of politics bolster a radical democratic perspective that at the same time accounts for hegemony?*" (Sabsay 2016: 279) Allí, ella explica cómo la politización de la vulnerabilidad como forma de resistencia adquirió un nuevo significado a la luz de los cambios en la política neoliberal de los últimos años: la intensificación de la precarización y los procesos de pauperización, la criminalización de la protesta y la intensificación de las políticas securitarias. ¿Cómo leer los cuerpos aliados como el sitio de potenciales articulaciones? ¿De qué forma, en qué medida y con qué limitaciones la alianza de los cuerpos de mujeres, lesbianas, bisexuales, travestis y trans, a través de las asambleas, a través de las manifestaciones en el espacio público, logró una articulación hegemónica capaz de disputar el sentido democrático a un gobierno neoliberal en Argentina?

8M en Argentina: asambleas y alianzas

El Paro Internacional de Mujeres del 8 de marzo de 2017 que se llevó a cabo en Argentina y en toda América Latina y el Caribe comenzó a gestarse como producto del proceso asambleario de convocatoria al Paro Nacional de Mujeres en Argentina del 19 de octubre de 2016. Para el Paro Nacional de Mujeres, el primero en la historia del país, una serie de asambleas fueron convocadas por el colectivo Ni Una Menos en la sede de la CTEP en Buenos Aires. Otras asambleas se realizaron en ciudades como Rosario, Tucumán, Córdoba, Neuquén y casi todas las provincias. El femicidio de la adolescente Lucía Pérez en la ciudad de Mar del Plata había sido el detonante en octubre de 2016 para que diversos colectivos feministas colocaran la agenda del paro entre prioridades de la militancia.

En primer lugar, las asambleas se dieron la tarea de discutir el paro como una herramienta no exclusiva de los sindicatos, ni siquiera del trabajo reconocido como tal. La agenda de cuidados en este sentido resultó central para pensar las formas del trabajo que también podían verse involucradas en un paro de tareas. El 19 de octubre se convocó a un cese de actividades que incluso las principales centrales sindicales del país apoyaron, a la vez que se llevaron adelante acciones callejeras y una movilización histórica con casi medio millón de personas sólo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y una incontable cantidad de movilizadas en todo el país.

En segundo lugar, las asambleas feministas se constituyen como una instancia de articulación de las resistencias a un gobierno neoliberal, en la cual todas las organizaciones feministas, vinculadas a una gran diversidad de experiencias políticas, sociales y sindicales por fuera del partido de gobierno participaron y lograron un hecho de alianza inédito en el país desde la post-dictadura. No sólo la unificación de las movilizaciones, sino también la producción de un documento unificado que sería leído en la jornada.

Es desde la experiencia del Paro Nacional de Mujeres que las asambleas luego tuvieron una continuidad en los meses de febrero y marzo de 2017, para lanzar la convocatoria al Paro Internacional de Mujeres de 2017. Por fuera del primer rasgo espontáneo de la movilización y el paro de octubre, cuando la ola de femicidio en el país había arrojado datos estremecedores (una mujer víctima de femicidio cada 18 o 24 horas en el país, según distintas fuentes), el paro de marzo fue elaborado en el trabajo sobre demandas estructurales vinculadas al desempleo, el endeudamiento, los derechos de las migrantes, el derecho a la tierra y la vivienda, el derecho a la educación, la brecha salarial

y los femicidios. De alguna forma, para leer este proceso en los términos de la articulación hegemónica que hemos propuesto, podríamos pensar que cada agrupación feminista tenía (y, de hecho, sigue teniendo) una demanda particular, no necesariamente relacionada con las demandas particulares de los otros grupos y, en muchos casos, incluso contrapuestas. Por ejemplo, en la asamblea se encontraban tanto las trabajadoras sexuales, que abogan por la reglamentación del trabajo sexual para acceder a la seguridad social, como otros grupos (madres de víctimas de trata o partidos de izquierda) que son abolicionistas, es decir que en vez de reglamentar el trabajo sexual pretenden abolirlo, puesto que, desde su perspectiva, toda prostituta es una mujer prostituida (es decir que lo hace contra su voluntad). Quizás la lucha contra el femicidio haya sido el denominador común que encarnó la totalidad de la serie, convirtiéndose en el significante vacío que articuló a los más diferentes sectores del feminismo. Así, la afirmación de las particularidades de cada sector, que se relacionaban diferencialmente con las otras particularidades, claudicó parcialmente para poder destacar una formación discursiva común que dio lugar a un punto nodal que fijó parcialmente un sentido del feminismo. Una operación performativa a través de la universalización de una demanda particular logró establecer una cadena equivalencial entre diversas demandas particulares y se convirtió en el nombre de algo que la excedía, convirtiéndose así en una demanda popular. Así, en una articulación asamblearia también en conexión con grupos de la región y del mundo, el 8M cristalizó en términos locales y globales una serie de características centrales del momento actual de la llamada marea feminista: su carácter antineoliberal, asambleario, el ejercicio de una democracia radical que logra articular diversas demandas sin subsumirlas en una universalidad, sino más bien generando un feminismo inestable y plástico en sus derivas políticas. Al mismo tiempo, una vocación de ocupación callejera llevó a la ocupación del espacio público, con una movilización que alió a los cuerpos en las calles, ejerciendo así no sólo las demandas que se habían consensuado en el documento único que se leyó en el acto, sino también el derecho a aparecer. Cuerpos feminizados de los cuales se espera que queden relegados al ámbito doméstico hicieron una aparición en el espacio público, en el medio del campo político.

La gran capacidad de inserción de los temas del movimiento en las estructuras sindicales y políticas logró desbordarlas en sus bases, y obligaron finalmente a las cúpulas de las organizaciones a asumir en su agenda las demandas del feminismo, a llamar a un paro o a pronunciarse en torno a él, o por lo menos a abrir nuevas áreas en las organizaciones vinculadas a las demandas del feminismo. Lo altos niveles de repercusión del 8M y del 19 de octubre en las estructuras de las militancias populares en Argentina pusieron en discusión la idea de democracia participativa de las mismas, al mismo tiempo que conformaron una nueva escena de las resistencias en el marco de la democracia neoliberal.

Conclusión

Empezamos el artículo discutiendo algunas de las implicancias de las movilizaciones del 19 de octubre de 2016 y el 8 de marzo de 2017 en torno a la constitución del movimiento feminista para analizar sus potencias como resistencia en tiempos de democracia neoliberal. Para ello, partimos de la hipótesis de que la vulnerabilidad no es, como se comprende a veces, una condición transitoria o excepcional que debe ser superada gracias a medidas securitarias, sino por el contrario una dimensión socio-ontológica y existencial que no puede ser erradicada y que, además, se convierte en el *locus* de la resistencia.

Esto se puede pensar, como sostiene Leticia Sabsay, superponiendo los desarrollos teóricos de Judith Butler, por un lado, y de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, por el otro. Así, a partir de la teoría butleriana de la performatividad y la precariedad junto a la teoría laclausiana y mouffiana de la articulación hegemónica hemos abordado el análisis del movimiento feminista en Argentina en los últimos dos años. Ahí vimos cómo las asambleas para organizar las movilizaciones así como el encuentro de los cuerpos en las calles lograron articular a distintos grupos, todos feministas pero con distintas concepciones respecto de lo que el feminismo significa.

En las asambleas se pusieron en discusión tanto los mecanismos propios de la democracia (sea la deliberación, la toma de decisiones, u otros) como la herramienta del paro como forma de protesta no exclusiva del mundo del trabajo reconocido y formal. Al mismo tiempo se pusieron de manifiesto los antagonismos entre los diferentes colectivos participantes pero la herramienta democrática asamblearia logró constituir una articulación de demandas. Lejos de la perspectiva liberal, que considera que con un buen razonamiento los conflictos serán eliminados y así se constituirá la unidad de grupo, aquí la dimensión antagónica fue reconocida en su inerradicabilidad y se decidió constituir una movilización unificada y un documento de demandas comunes que incluyeran las diferentes posiciones.

Así, el movimiento de mujeres, lesbianas, bisexuales, travestis y trans ocupó las calles, produciendo una aparición masiva del movimiento en el espacio público. Esto mostró la potencia de las prácticas del activismo de la precariedad como formas de resistencia en el contexto de la democracia neoliberal.

Quedan pendientes algunos interrogantes en relación al devenir del movimiento, sobre todo en torno a la factibilidad de sus agendas políticas en el contexto de la pauperización de las condiciones materiales de existencia y de la puesta en entredicho de algunos mecanismos jurídicos de la democracia. De cualquier forma, lo que sí es claro es que se constituyó un entramado de articulaciones del movimiento feminista capaz de salir a la calle y producir alianzas políticas en una agenda común.

Referencias

ARENDT, H. (2009). El poder y el espacio de la aparición. En La condición humana. Buenos Aires. Paidos.

BUTLER, J. (2015) Notes toward a performative theory of assembly. Estados Unidos. Harvard University Press.

_____ (2009). Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia. Buenos Aires. Paidos

BUTLER, J., GAMBETTI, Z. Y SABSAY, L. (eds.) (2016). Vulnerability in resistance. Durham y Londres. Duke University Press.

FOUCAULT, M. (2005). Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber. Buenos Aires. Siglo XXI editores.

LACLAU, E. Y MOUFFE, CH. (2010). Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

LACLAU, E. (2010). La razón populista. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

LOREY, I. (2016). Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad, Madrid. Traficantes de sueños.

MBEMBE, A. (2011). "Necropolítica". En Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto. Madrid. Melusina.

MBEMBE, A. (2016). Crítica de la razón negra. Buenos Aires. Futuro Anterior.

MINISTERIO PÚBLICO DE LA DEFENSA DE LA CIUDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES (2017). La revolución de las mariposas. A diez años de La gesta del nombre propio. Buenos Aires.

SABSAY, L. (2016). "Permeable Bodies: Vulnerability, Affective Powers, Hegemony". En Butler, J., Gambetti, Z. y Sabsay, L. (eds.) (2016). Vulnerability in resistance. Durham y Londres. Duke University Press.

SASSEN, S. (2015). Expulsiones. Buenos Aires. Katz.

SEGATO, R. (2016). La guerra contra las mujeres. Madrid. Traficantes de sueños.

_____ (2003). Las estructuras elementales de la violencia. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes.

Una trayectoria biotecnológica a través del activismo gltb de reforma legal

Por María Luisa Peralta [1]

Desde hace algunos años, se ha instalado socialmente que las llamadas leyes gltb son leyes kirchneristas y que son matrimonio igualitario e identidad de género. Es importante analizar y confrontar esta idea e intentar desarmar una cantidad de implicancias que conlleva[2].

Primero, fortalece cierta propaganda partidaria que pretende que estas leyes fueron graciosamente otorgadas por los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández, como si la iniciativa hubiera surgido de ellxs. La iniciativa, sobre todo para la ley de matrimonio igualitario, surgió ciertamente de sectores del movimiento gltb que a la vez eran kirchneristas, pero las plantearon desde su visión de activistas gltb sin tener inicialmente el apoyo masivo de su espacio político. Tuvieron que construir ese apoyo y ese espacio interno de legitimidad.

En segundo lugar, porque se borra toda historia anterior del trabajo sobre lo legal desarrollado por el movimiento gltb, desde esta repetición de una narrativa que quiere hacer arrancar la historia en 2003. Y lo más curioso: se borra también parte de la historia posterior, incluso de lo hecho durante el propio gobierno kirchnerista, debido a la todavía penosamente clásica invisibilidad de las lesbianas incluso dentro del movimiento gltb. Así, se omite la sanción de la Ley de reproducción humana médicamente asistida.

No es una crítica al kirchnerismo en tanto gobierno en este punto, que actuó con una coherencia que le habría resultado muy costoso no sostener. En el discurso de inclusión y ampliación de derechos debía haber espacio para las demandas legales gltb. Habría sido muy difícil justificar lo contrario porque había un movimiento con cuatro décadas de militancia encima, que era capaz de articular demandas con claridad y que había sabido construir un piso de alianzas y de legitimidad social. Entonces, no se trata de criticar al gobierno kirchnerista pero sí de marcar que es riesgoso, para el propio movimiento social, contar la historia desplazando el protagonismo del movimiento al gobierno o al Estado, porque esto borra para las nuevas generaciones militantes la historia que les antecede, con sus aprendizajes y recursos y cuando son tiempos de gobiernos adversos, como sucede durante el macrismo, parece que no hubiera nada que hacer.

Sin embargo, el hecho de que estas leyes nacionales se sancionaran durante el período kirchnerista ha reforzado los ataques contra ellas por parte de algunos sectores del propio movimiento gltb, que impugnan el trabajo sobre legislación. Parte de su desprecio a este componente del activismo viene signado por la posición de crítica al kirchnerismo. Insistir en que sólo estas dos son las leyes gltb desconoce una parte importante del trabajo de la militancia gltb en torno a lo legal.

1 Doctoranda en Epistemología e Historia de la Ciencia. UNTreF.
E-Mail de contacto: mluisa72@yahoo.com

2 Una primera versión de este artículo se presentó como ponencia en el III Coloquio Internacional “Saberes contemporáneos desde la diversidad sexual: teoría, crítica, praxis”, organizado por el Programa Universitario de Diversidad Sexual (CEI-UNR), que tuvo lugar en Rosario, Santa Fe, los días 23 y 24 de mayo de 2016.

El activismo en torno de lo legal

El movimiento gltb, tanto internacionalmente como en Argentina, siempre ha trabajado sobre el plano legal tanto por la aprobación de algunas leyes como por la derogación de otras. Al decir trabajo sobre el plano legal estoy incluyendo leyes de nivel nacional, provincial y ordenanzas municipales, así como normativas emanadas de otras instancias estatales que han tenido efectos semejantes a leyes, por cuanto habilitaron persecución y castigos. Por ejemplo, los edictos policiales.

Es de importancia rescatar esta tradición que en el último tiempo ha sido denostada y criticada con dureza como propia de sectores burocráticos o de organizaciones que sólo hacen lobby con agenda asimilacionista. Por el contrario, el trabajo en el plano legal ha sido encarado por grupos, organizaciones, coaliciones y activistas de distintas adscripciones políticas y que sostienen muy distintas concepciones de la política gltb, con distintos modos de organización y funcionamiento y con distintos objetivos y agenda, incluso a veces desde posiciones opuestas unos con otros. Repaso un poco esta trayectoria sabiendo que seguramente algo será omitido, pero lo hago para remarcar la solidez de esta faceta del activismo arrancando en los ochenta y llegando hasta estos días: la sanción de la Ley de Sida; la sanción de la Constitución de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires; la derogación de los edictos policiales y posterior sanción y reforma del Código Contravencional en CABA; la aprobación de la unión civil en CABA, Carlos Paz y Santa Fe capital; la derogación de los códigos de faltas en todas las provincias; las declaraciones del 7 de marzo como día de la visibilidad lésbica por los concejos deliberantes de Rosario y Bahía Blanca; la Ley de Identidad de Género; la ley de matrimonio igualitario; la ley de declaración del 17 de mayo como día contra la homolesbotransfobia; la ley de fertilización asistida; la ley de cupo laboral trans en provincia de Buenos Aires y su sanción en el concejo deliberante de Rosario; el reconocimiento de las familias co-maternales y co-paternales tramitado inicialmente por vía judicial y plasmado en el nuevo Código Civil y Comercial. Estos son solamente algunos de los procesos ya cerrados, hubo otros que no prosperaron y otros que todavía están en curso, siendo los más notables las luchas de Córdoba y La Plata contra los reinstalados códigos de faltas. Y a todo esto hay que sumar medidas que comenzaron siendo de reforma administrativa hasta ser luego absorbidas por reformas legales, como por ejemplo el reconocimiento por parte del ANSESS de las pensiones para los viudos gays.

Como se ve, el espectro de temas cubiertos por el activismo de reforma legal es amplio. Y tiene décadas de existencia. Descartar este aspecto del activismo como inútil o necesariamente asimilacionista, burgués, normalizador o cooptado, usando esto como recurso para ensalzar otras modalidades de activismo, es negar las condiciones jurídicas, culturales y materiales en las que se desarrollan las vidas de las personas gltb y desechar una parte importante de la historia gltb en Argentina.

El discurso de los derechos

En los últimos años, se ha hecho común pensar en el trabajo en el plano legal como "ampliación de derechos". Es el vocabulario instalado por el kirchnerismo, que resulta útil para la disputa política con sectores refractarios. Es adecuado para describir el contenido y el espíritu de algunas de estas leyes, pero no da cuenta de toda la amplitud de este activismo.

Por otro lado, el discurso de derechos tiene sus limitaciones. Como señala Isabel Jaramillo Sierra, "*quienes aceptan las críticas a la emancipación recortada que ofrecen los derechos, insisten en que éstos necesitan ser utilizados como tácticas de la lucha política porque su lenguaje es el más poderoso en el debate político y jurídico*" (Jaramillo Sierra, 2003: 22). Señala que una de las críticas que se hacen a este razonamiento es que una vez que los movimientos entran en el campo discursivo de los derechos, se arriesgan a ser cooptados. Y caracteriza que "*La cooptación implica que el movimiento social se transforma en un producto del Estado y pierde su energía vital*" (Jaramillo Sierra, 2003: 22). Según el esquema que expone, la cooptación se daría en tres etapas: en la primera, desde el Estado se desconoce la legitimidad del movimiento social y se insinúa que su objetivo debe ser obtener derechos; en la segunda, se reconocen los derechos reclamados pero haciendo ver que no contradicen al esquema de derechos previamente instalado; en la tercera etapa, de interpretación, se ajustan los nuevos derechos a la situación previamente existente. Mucho de esto se ha visto en nuestro país en los últimos años.

Sin embargo, no quiero descartar el trabajo sobre lo legal, porque creo que hay situaciones que exigen respuestas de la macropolítica y que no pueden resolverse a través de las prácticas micropolíticas. En este aspecto, reivindico el activismo sobre lo legal que hemos hecho muchxs de nosotrxs y lo reivindico como anarquista especialmente en lo que hace a la derogación de legislación represiva y en la sanción de legislación que garantiza o amplía el acceso a espacios, servicios o recursos públicos porque, tal como plantea Alfredo Errandonea, es cierto que en el paso del siglo XIX al XX la dimensión represiva del Estado tendió a centralizarse más pero, si bien nunca abandonó su función primordial de ejecutar la dominación de clase, ya no estamos en la época en que era sólo juez y gendarme, sino que se diversificó y amplió el margen de lo público incorporando una gran cantidad de instituciones, funciones y servicios (Errandonea, 2010: 56-60). Contra eso carga la reacción conservadora y ese es un terreno que debemos disputar desde una perspectiva de clase, de quienes no tenemos privilegios económicos.

Tampoco quiero dejar de lado por completo la aproximación a través del discurso de los derechos, porque creo que efectivamente su lenguaje es muy poderoso políticamente. Sí, en cambio, me parece importante tener siempre presentes las tensiones o riesgos que plantea Jaramillo Sierra, el límite de alcance y la posibilidad de reversión o neutralización, sobre todo en estos momentos donde el riesgo de neutralización es tangible. Sin dejar de lado esta aproximación, conservándola críticamente, quiero proponer que en paralelo o superpuesta a esta hay otras interpretaciones posibles: la que me interesa plantear ahora es que algunas de las leyes por las que hemos militado, puntualmente la Ley de Sida, la Ley de Identidad de Género y la Ley de Reproducción Humana Médicamente Asistida pueden verse como espacios de disputa de significados, definiciones, accesos, y servicios desde la óptica de la ciudadanía biológica.

La ciudadanía biológica

En su libro *Políticas de la Vida*, Nikolas Rose dice:

> Uso el término "ciudadanía biológica" descriptivamente, para comprender todos los proyectos de ciudadanía que han vinculado sus concepciones de ciudadano a creencias acerca de la existencia biológica de los seres humanos en cuanto

> individuo, hombres y mujeres, familias y linajes, comunidades, poblaciones y razas y especies. (2012: 270)

Vamos a tomarla aunque hable sólo de hombres y mujeres, metiéndonos lxs gltb también en esa definición. Considera que *"[e]s individualizante en la medida en que el individuo define su relación consigo mismo en función del conocimiento de su individualidad somática*" (Rose, 2012: 273) pero que también es colectivizante porque implica una biosociabilidad, que define como "*formas de colectivización organizadas en torno de los atributos comunes de una condición somática o genética compartida*" (Rose, 2012: 273). Es decir, son agrupamientos en torno de una concepción compartida de identidad biológica. Decir esto no nos pone en el camino de hablar del supuesto gen gay ni de cosa que se le parezca. La biología es mucho más que los genes y las tecnologías biomédicas son mucho más abarcativas que el diagnóstico genético.

Las formas de la ciudadanía biológica pueden adoptar distintas posiciones frente al sistema médico, pero implican el conocimiento y manejo solvente de vocabulario especializado científico y médico. Lxs ciudadanxs biológicxs no son meros pacientes: si paciente etimológicamente remite a quien sufre y se confía a otrx para que solucione su padecimiento, depositando su confianza en alguien a quien reconoce autoridad, no podríamos decir que este término se aplica sin problemas a colectivos organizados que discuten envestidos de la autoridad que les da el conocimiento de su propia condición. Los grupos de activismo biomédico no esperan pacientemente sino que desarrollan acciones, arman alianzas, interactúan con el sistema científico y médico, participan de la generación de conocimiento con su propia voz, exigen al Estado y también a privados (grandes empresas, por ejemplo) y hablan en nombre de una comunidad, ante la cual son también responsables.

Desde mi punto de vista, el activismo gltb y parte de las comunidades gltb han actuado como colectivos de ciudadanxs biológicxs en relación al tratamiento del VIH/SIDA, al uso de las tecnologías reproductivas y al uso de tecnologías biomédicas y de sucedáneos para encarnar las identidades trans y potenciar su expresión de género.

Rose se refiere justamente al activismo en torno al VIH/SIDA como uno de los primeros ejemplos de las nuevas formas de activismo biológico y biomédico (Rose, 2012: 290-291). En el mundo, y en Argentina, lxs activistas en VIH/SIDA no se quedaron esperando una cura mágica ni una muerte que les auguraban inexorable. Desde lo más crudo del estigma, la persecución, los prejuicios y la violencia social pusieron de pie colectivos que aprendieron todo sobre retrovirus, proteasas, CD4, AZT, cockteles, patentes de medicamentos, biodisponibilidad, reinfecciones, test de ELISA (ensayo por inmunoabsorción ligado a enzimas), protocolos y una infinidad más de conceptos médicos y biológicos. Además de aprender, enseñaron: se multiplicaron los talleres donde unxs daban información a otrxs, las revistas, los centros de atención organizados y liderados por el activismo, los folletos, el trabajo con ONG (organizaciones no gubernamentales) y con médicxs. El activismo en VIH/SIDA discutió legislación con un lenguaje preciso y refinado: así como se exigió la protección frente a la discriminación, testeos compulsivos y formas de señalamiento social apelando al marco de derechos humanos que ya era familiar para el activismo gltb, se discutió con vocabulario y conceptos biomédicos. Por ejemplo, ACT UP Buenos Aires y sus aliadxs reclamamos durante el menemismo que se garantizara el suministro continuo de medicación conociéndonos al detalle los riesgos de su interrupción y discutimos también la supuesta ley de medicamentos genéricos que en rigor

no eran tales porque no se hacían los análisis de biodisponibilidad y bioequivalencia que garantizaran que efectivamente una marca comercial de medicamento podía reemplazarse por otra. La revista NX, del Grupo Nexo Asociación Civil, fue un espacio central para la constitución de esa biosociabilidad en torno al VIH/SIDA entre las comunidades gltb de la zona de Buenos Aires y conurbano[3]. Eran épocas anteriores a la masificación de Internet en el sur del mundo y la revista llevó información médica, agenda política y palabras de los pares a quienes de otra manera habrían estado aisladxs. Las personas gltb afectadas por el VIH/SIDA en los noventa tuvieron pocos recursos médicos comparados con los que hoy están disponibles pero muchos recursos comunitarios, muchos más que los que hoy tienen lxs jóvenes gltb afectadxs.

El activismo biológico en torno al VIH/SIDA fue liderado claramente por los gays cisgénero. No es que fueran los únicos afectados: las travestis también fueron muy afectadas, sobre todo porque la inmensa mayoría, por entonces y todavía hoy, se ganaba la vida en la prostitución. Pero en esos momentos, los gays tenían mayor experiencia organizacional que el resto del colectivo gltb, enfrentaban prejuicios atroces pero así y todo menores que los que enfrentaban las travestis y además los activistas gays eran mayormente de clase media, lo cual les había garantizado el acceso a un nivel educativo que les permitió tomar un lugar protagónico en esa lucha.

El colectivo trans, es decir hombres trans, mujeres trans y travestis, tuvo lógicamente un lugar central en la lucha por la Ley de Identidad de Género. Ellxs también funcionaron como comunidad biológica desde varios años antes. Las personas trans compartieron entre sí información sobre siliconas, sucedáneos (y especialmente los daños de esos sucedáneos), hormonas, cirugías, trucos para que el cuerpo se viera distinto, fajas, médicxs aliadxs, etc. Establecieron redes a través de internet, intercambiando tanto en foros como mensajes de individuo a individuo, hicieron talleres y escribieron sobre las distintas variantes de los procedimientos quirúrgicos, sobre depilación, sobre re-educación de la voz, sobre vías de administración, dosis y efectos secundarios de las hormonas sexuales. Las personas trans discutieron desde el conocimiento de la citología los fallos que negaban el reconocimiento de la identidad y el cambio registral cuando los jueces se aferraban a los cromosomas como si fueran corpúsculos de una verdad coagulada y visible al microscopio. También en este caso parte de la discusión social y legal se basó en conceptos y lenguaje del repertorio de los derechos humanos, sobre todo a la luz de los Principios de Yogyakarta[4], y en torno al concepto de identidad como derecho humano tan instalado en la cultura argentina luego del trabajo de las Abuelas de Plaza de Mayo. Pero otra parte fue sólidamente construida en el campo del saber biomédico: desde ese lugar se discutió el texto de la ley, tanto para no excluir intervenciones corporales actuales o futuras como para fundamentar la inclusión en las provisiones de la ley de lxs niñxs y adolescentes.

Las lesbianas dimos durante años la pelea para ir instalando socialmente la necesidad de una ley que garantizara el acceso equitativo a los procedimientos de fertilización asistida, esto es, no limitado por las posibilidades de pagarlos ni por la orientación sexual, la identidad de género ni el estado civil. Desarrollamos una biosociabilidad y constituimos

3 Las revistas "NX. Periodismo gay para todos" pueden consultarse como parte del acervo del Programa de Memorias Políticas Feministas y Sexogenéricas "Sexo y Revolución", que funciona dentro del Centro de Documentación e Investigación de Culturas de Izquierda (CeDInCI).

4 Los Principios fueron elaborados por un grupo de expertxs y activistas y consagran el concepto de autopercepción de la identidad de género, sobre el que se basan buena parte de los argumentos contenidos en los fundamentos de la ley. Los Principios de Yogyakarta pueden consultarse en español online en http://www.yogyakartaprinciples.org/principles_sp.pdf fecha de consulta 05/10/2017.

una comunidad de ciudadanas biológicas. Produjimos e hicimos circular entre nosotras información de calidad tanto en cuanto a temas legales, precauciones para tener el menor daño posible dentro de ese marco legal, recomendaciones de clínicas y médicos con quienes realizar los procedimientos, obstetras y lugares donde parir sin ser maltratadas y también cantidad de información biomédica específica sobre los distintos procedimientos. Hablamos de ovulación, hormonas, recuento de espermatozoides por mililitro, óvulos cruzados, histerosalpingografías, fenotipos, ecografías transvaginales, niveles sanguíneos de la subunidad beta de la gonadotropina coriónica y un largo etc. de jerga reproductiva. En este tema quiero rescatar el trabajo que hicimos cuando se constituyó Lesmadres y en los años inmediatos posteriores, a través de un sitio web, un cuadernillo de muy amplia difusión que cubría todos estos aspectos de la cuestión[5], otro cuadernillo sobre cuestiones legales (previo a la sanción de la ley de matrimonio igualitario)[6] y también a través de charlas y talleres para pares: un ejercicio activo de construcción de ciudadanía biológica. Las lesbianas nos plantamos frente a lxs médicxs y frente a lxs legisladores sabiendo qué queríamos y cómo decirlo.

Estas tres experiencias políticas, militantes y comunitarias se ajustan muy bien a la caracterización que hace Rose de la ciudadanía biológica (Rose, 2012: 274): tienen una dimensión de biociudadanía informacional porque implican manejar con cierta solvencia conocimiento especializado científico y médico; una dimensión de biociudadanía de los derechos, porque entre las acciones que desarrollan están las clásicas demandas de acceso a servicios, campañas de concientización y contra los estigmas, entre otras; y una dimensión de biociudadanía digital porque resulta clave el uso de tecnologías de comunicación para vincular a las comunidades, desde las ahora viejas listas de correo electrónico, pasando por sitios web y blogs hasta llegar a Facebook y Twitter. Cumplen también con la caracterización que Rose hace del momento individualizante y del momento colectivizante de la ciudadanía biológica como operando en el campo de la esperanza (Rose, 2012: 297): los tres casos son variaciones de la esperanza de poder vivir las vidas que queremos vivir. Este enfoque permite poner a la sanción de estas leyes dentro de un proceso histórico-político con pluralidad de protagonistas que llevan adelante todo un repertorio de acciones. Nos saca de la agotadora disputa entre organizaciones o activistas sobre la atribución del logro de cada ley y nos permite verlas como momentos clave pero integrales a procesos más amplios y más colectivos.

Una aparente digresión: la cuestión de la tecnología

En general, cuando se hacen reflexiones o críticas feministas o de género sobre la tecnología, incluso cuando se hace filosofía feminista de la tecnología, aparecen dos situaciones: la primera es que se trasladan los conceptos y análisis de la filosofía de la ciencia a la tecnología, como si fueran una misma cosa; la segunda es que se habla solamente de hombres y mujeres, cisgénero y heterosexuales y de las relaciones de poder entre ellxs, del reparto de tareas entre ellxs y de su relación con la tecnología. No se habla mucho –o nada– sobre la relación de las personas gltb con la tecnología.

5 El cuadernillo de Lesmadres "Maternidades lésbicas. Algunas preguntas que nos hacemos" puede consultarse aquí https://drive.google.com/file/d/0B2_PoKL0ermTSkdyUjUtQWlRMDQ/view?usp=sharing fecha de consulta 05/10/2017.

6 El cuadernillo de Lesmadres sobre cuestiones legales puede consultarse aquí https://drive.google.com/file/d/0B2_PoKL0ermTOHJGbmJ2UGsxQlE/view?usp=sharing fecha de consulta 05/10/2017.

En primer lugar, como ya señalaron numerosas filósofas de la tecnología, es incorrecto hacer ese traslado automático de los análisis sobre ciencia a los análisis sobre tecnología. El error proviene, principalmente, de repetir esa suerte de diagrama de flujo que dice que a partir de la ciencia básica se desarrolla la aplicada y que de esta se deriva la tecnología. El problema es que este esquema falla en todos los puntos: una gran parte de ciencia básica no da origen a ningún tipo de aplicación, no toda la ciencia aplicada origina tecnología y, no menos importante, no toda la tecnología surge a partir de desarrollos científicos. La tecnología tiene una historia propia, modos de organización del conocimiento propios, dinámica propia, financiación propia y también un modo de vincularse con el poder y con la sociedad que no es igual al modo en que lo hace la ciencia. En cierto sentido, y sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo xx, la investigación científica es centralizada por cuanto se hace en instituciones especializadas que requieren equipamiento específico y muy costoso, se accede a ella luego de muchos años de estudio y teniendo varias condiciones favorables, tiene un método definido que debe seguirse, se evalúa entre pares expertos, se comunica con un vocabulario altamente especializado en publicaciones especializadas. La tecnología, en cambio, no tiene un método definido, no se desarrolla en lugares centralizados, puede hacerlo gente con muy distinto tipo y nivel de formación y se vincula con la sociedad de un modo mucho más capilar, se infiltra en la trama social de un modo que permite que lxs usuarixs tomen contacto directo con ella, en ocasiones con muy poca mediación. El rol de lxs usuarixs es central para la discusión planteada. La mirada tradicional pretende que lxs usuarixs son pasivxs, que reciben desarrollos tecnológicos acabados, cerrados, sobre los que no operan de ningún modo y simplemente los usan. Annette Fitzsimons, en cambio, propone revalorizar el rol creativo que tienen lxs usuarixs: pueden modificar un objeto tecnológico en su materialidad, en su modo de funcionamiento o también en su finalidad (Fitzsimons, 1994: 128-129). Eso constituye un modo activo de apropiación y resignificación.

El modo en que el movimiento gltb y las comunidades gltb se vinculan con las tecnologías es similar al que describe Fitzsimons. La reapropiación de las siliconas diseñadas para modificar el cuerpo de mujeres cisgénero heterosexuales para adecuarlo a un ideal heterocentrado y machista pero que son usadas por travestis y mujeres trans para adecuar su cuerpo al ideal que ellas mismas tienen de cuál quisieran que fuera su imagen corporal, es claramente un uso no sólo creativo sino audaz en pleno patriarcado. Lo mismo vale para las tecnologías reproductivas, que fueron desarrolladas para enmendar lo que se veía como una falla en las parejas heterosexuales, que les impedía cumplir con el ideal patriarcal de ser pareja reproductora. Que estas tecnologías hayan sido apropiadas por las lesbianas, masivamente, para conformar por decisión propia familias sin padres en países donde todavía el derecho romano, tajantemente patrilineal, lo impregna todo, es también un acto creativo y audaz.

En segundo lugar, los movimientos feministas y de mujeres siguen teniendo una mirada de la ciencia y la tecnología que es reactiva al pensamiento moderno y que es también, creo, obsoleta. Si la modernidad veía a la naturaleza como algo a dominar y el pensamiento patriarcal moderno pero también pre-moderno asoció a las mujeres con la naturaleza y a los hombres con la razón y la cultura, hubo como reacción toda una crítica feminista que caracterizó a la ciencia y a la tecnología como machistas, masculinas, de dominación, destructoras y contra-naturales. Estas corrientes feministas todavía hoy, a pesar de criticar las concepciones de la modernidad e incluso algunas firmemente afincadas en la posmodernidad, siguen sosteniendo ese mismo pensamiento y siguen asociando a las mujeres con la naturaleza, típicamente identificada con la madre tierra (no importa si estas feministas, hétero o lesbianas, luego son completamente hostiles

hacia quienes hemos elegido la maternidad, hétero o lesbianas). Siguen sosteniendo ese mismo pensamiento y siguen asociando a las mujeres con la naturaleza, conectadas con lo emocional y con lo corporal como esferas no mediadas por el discurso y, sobre todo, no mediadas ni contaminadas por la razón. Para la primera Celebración de las Amantes en 2012 y para la segunda en 2014, cantidad de lesbianas de distintas corrientes del activismo lésbico, incluidas muchas muy *queer*, vinieron de una u otra forma con este tipo de reclamos y argumentos. Criticaron al grupo organizador por haberle dado lugar central a la palabra y a las ideas, aparentemente demasiado patriarcales según su punto de vista.

Desde esta mirada, las mujeres sólo podrían ser víctimas de la tecnología, toda nueva tecnología biológica o corporal necesariamente tendría como propósito reforzar el sojuzgamiento de las mujeres y los mandatos patriarcales y por lo tanto debería ser resistida, de ser posible trabajando activamente por su prohibición. Esta mirada es congruente con la llamada filosofía pesimista de la tecnología, que considera que la tecnología está fuera de control, que produce más daños que beneficios y que impone la razón instrumental como modo privilegiado de pensamiento.

En cambio, las comunidades gltb pensamos a las tecnologías biológicas y somáticas como algo que tenemos derecho a usar, no como algo de lo que somos víctimas. De esa manera nos relacionamos directamente, prácticamente, corporalmente con esas tecnologías y desde esa visión pensamos y redactamos las leyes que luchamos por conseguir. Es una posición más acorde con filosofías críticas de la tecnología, más recientes y menos pesimistas aunque no optimistas: sin dejar de reconocer problemas, hacen énfasis en las potencialidades y en considerar a la tecnología como un fenómeno político y que por lo tanto puede ser manejado políticamente. Langdon Winner, por ejemplo, plantea que en tanto son de carácter político, los sistemas tecnológicos no son valorativamente neutrales y favorecen ciertos intereses en detrimento de otros (Gómez, 2010: 72). Por lo tanto, frente a cualquier programa tecnológico, la ciudadanía debería preguntarse si es compatible con su visión de futuro y de lo que quiere para sí y, sostiene Winner, la ciudadanía y lxs expertxs deben involucrarse en un continuo intercambio de ideas, propuestas y soluciones (Gómez, 2010: 71). Como se ve, esta propuesta de filosofía de la tecnología es compatible con la ciudadanía biológica y con el modo de acción del movimiento gltb en los tres ejemplos comentados.

Despatologizar

Las leyes de sida, identidad de género y reproducción asistida han sido espacios de disputa de sentidos. Un eje conceptual central que une a estas leyes de manera distintiva y que debe ser remarcado es el concepto de despatologización. Las tres se estructuran y derivan derechos a partir de tomar como anclaje este concepto. Es habitual, aquí y en otros países, que se ataque a los movimientos gltb y a las personas gltb caracterizándonos como lastres sociales que piden para sí asistencia o lo que lxs detractores consideran derechos especiales. Se pasa por alto o se niegan activamente los aportes que hacemos. No se trata de la figura de gente que trabaja, que paga impuestos, etc. sino específicamente de modos de pensar, actuar, vincularnos que son propios de nuestras comunidades gltb y de nuestros modos de vida. El concepto de despatologización es uno de estos aportes y sus beneficios no nos alcanzan sólo a nosotrxs sino a un espectro social mucho más amplio.

No es casual ni extraño que el movimiento gltb ponga en primer plano a la despatologización. Las personas gltb fuimos durante demasiados años consideradas pecadoras, inmorales, criminales y enfermas. Utilizando ese supuesto de enfermedad se nos sometió y somete aún a intervenciones psicológicas y psiquiátricas compulsivas, electroshock, medicación forzada, internamiento no consentido, esterilización quirúrgica o bioquímica, experimentación, cirugías forzadas e incluso violación correctiva. Por lo tanto, para nosotrxs es imposible encarar una búsqueda de derechos por la vía de la patologización, incluso cuando se amplían las definiciones de enfermedad, como sí han hecho otros colectivos. Por ejemplo, el movimiento que se articuló en torno a la sanción de la ley de trastornos alimentarios. Las personas gordas reclamaban acceso a diversas prestaciones de salud que deberían ser incluidas en el plan médico obligatorio al que tienen que ajustarse como servicio mínimo los tres subsistemas de salud (público, obras sociales y privado). Su estrategia fue activar para que se declarara a la obesidad como enfermedad. Laura Contrera y Nicolás Cuello, en un ensayo incluido en su libro *Cuerpos sin patrones*, discuten detalladamente las implicancias de semejante estrategia, tanto en el plano individual como colectivo (Contrera y Cuello, 2016: 109-125). El activismo para lograr esa ley cuadra también con el concepto de ciudadanía biológica y sin embargo se basa en la patologización: porque despatologizar no es un compromiso y un enfoque inherente a todos los activismos de ciudanía biológica sino uno que específicamente aportamos desde el movimiento gltb. Eso es así porque para las personas gltb aceptar la patologización como requisito para el reconocimiento de derechos representa un costo que no podemos afrontar, nos implica aceptar permanecer en un lugar de dolor y muerte.

La ley de sida marcó un momento clave al lograr cobertura de medicación costosa para personas definidas como sanas y no como enfermas: fue desde la salud y no desde la enfermedad que las personas portadoras del VIH obtuvieron el derecho a acceder a la medicación. Uno de los aspectos interesantes de este planteo es que no se recurrió, como en muchos otros casos, a hacer el cálculo de cuánto tiempo de trabajo productivo se perdería si lxs trabajadorxs enfermaban y qué lucro cesante implicaba eso, inscripto en lógicas capitalistas que suponen que lxs cuerpos y las vidas de las clases medias y populares valen sólo en tanto son productorxs de plusvalía. Plantear el acceso a la medicación desde el derecho humano a la salud cambia el eje y permite que se valoren las vidas humanas en sí y abarcando con igual jerarquía a quienes por uno u otro motivo no son parte de la fuerza de trabajo. En el contexto de fortísimo estigma que pesaba sobre el VIH y el SIDA en los noventa, el enfoque despatologizador fue una bocanada de aire y una fuerte iniciativa contra la sentencia de muerte social que un diagnóstico positivo implicaba.

En un logro completamente pionero, todavía tensionado por fuertes disputas en otros países y en la Organización Mundial de la Salud, la ley argentina de identidad de género despatologiza las existencias trans y las saca de la tutela médica: ningún tribunal médico debe autorizar, validar o habilitar las decisiones que las personas trans toman para sus vidas y para sus cuerpos. No hay un cuerpo equivocado que debe ser corregido, sino un cuerpo de una persona trans sobre el que solamente esa persona puede tomar decisiones. Las implicancias de esto son inmensas. En primer lugar, el Estado argentino abandona la pretensión de exigir determinadas anatomías para reconocer registralmente determinado género. Así, las intervenciones corporales que antes eran requisito obligatorio ahora son derechos que las personas trans pueden usar según su propio proyecto de vida y cuyo acceso el Estado debe garantizar. Este cambio de conceptualización de las intervenciones corporales es lo que abre la posibilidad al respeto de los derechos reproductivos de las personas trans. No se trata de imponer el deseo de reproducirse, sino de afirmar fuertemente

que es inaceptable la esterilización forzada como condición de acceso a derechos, como pasa con leyes de otros países y como pasaba en Argentina en los casos de resolución por vía judicial.

Una consecuencia directa del texto de la ley de identidad de género es que beneficia a las personas intersex nacidas luego de la sanción de la ley: ya no hay ningún motivo legal en el que ampararse para imponer supuestas cirugías de adecuación que no son más que mutilaciones genitales que violan el derecho a la integridad corporal. Para evitar confusiones, que es necesario despejar porque hay quienes reprochan a las personas trans el uso de cirugías diciendo que se automutilan, hay mutilación cuando un agente externo impone su voluntad sobre el cuerpo de otrxs por motivos ideológicos (sin justificación médica, que en ciertos casos existe). La diferencia clave estriba en el consentimiento.

Sin embargo, no todos los movimientos sociales toman la vía de la despatologización y de la eliminación de la tutela médica. Dentro del vasto movimiento por la legalización del aborto, una de las corrientes apostó por la vía contraria. Siendo que el Código Penal contemplaba ya el aborto no punible y que una de las condiciones para que se considerara que procedía era el riesgo para la salud de la madre (así es el texto del Código), se construyó toda una estrategia basada en interpretar que todo embarazo no deseado pone en riesgo la salud psíquica de las gestantes, tomando la definición amplia de salud establecida por la OMS. El problema es que siempre debe ser un tribunal médico el que decida si se cumplen o no los supuestos del aborto no punible, de manera que esta estrategia, lejos de fortalecer la autonomía, amplía la tutela sobre las decisiones de las mujeres.

En relación a la ley de reproducción humana médicamente asistida, la incidencia del activismo lésbico logró un texto que habría sido imposible sin nuestra intervención. Las organizaciones que en los noventa reclamaban por este tema, estaban formadas por personas heterosexuales que impulsaban la declaración de la infertilidad como enfermedad para luego desde ese lugar exigir una ley que garantizara la cobertura de los tratamientos por el plan médico obligatorio. Había cierta discusión en torno a conceptualizarla como una enfermedad individual o de la pareja en tanto tal. De manera que un supuesto implícito era que beneficiaría a heterosexuales en pareja, como fue el caso de la ley de fertilización asistida aprobada por la provincia de Buenos Aires hace pocos años, pero en algunos proyectos aparecía incluso el requisito de matrimonio legal. Desde fines de los noventa, las lesbianas empezamos un fuerte activismo de ciudadanía biológica en torno de las tecnologías de reproducción humana, al tiempo que las usábamos. Para cuando se discutió la ley en el Congreso Nacional, ya nos habíamos constituido en actoras que no podían ser dejadas de lado, habíamos ganado visibilidad –lo más espectacular fueron las fotos de las líneas de cochecitos con nuestros bebés en las Marchas del Orgullo– y legitimidad pública en nuestra demanda y se habían establecido alianzas con algunas de las organizaciones de heterosexuales. Como resultado, la ley no pone ningún requisito de diagnóstico médico. La posición despatologizadora alivia el estigma para muchas personas heterosexuales, especialmente mujeres, garantiza el acceso para las lesbianas, para las mujeres solas –que son un sector cuyo uso de estas tecnologías viene creciendo– y también garantiza el acceso para las personas trans, completando a la ley de identidad de género en lo que hace a derechos reproductivos. El impacto social que tiene este enfoque en un área donde el estigma viene casi de tiempos inmemoriales no puede ser subestimado.

Resumiendo, la propuesta es que puede interpretarse parte del activismo gltb de reforma legal dentro del marco conceptual de la ciudadanía biológica, que este enfoque de por sí no conlleva un compromiso con la despatologización sino que ese es un

aporte específico del movimiento gltb y que la relación de las comunidades gltb con las tecnologías no es la de víctimas sino la de usuarixs, de apropiación activa. Actuamos en varios planos al mismo tiempo: dando discusión legal, tomando la vía judicial, haciendo alianzas sociales y tomando la tecnología en nuestras manos. Nadie esperó el permiso del Estado para actuar: la discusión se dio con gays que ya habían decidido enrolarse en protocolos de prueba de medicación, con trans que ya estaban modificando su cuerpo y con lesbianas que ya cargábamos a nuestrxs hijxs en brazos.

Entonces, sin desconocer los costados negativos, ni la dimensión millonaria de los mercados asociados, y sin abandonar una actitud crítica, es válido afirmar que el movimiento gltb no debe abandonar la disputa por la tecnología, que es un terreno de lucha fundamental donde debemos intervenir desde nuestra propia mirada y nuestra propia historia.

Referencias

CONTRERA, L. y CUELLO, N. (comp.). (2016). Cuerpos sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne. Editorial Madreselva, Buenos Aires.

ERRANDONEA, A. (2011). Un Anarquismo para el Siglo XXI. Editorial Madreselva, Buenos Aires.

FITZSIMONS, A. (1994). Women, Power and Technology. En LENNON, K. y WHITFORD, M. (eds), Knowing the Difference. Feminist perspectives in epistemology,. Routledge, London y New York, pp.122-131.

GÓMEZ, R. J. (2010). What is that thing called philosophy of technology?: En LORENZANO, P., RHEINBERGER, H.-J., ORTIZ, E. and GALLES C. (eds.), History and Philosophy of Science and Technology, Vol. 4, EOLSS Publishers Co. Ltd., Oxford, pp. 47-82.

JARAMILLO SIERRA, I. C. (2003). Instrucciones para salir del discurso de los derechos. En BROWN, W. y WILLIAMS, P., La Crítica de los derechos, Universidad de los Andes, Instituto Pensar y Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp. 11-42.

ROSE, N. (2012). Políticas de la Vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI, UNIPE Editorial Universitaria, La Plata.

Procesos de construcción de identidades en una comunidad BDSM en Buenos Aires

Por María Eugenia Marcet [1]

Acerca del BDSM

El término BDSM, que remite a Bondage[2], Disciplina y Dominación, Sumisión y Sadismo, Masoquismo fue acuñado durante los años '80, como producto de diversos debates y negociaciones entre distintos movimientos sociales con prácticas e identidades sexuales "no convencionales". El acrónimo aparece por primera vez en el año 1983 en la publicación de la obra editada por el sociólogo Thomas Weinberg "*BDSM. Estudios sobre la dominación y la sumisión*" (1995). Los términos sadismo y masoquismo (en adelante, SM) poseen una larga trayectoria en el campo disciplinar académico a través de estudios realizados principalmente desde los ámbitos de la Psicología y la Psiquiatría[3] donde priman los abordajes de carácter "individual".[4]

Recién en la segunda mitad del siglo XX, a partir del trabajo del antropólogo Paul Gebhard, las prácticas SM son comprendidas como un "fenómeno social" dignas de ser analizadas y problematizadas en su dimensión cultural (Gebhard, 1969). En ese sentido, la obra de Weinberg constituye un punto de inflexión en tanto a través de su carácter transdisciplinario recopila diversos y variados artículos de diferentes autorías: académicxs, activistas, practicantes del SM; y es pionera no sólo del enfoque de carácter sociológico de su investigación, sino también metodológico: trabajos de campo que incluyen los propios cuerpos sexuados de lxs investigadorxs, donde se re-configuran sus propias identidades y se enlazan con políticas activistas de lucha y visibilización, generando malestares y sanciones morales en el ámbito académico, que continúan perpetuándose con plena vigencia al día de hoy[5].El objetivo del presente artículo consiste en analizar la conformación de identidades "bedesemeras" en Buenos Aires, a partir de la consolidación de una "comunidad" a través de un foro en Internet. Este estudio se enmarca en una coyuntura socio-política donde la pregunta por la identidad cobra relevancia en tanto productora de sujetxs que reivindican la legitimación y visibilización de determinadas prácticas y deseos que han sido históricamente patologizados y marginalizados.

Estas reflexiones se enmarcan en el proceso de producción de una tesis de licenciatura en Antropología Social, desde un abordaje etnográfico que consistió en la participación-observante de eventos y reuniones de la comunidad, entrevistas a personas que se identifican como "bedesemerxs" y registro de fuentes de Internet (foros, blogs, páginas web)[6]

1 FFyL / UBA. E-Mail de contacto: maru_marcet@hotmail.com

2 Prácticas de inmovilización corporal total o parcial, pueden incluir también privación sensorial.

3 Krafft-Ebing,"*PsychopathiaSexualis*" (1885), Freud "Tres ensayos para una teoría social" (1905), Havelock Ellis, "Studies in the Psychology of sex" (1942). Ver en Weinberg (1995)

4 Es menester destacar que ambos términos son acuñados por la academia a partir de los aportes literarios del Marqués de Sade y la obra de Sacher- Masoch.

5 Ver bibliografía: Califia (1981) y Rubin (1981)

6 Los nombres de sujetxs o entrevistadxs fueron modificados para preservar su identidad

La puesta en escena: roles y prácticas

Weinberg reconoce que el término BDSM ya era utilizado en los propios espacios SM donde realizaba sus investigaciones, como forma de subjetivación de las propias prácticas, relaciones y deseos de lxs sujetxs. En principio, cabe destacar que el BDSM incluye una amplia variedad de prácticas eróticas que implican una separación entre "la puesta en escena" o "juego/fantasía" y la "realidad", al tiempo que supone una relación contractual de dos partes: una Dominante y otra sumisa. El elemento escénico atravesando una relación entre iguales supone una erotización a través y por la "representación del poder" (Viñuales, 2008 en Prólogo a Weinberg, 1995). Las relaciones de Dominación/sumisión (en adelante D/s) pueden ser heterosexuales, homosexuales y pansexuales. Dicha relación contractual supone, en primera instancia, respeto y confianza hacia el/lx otrx, una co-responsabilidad sobre las decisiones a tomar, y un consenso previo en donde las partes deciden cuáles son sus intereses/deseos/fantasías, qué elementos utilizarán, qué tipos de prácticas están interesadxs en explorar, entre otros. Dentro de la relación contractual se establece, a su vez, una "palabra de seguridad". A través de la utilización de la misma, lx sumisx puede poner límites, ajustar, continuar o detener irrefrenablemente la *sesión* (término émic que remite al encuentro entre partes y puesta en práctica del BDSM). Existen, a su vez, normas y protocolos sobre qué tipos de elementos se usan y qué partes del cuerpo son posibles de ser flageladas, en pos de evitar daños físicos y/o estéticos. Ejercer dolor tiene un único fin: el placer; y los diferentes grados de dolor/placer ejecutados son definidos por quien ocupa el rol de sumisión según lo que puede/desea soportar. Es menester entender que el acto de infligir o sufrir "dolor" no es condición *sine qua non* en prácticas BDSM, antes bien se remite a una relación de D/s (como "juego de rol" que evidencia una jerarquía de poder), como fantasía que motiva y delinea los deseos de lxs sujetxs. Se encuentra toda una simbología propia desde las nominaciones de roles "Amx/esclavx" que van desde la vestimenta hasta los gestos: preferencia por cueros, látex y vinilo, uso de collar como símbolo de la sumisión y propiedad de otrx, entre muchos otros. Las prácticas BDSM también suponen el uso de una gran variedad de elementos y acciones, desde juegos de rol, utilización de juguetes (sex toys) como, por ejemplo dildos o dilatadores, *spanking* (el arte de nalguear, ya sea con las propias manos o elementos destinados a tal fin, como fustas, látigos, floggers), prácticas de humillación y de adoración de partes, fetichismo, *mindfucking* (dominación psicológica), y prácticas más extremas que suponen el uso de elementos quirúrgicos, ganchos, marcas abrasivas y sangrado. Además de los roles dominante/sumisx ya expuestos, también existe otro rol posible en función de la adscripción a ambos roles denominado *switch*. La palabra *switch,* tomada del idioma sajón, responde a la posibilidad de "cambio", es decir sujetxs que cambian su rol en función del/x otre con quien están jugando/sesionando, pero gozan y disfrutan tanto de las prácticas de dominación como del lugar de sumisión. La persona *switch* tiene entonces la posibilidad de performar o in-corporar ambos roles, a veces ejerciendo este rol de forma fija con otrxs, o bien pautando el rol en cada sesión. Además los roles en el BDSM pueden definirse también a través de una práctica en particular (por ejemplo: *spanker/spankee*; quien "nalguea" y quien es "nalgueadx" respectivamente) o en términos de las relaciones entre practicantes de la comunidad (por ejemplo "compañerxs de juegos") y, finalmente, también existe un espacio/rol para quienes aún no se "encuentran" en un rol en particular, lxs "curiosxs" -que suele estar ligado a la figura de *novatx*[7] - y a quienes no sólo se les "permite" sino que se les recomienda, "probar" y experimentar los diferentes roles existentes en pos de "encontrarse" en alguno de ellos, de "sentirse identificadx". Por último, en las relaciones D/s la extensión temporal

7 Término émic que supone alguien no conocedor/a del universo BDSM.

del contrato es variable: mientras en algunos casos puede durar lo que dura una sesión, en los casos más extremos pueden encontrarse relaciones "24/7", donde la "puesta en escena" o el "estar en rol" en ese vínculo supone un contrato de 24 horas los 7 días de la semana. Las relaciones 24/7 funcionan más como "tipo ideal" en el universo BDSM; a veces suelen ser llevadas a cabo en períodos acotados de tiempo, donde lxs sujetxs pueden sostener esta dinámica de manera sana y segura. De todas maneras, los roles no son categorías inflexibles en el universo BDSM: se reconoce como "natural" y "normal" el cambio de rol por parte de les sujetos, en tanto se sobreentiende que el campo de los deseos, las sexualidades, las prácticas e incluso la adscripción a géneros, son fluctuantes y varían según cada sujeto y su recorrido en *este* mundo -y en el *vainilla*[8] también-, y según cada relación contractual. Algunos autores incluso hablan de "trayectoria" para explicar el traspaso de un rol a otro (sobretodo cuando son cambios definitivos) en los mismos sujetxs (Kamel, 1983 en Weinberg, 1995). Por último, si bien los roles son los mismos para cada género existen determinadas prácticas o connotaciones en el mundo BDSM (en particular, en relación a las fantasías que sostienen los personajes y las escenas en una sesión) que remiten a relaciones de poder engendradas en el seno de un mundo capitalista, occidental y patriarcal: por ejemplo, una típica práctica de "humillación" supone que aquellos sumisos varones sean vestidos como mujeres (niñas, prostitutas, "mucamita", como formas establecidas comunes).

De perversiones y parafilias

Las prácticas SM fueron históricamente -y continúan siéndolo- patologizadas, marginalizadas y deslegitimadas desde diferentes instituciones y discursos sociales, políticos, religiosos y académicos. En el "Manual de diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales" (DSM, su abreviatura en inglés) escrito y publicado por la APA (American Psychiatric Association) las prácticas "sadismo y masoquismo sexual", siguen encontrándose dentro de las denominadas "parafilias", junto con la pedofilia, el fetichismo, el exhibicionismo y el voyeurismo, entre otras[9]. Las mismas constituyen un tipo, entre otros, de los considerados "Trastornos sexuales y de la identidad sexual"[10].Gayle Rubin sostiene que en nuestra sociedad los actos sexuales se interpretan inmersos dentro de un "sistema jerárquico de valor sexual", que establece una jerarquía universal que polariza "sexo bueno" (natural, saludable, monógamo, heterosexual, *vainilla*, procreador, en matrimonio y dentro del hogar) y el "sexo malo" (anormal, dañino, antinatural,

8 Categoría émic que refiere a lo convencional, "normal" en prácticas sexuales y vínculos de pareja. A veces se usa para referirse a sí mismxs por fuera del mundo BDSM.

9 "*En cuanto a su estatus nosológico, el masoquismo sexual se conceptualizó por primera vez como una entidad psicopatológica en el DSM-II (1968) bajo la terminología psicoanalítica de "perversión sexual", siendo a partir del DSM-III (1980) clasificada como "parafilia". Por otro lado, el masoquismo sexual ha sido recogido como "desviación sexual" en las sucesivas versiones de la CIE. En la actual nosología psiquiátrica, el clínico puede hacer uso del diagnóstico de "sadomasoquismo" a "una preferencia por actividades sexuales que implican recibir dolor, humillación o esclavitud (...), debiendo ser esta la fuente más importante para la estimulación o si es necesaria para la gratificación sexual". Así mismo, tanto el DSM-IV-TR (2000) como el DSM-V (2013) diferencian el "sadismo sexual" del "masoquismo sexual", refiriendo que estas "fantasías, impulsos o comportamientos sexuales han de ser recurrentes durante un periodo de al menos 6 meses (...), debiendo provocar malestar clínicamente significativo o deterioro social, laboral o de otras áreas importantes de la actividad del individuo*". Ver : http://www.editorialmedica.com/download.php?idart=551 Fecha de Consulta : 10/10/2017.

10 La homosexualidad fue descartada en 1973 por la APA, como trastorno mental, y en 1974 la séptima edición del DSM-II la califica como desorden de la orientación sexual. El 17 de mayo de 1990, la OMS la elimina del listado de trastornos mentales.

pecaminoso y promiscuo, siendo ejemplos de estas prácticas trasvestidxs, transexuales, fetichistas, sadomasoquistas, aquellos que las realizan por dinero o sostienen relaciones intergeneracionales). En una publicación anterior, también esta autora (1981) contribuye a la problematización y al repudio de los procesos de criminalización de prácticas BDSM, ocurridos en Nueva York y San Francisco (ciudades con mayor exposición de bares y circuitos BDSM en EE.UU. durante la década del ’80). Bajo la lupa de los discursos médicos-psiquiátricos que patologizan las prácticas BDSM, y los discursos de la comunidad católica y burguesa que moralizan y regulan las prácticas sexuales; se llevaron a cabo crímenes, redadas, encarcelamientos políticos, persecuciones, juicios, estigmatizaciones y castigos morales y penales a practicantes del BDSM. Rubin problematiza también cómo la sexualidad BDSM fue excluida y segregada por un sector importante del movimiento feminista. Por otro lado, en el contexto socio-político de fines de los ´80, la autora asume que estxs “perversxs” ya nombrados se encontraban en plenos procesos de “*formación de comunidades y de adquisición de identidad*” (1989: 28).

BDSM for export

En América Latina, dentro del Cono Sur -principalmente en Brasil (São Paulo) y Argentina (C.A.B.A.)-[11] se registran procesos de conformación de comunidades SM y BDSM, en el marco de un contexto histórico de recuperación democrática y la aparición de Internet hacia fines de los ’90 y 2000 (períodos de acceso a la net de una mayor cantidad de población, especialmente de clase media). Esto posibilitó la veloz multiplicación de blogs y portales de SM y fetichismo con salas de chat y mensajería instantánea, listas de contactos y foros de discusión vía e-mail. Según lo registrado a partir de entrevistas realizadas a practicantes de BDSM en Buenos Aires, así como también en charlas informales compartidas en el campo o a partir de lecturas en diferentes foros, antes del surgimiento de Internet (o al menos de su extensión en el acceso de forma individual en Buenos Aires), el vínculo, contacto o encuentro de lxs sujetxs con el BDSM era a través de revistas, ensayos y novelas literarias, cine y películas (no sólo provenientes del género porno) y avisos clasificados del rubro 59 de diarios reconocidos, que propiciaron el encuentro sexual o erótico de sujetxs[12]. Asimismo había también chats telefónicos y la posibilidad del contacto epistolar, a partir de revistas específicas de temas de sexualidad como ser “El Libertino–mensuario de relatos eróticos”, donde circulaban imágenes, fotografías y relatos eróticos, así como también “Contactos SM” donde se ofrecían datos telefónicos o de correo, ya propiciando una búsqueda más específica. También fue influyente para la conformación de estos espacios el contacto de algunxs sujetxs con el universo SM/BDSM en las culturas estadounidense y europeas, ya sea a través de viajes frecuentes por trabajo u ocio, también por búsquedas personales y otrxs de regreso tras el exilio por la reciente dictadura cívico-militar sufrida en el país[13].

De esta manera, uno de los primeros circuitos en relación a las prácticas SM en Buenos Aires, se generó a partir de contactos y encuentros entre hombres que “curtían” el fetiche por el cuero[14], denominados *“leather”* quienes comenzaron a encontrarse de

11 En los últimos años se han registrado encuentros y conformación de grupos en las capitales de Córdoba y Rosario.

12 Palabras claves como “sumisx” / “amx” / “dominatriz” / “esclavx” ya aparecían en las búsquedas y/u ofrecimientos en este rubro.

13 Última dictadura cívico-militar (1976-1983)

14 Algunos de ellos ya conocían sobre prácticas y comunidades SM dado su estadía en países europeos y su acercamiento allí mismo. Ver bibliografía: Perez Pablo.

forma frecuente en el conocido cine porno ABC[15] en C.A.B.A. en el año 1998.[16] Esos primeros encuentros fueron llenándose de adeptos, las reuniones fueron cambiando de espacios, consiguiendo otros, y en el año 2001 conformaron el BALC (Buenos Aires Leather Club) teniendo más de un espacio para encontrarse, conocerse y sesionar.

Por otro lado, existía también un "circuito pago" donde ciertas mujeres cumplían el rol de "dominatriz". Según uno de los entrevistados, al preguntarle cómo funcionaban estos espacios: *"Claro, aparecía la madama, con dos o tres mujeres, o elegías una. Te ibas a una habitación, ella se iba, y cuando volvía ya estaba en personaje. Pero a veces me encontré con gabinetes[17], o sucedáneos de gabinete. Entonces viví experiencias acotadas de esclavitud que duraron dos semanas o tres semanas (...)"[18]*

Las sesiones podían durar 40 minutos y a veces consistían solamente en "representar" una escena (por lo general de castigo o humillación)[19]. Otro entrevistado habla de esta época como el apogeo de "las FemDom": separación hacia el interior del universo BDSM donde por regla general sólo las mujeres cumplen el rol de Dominación. El rol de sumisión puede ser cubierto tanto por hombres y mujeres, aunque en este contexto de "circuito pago" los clientes solían ser varones heterosexuales, según ambos entrevistados.[20]

Hasta esta instancia, las prácticas SM/BDSM que podían practicarse entonces quedaban relegadas a la información a la que podía llegar cada sujetx de forma individual (ya sea por revistas, literatura, conocimientos previos, entre otros) y a la posibilidad de plantear estas inquietudes/deseos en el plano erótico con sus parejas formales o bien fuera de ellas, a través de contactos epistolares o mediante el circuito pago. En varias entrevistas realizadas, así como también en las historias autorreferenciales de practicantes en los foros, es usual el relato de la "doble vida": donde lxs sujetxs comienzan a registrar cierta curiosidad o deseo por tales prácticas pero no se animan a comunicárselo a sus parejas o incluso a nadie, dado a la (muchas veces) autopercepción sobre la "anormalidad" o al menos, extrañeza de sí, de sentir estos deseos, morbos o inquietudes. En ese sentido, la aparición de Internet y junto con ella la posibilidad de encontrar en el anonimato otras personas con los mismos intereses, deseos o curiosidades, fue clave tanto para la expansión de las prácticas e ideas sobre el BDSM, como para la conformación de, en principio, grupos de personas afines a tal universo.

---

15 Emblemático cine porno para adultos en el centro de la ciudad porteña. Entre los años 80 y 90 se convirtió en uno de los escenarios principales de los circuitos gays en C.A.B.A. Fue clausurado en mayo del 2016 por el Gobierno de la Ciudad, en una oleada de clausuras masivas a espacios de la escena "under" o independientes.

16 El movimiento *leather*, asociado a prácticas SM en comunidades gays estadounidenses surge pos segunda guerra mundial, reivindicando la erotización de la representación de relaciones jerárquicas de poder al interior del mismo ejército, habiéndose registrado (y por supuesto, ocultado/negado) prácticas y encuentros homoeróticos entre militares y reclutas durante los períodos de guerra. Para más información respecto de la historia, estética y surgimiento de este movimiento y también su consolidación en Buenos Aires, ver: https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-2811-2013-02-21.html fecha de consulta 5/11/2017

17 En este contexto, gabinete refiere a un espacio (habitación, cubículo) preparado para llevar prácticas BDSM en tanto posee elementos destinados a tales fines (jaulas, cepos, cadenas, látigos, etc).

18 Extracto de entrevista realizada a Usuarix8 (hombre, switch, 54 años)

19 Algunos casos similares pueden encontrarse en la publicación Ruiz S. y Robledo Achával G. "De dildos y tacos. Prácticas sexuales/eróticos/afectivas" en X RAM – Universidad Nacional de Córdoba, Argentina 2013. MIMEO.

20 El estudio sobre la relación BDSM/prostitución en Buenos Aires aún se encuentra pendiente.

De esta forma, comienzan a gestarse los primeros foros, salas de chats, blogs y portales en Argentina, "Aldea Sado" y "Círculo BDSM". Espacios donde los sujetxs podían encontrarse, intercambiar información y eventualmente conocerse fuera de la virtualidad. Se empezaron a realizar reuniones y encuentros formales entre usuarixs de esos foros. En esa época, quienes estaban a la cabeza de estas páginas adquieren un espacio físico propio, una típica casa chorizo con varias habitaciones y patio conector en el barrio de Almagro. La llamaron "La Casona del Sado" y eventualmente, comenzó a ser uno de los primeros espacios no sólo de interacción social "real", sino también de posibilidad de realizar prácticas de forma colectiva. Se hacían "eventos" (reuniones formales donde cada sujetx se presentaba con un nombre ficticio/*nick* y rol) y talleres donde se enseñaban prácticas específicas (como uso de látigo, técnica del shibari[21], entre otros), conformándose así los primeros espacios donde se conjugaron y pusieron en común reglas, normas e ideas respecto del BDSM. Incluso como espacio exclusivo de prácticas BDSM, se conformó como "club BDSM", es decir, que contaba con elementos e insumos "básicos" para que los practicantes pudieran ejercer sus roles y prácticas, incluso hasta ampliar o re-significar fantasías.

En los inicios de la "comunidad" BDSM local, fue frecuente el contacto entre sus primeros integrantes con comunidades europeas y estadounidenses. Así, estos procesos no escaparon a la lógica de globalización de la información que replica una transmisión desigual desde el centro hacia la periferia. De esta forma, los procesos de conformación de "comunidades" o "sub-culturas" BDSM[22]en el "primer mundo" (Europa y EE.UU.) impactan en América Latina como discursos ya pre-masticados, con determinados consensos y arbitrios tomados, con acuerdos y desacuerdos y prácticas "manualizadas". Sobre todo el BDSM del "primer mundo" exportó hacia Brasil y Argentina la crítica a la patologización y a la estigmatización social y limitación legal de las prácticas eróticas ligadas al BDSM, así como el vocabulario, las prácticas y los instrumentos utilizados. Así, es común que tanto blogs o páginas web de habla hispana como portuguesa utilicen palabras tomadas del idioma sajón para hablar de tal o cual práctica, relación e incluso referirse a acciones o adjetivos (*mind-fucking, spanking, switchs, floggers, topinear*[23], etc). Asimismo, una de las herramientas creadas por la comunidad homosexual SM en EE.UU., fue la sigla SSC "Safe, Sensate and Consensual"[24]con la intención de correrse del legado patológico y patologizante heredado por el discurso médico-psiquiátrico hegemónico. A través de esta sigla, que se transformó en una pauta y una norma, se intentaba demostrar (desde el activismo del propio colectivo) que estas prácticas eran llevadas a cabo entre personas adultas, con plena conciencia y acuerdo entre sí, de sus elecciones en prácticas eróticas.

21 Ataduras de origen japonés, realizadas con cuerdas especiales.

22 Término más difundido en las investigaciones académicas estadounidenses.

23 Categoría emic tomada de la frase en idioma sajón "top fromthebottom" que significa "desde abajo hacia arriba". En inglés "top" (arriba) y "bottom" (abajo) son téminos que dentro del universo BDSM simbolizan la relación D/s (respectivamente). "Topinear" supone la acción de cuestionar/desafiar de la parte sumisa a la dominante, cuando las primeras exigen prácticas o formas de llevar a cabo esa relación desigual de poder. Esta acción se supone "fuera de juego" dado que ataca directamente a la relación D/s constituida; diferenciándose del cumplimiento del rol de "niñx" que desobedece una orden en una escena típica en el BDSM, por ejemplo.

24 Traducido como "Sano, Seguro y Consensuado".

Un viaje a la Mazmorra

La creación de Internet y el desarrollo de un espacio virtual donde las personas pudieran materializar ideas, discursos y sentimientos sin "poner el cuerpo", pudiendo identificarse con *nicknames* (nombres ficticios) e imágenes/fotos que no necesariamente coincidían con "lo real", posibilitó ese doble juego de máscaras: aquello "real" que ocultaba otros deseos, ideas, sexualidades, pasó a ser lo "ocultado" o "desplazado"; un segundo plano al cual no se hacía referencia, se eludía o se re-inventaba por temor a "ser descubierto/a". En este sentido, Internet y la "era virtual" generaron otras identidades, o mejor dicho, otras formas de pensar, re-significar y crear identidades; reconfiguró y posibilitó nuevos procesos de subjetivación. Este espacio fue de suma importancia para comprender cómo se fue, y continúa conformándose este universo conocido como BDSM: básicamente como "espacio de encuentro", de socialización de personas con este caudal de deseos, intereses, dudas, fantasías, sexualidades, y también futuras "identidades". Internet genera una "apertura", es decir logra el acceso de este universo a una comunidad mayor, que no necesariamente pudo vincularse con tales espacios previamente, y genera además un nuevo lugar para el intercambio de ideas, sentires y placeres confinados a la desligitimación, penalización y criminalización social. De esta forma, se posibilitó la construcción de una "comunidad" BDSM, y que como tal, debía reglamentar pautas de identidad, de inclusión y exclusión, premios y sanciones morales, espacios de formación y discusión, etc.

El foro "*Mazmorra*"[25] es creado en el año 2006, con la leyenda "El primer portal "sado" de Argentina". Actualmente cuenta con más de 70.000 usuarixs registrados, y se ha convertido en una de los foros más relevantes de habla hispana en América Latina. Es de uso gratuito y funciona como espacio de socialización de ideas/presupuestos sobre el BDSM pero también de las normas/reglas que fueron institucionalizándose como propias. También es un espacio de encuentro de deseos y sujetos, de foro y discusión (hay áreas exclusivas sobre BDSM y arte, BDSM y filosofía, entre otras). Se puede acceder al contenido de la página sin necesidad de hacerse un usuario, aunque de querer participar del foro, debates o chats, es condición necesaria. Los datos requeridos son un nombre (real o ficticio), mail, fecha de nacimiento y "sexo" (el mismo no puede escribirse, se elige de una lista desplegable que contiene los siguientes: "hombre, mujer, crossdresser[26], travesti, trans, intersex, indefinido"), y aceptar los "Términos y Condiciones de Servicio", que funciona como reglamento para participar de la comunidad. Una vez realizado el usuario, comienza la construcción del "perfil": esto quiere decir, cómo otros usuarios podrán verte y contactarte si tal perfil resulta ser atractivo o relacionado a su búsqueda *bedesemera*. Dicho perfil cuenta con la utilización de una imagen o avatar (real o ficticia), la elección de un rol BDSM (entre una lista desplegable donde se encuentran "Dominante, sumiso/a, Switch, Spanker, spankee, Fetichista, Sádico/a, Masoquista, Sadomasoquista, Kinkster[27], Curioso/a, Libertino/a"), la elección de un "sexo" (idem anterior) y "orientación" que remite a una consideración sobre deseos y sexualidades: de una lista desplegable puede elegirse "heterosexual, homosexual, gay, puto, lesbiana, torta, bisexual, heteroflexible, homoflexible, queer, pansexual, curiosa/o, fluctuante". Por último el perfil BDSM se completa (aunque no es condición exclusiva) con una "*checklist*", lista que remite

25 www.mazmorra.net. Primer acceso en junio del 2012.

26 *Cross* (cruzar, pasar, atravedar) y *Dress*(vestido, ropa), identidad sexual que remite al uso de ropa, vestimentas y elementos asociados a un género "opuesto"; no necesariamente implica deseos e identidades homosexuales o *trans*.

27 Término derivado del inglés *Kink, pervertido.* Es una categoría utilizada para nombrar aquellas prácticas y deseos sexuales no convencionales.

a prácticas que se consideran exclusivas del universo BDSM, separadas por "sexo, bondage, sadomaso, accesorios, juegos de rol, fetiches y juegos de poder", especificando "experiencia" ("ninguna, algo, poca, mucha") e interés en experimentarlo (idem anterior). De esta forma, los perfiles así detallados, permiten la búsqueda de personas de manera más rápida de acuerdo a los intereses, deseos, fantasías con las cuales se "entra" a la comunidad. Además, al permitir dar cuenta de la "experiencia" de un sujeto en las prácticas BDSM, se intenta contrarrestar situaciones de abuso o de "mal uso" de accesorios o prácticas, conociendo los trayectos de cada persona (si es novatx, hace cuánto tiempo está en la comunidad, etc).

Mazmorra a su vez, contaba con un bar/club propio sito en C.A.B.A, que abría sus puertas todos los fines semana (y ocasionalmente, días de semana) y que tenía características propias como club BDSM[28]. Mensualmente se prevé un evento temático, siendo éste el momento ideal para el encuentro de sujetos y la apertura a "novatxs". A su vez, existen otros bares o clubes que funcionan como espacios de socialización y enseñanza de prácticas (se dictan cursos sobre bondage y usos del cuero, por ejemplo). En dichos encuentros, les sujetos se presentan –o reconocen, en caso de que hayan tenido algún tipo de contacto virtual previo- a través de sus nicks. De esta forma y a través de la página, se exhibe a cuántos eventos formales un usuario ha asistido, con la intención de "demarcar" aquellas personas que sólo se manejan en el plano de lo virtual, de aquellas que sí tienen intenciones de concretar encuentros reales, marcando "cuántas personas lo conocen en la vida real". Así, en el caso de aquellos sujetxs que no desean presentarse a eventos formales, pero sí sostener encuentros privados con usuarios, les permita tener algún tipo de "panorama" sobre el otrx desconocidx. Todas estas "normas de seguridad" le permiten a la comunidad llevar a cabo sus prácticas dentro de la SSC y evidenciar usuarixs que funcionen como *trols*[29]

Dentro del foro de Mazmorra existen tres diferentes secciones generales, cada una con sub-secciones: "BDSM y Sexualidad" ("Dominación-sumisión"/"Técnicas y precauciones"/"BDSM en el arte"/"Fetichismo"/Temas generales; sexualidad y afines"), "Comunidad" ("Eventos formales"/"Reuniones informales"/"Presentaciones y anuncios"/"De todo un poco") y "El portal" ("Ayuda y sugerencias"/ "Tutoriales"/y diversos subforos creados por la gente de la comunidad como "Videos"/"Pony-play"[30]/ entre otros). En el recorrido de los diferentes foros pueden observarse debates y discusiones en torno a qué es y qué no es el BDSM, cómo deben (o no) comportarse cada rol, cómo se llevan a cabo prácticas BDSM (desde tutoriales hasta experiencias vividas por sujetos de la comunidad), qué significa tal o cual palabra (por lo general, tomada del idioma sajón), socialización de libros, revistas, música, videos, películas, textos académicos, cómics, etc., que remitan a vínculos, deseos, identidades y prácticas BDSM, comentarios y opiniones sobre participaciones en eventos, socialización de imágenes/fotos de sujetos "sesionando", entre muchas otras cosas.

28 Ese espacio se consolidó en el año 2012 y fue clausurado a mediados de 2013 por la Policía Federal, tras una denuncia. Se continúan las reuniones mensuales en espacios alquilados; pero los elementos propios en tanto club BDSM se trasladan de un lugar a otro.

29 Dentro de la jerga que fue consolidándose alrededor de Internet y sus usos, trol, del inglés troll, supone una actitud, provocadora, ofensiva y con intenciones de generar rupturas dentro de los foros virtuales. Puede usarse como sustantivo y/o verbo, *trolear*.

30 Práctica BDSM que remite al juego de rol, respetando el contrato D/s, donde el/la sumiso/a actúa como pony (desde vestimenta hasta acciones como galopar, andar en cuatro patas, relinchar, etc).

Somos comunidad

El uso del término "comunidad" remite a las nuevas configuraciones de comunicación entre sujetxs interesados en prácticas BDSM, articuladas en función del intercambio de información y de legitimación de las mismas hacia el interior del grupo (Chiconini, 2012; Fachini, 2010; Fachini y Rosetti, 2012). Las formas de organización de las comunidades, propuestas por los propios actores sociales, implican un trabajo de socialización de concepciones y prácticas articuladas en función del deseo que necesariamente se desvían de la moral aprendida y de patrones hegemónicos sobre las formas "sanas" de vivir la sexualidad. En este sentido, en la conformación de la comunidad cumple un rol fundamental la explicación reiterada de que el BDSM no es una patología médica o psiquiátrica. También cumple un rol central "la red" como espacio de contención e intercambio de experiencias sobre todo desde lxs más experimentadxs hacia los "novatxs".

Mazmorra, a diferencia de las páginas creadas anteriormente, no sólo logra sostenerse en el tiempo (ya lleva más de 10 años activa), sino que para la mayoría de los entrevistados formalmente o con quienes se ha tenido charlas informales durante la salida al campo, fue un espacio fundamental no sólo de socialización, sino también de consolidación de "comunidad". En este sentido y posteriormente a la clausura de "La Casona del Sado" donde los moderadores del portal de Mazmorra realizaban eventos bajo su tutela; este grupo de personas que empezó a re-encontrarse en cada evento formal, y en cada discusión del foro mediante la participación a través de la escritura en los "hilos" de debate comenzó a autogestionarse otros espacios de encuentro posible. Dos de los entrevistados hablaron de los encuentros en el "Bar Celta", un bar común y corriente que tenía un sótano donde los practicantes del BDSM se juntaban para seguir celebrando sus deseos y prácticas. El bar como espacio público, estaba abierto a toda persona mayor de 18 años y aquellas personas que deseaban bajar al sótano, quizás se encontraban con alguna escena o situación que pudiera haberse considerado bizarra o al menos, peculiar. Al preguntrarle a uno de los entrevistados qué tipo de prácticas concretaban en ese bar, dijo: *"y…muy leves, alguna esposa, algún fustazo arriba de la ropa, muuuuuuy leve pero es muy impresionante que vos vayas a un bar, nosotros porque lo hemos naturalizado, pero es muy impresionante ir a un bar y que haya una mujer con tacos altos pegándole fustazos a un tipo en la cola".*

Incluso, habían renombrado el bar como "Celda bar", adjudicándose cierta apropiación del espacio. De esta manera, comienzan a correrse los "límites" de los encuentros enmarcados en "sesiones" o en eventos formales. Se generan los "alter" (*after office*), encuentros en bares pos horario laboral para tomar unos tragos y conocerse (como opción para aquellxs que no se animaban a ir a un evento directamente); y también empiezan a realizarse "pic-nics" en los Bosques de Palermo o en Parque Centenario, con una ronda de preguntas y de presentación para quienes eran su primera vez. Esta ronda de preguntas tenía la intención no sólo de conocer a aquellxs nuevxs, sino también de "encontrarse con otrxs" en la mirada, en la palabra, en la escucha, en los deseos, miedos, fantasías, preguntas. Todxs pasaban, y pasamos, por esa ronda de presentación, desde la persona novata hasta la más experimentada en prácticas BDSM. También se organizaban salidas al teatro (se veían obras con temáticas afines), se festejaban cumpleaños, se armó una banda musical "Los Cuadraditos de Mazmorra"[31], que hacían canciones contando historias sobre ellxs mismxs. Así, se empezaron a tejer amistades, parejas, vínculos por fuera de las prácticas BDSM, códigos para hablar de sí mismos en contextos *vainilla.* En palabras de uno de los entrevistados: "*(…) Apareció la amistad como más importante*

31 Parafraseando a la banda de rock nacional reconocida "Los Redonditos de Ricota"

que el BDSM, el BDSM era una consecuencia, y tener el BDSM en el imaginario era importante, no hacía falta practicarlo, que también fue una revolución, una sorpresa (...)".

Es importante destacar entonces la función clave que tuvo la aparición de Internet para la conformación de una comunidad, el encuentro con otrxs con mismos deseos afines y en última instancia, el encuentro con unx mismo reconociéndose. Es interesante que tanto en las entrevistas como incluso en el mismo foro, en las historias autorreferenciales que narran los sujetxs aparecen elementos como la vergüenza, la anécdota de la niñez que refiere a un goce con alguna práctica, el no poder hablar con pares sobre estos temas, el desencuentro sexual con parejas estables con quien no podían satisfacer estos nuevos deseos, el miedo incluso de ir a un evento por primera vez. El paso de lo individual a lo colectivo supone también una revisión identitaria, la conformación de un "nosotrxs". En este sentido, me parece pertinente traer la reflexión de un entrevistado cuando hablaba de cómo llegó al BDSM a partir de las salas de chat:

> *"Antes si vos decías: "A mí me gusta que me peguen", automáticamente cortaba todo el diálogo. Entonces cuando vos llegas a un lugar en donde vos decís "A mí me gusta que me peguen", y el otro "Ah, a mí también me gusta mucho que me peguen", y otro "A mí me gusta mucho que me peguen en la cola", "No, a mí me gusta que me peguen en los pies", "No, a mí me gusta que me peguen en las manos" y todo el mundo...Cuando vos tenés esa situación, donde pasás dos horas hablando de cómo te gusta que te peguen, lo importante ahí ya no es el erotismo, sino que* ***valida tu deseo****, al validar tu deseo, ya está. Todo lo otro es mucho menos importante, mucho menos importante. Eso lo descubrió el movimiento gay, me parece a mí, probablemente el lesbiano también, de lesbianas también, probablemente, este, esa cosa de que vos te juntas con otro que desea lo mismo que vos, entonces valida tu deseo,* ***y si valida tu deseo ya no sos un enfermo****. Dejás de ser un enfermo." (*El subrayado es de mi autoría).

Ser bedesemerx

El surgimiento de la comunidad BDSM entonces es acompañado por un proceso creciente de normativización de las prácticas e identidades BDSM. La "normativización" en tanto reivindicación de un marco normativo estricto que define normas y códigos explicitados que reglamentan no sólo qué se incluye/excluye dentro de tales prácticas, sino también cómo y con qué recursos/elementos deben ser llevadas a cabo, supone una serie de reglamentaciones y valoraciones positivas y negativas de distintas formas de ejercer y concebir el BDSM. De esta forma, pensar en una suerte de "institucionalización" de prácticas supone que un colectivo de sujetxs ha re-pensado y contextualizado sus deseos, sexualidades e identidades, y las ha presentado de forma coherente con el fin de mostrarse como "legible" en un mundo que se "ordena" bajo normas, reglas y consensos. La conformación de dichos espacios denota la preocupación de los "*bedesemerxs*" por contrarrestar la imagen creada por instituciones patologizantes de sus prácticas que se perpetúan en el discurso del "sentido común" sobre el SM. Así, la propia comunidad vela para que sus integrantes no sobrepasen los límites, y de realizarlo son "marcados" y sancionados moralmente, siendo "eliminados" de los foros de discusión o aislados en espacios de socialización (Chiconini, 2012; Facchini, 2013; Almeida de Freitas, 2012). Siguiendo la propuesta teórica de Foucault sobre la manera en que lxs sujetxs se constituyen como sujetxs morales en referencia a elementos prescriptivos que constituyen

un código de acción, podemos pensar el margen de libertad de los sujetos bedesemerxs en relación a la normativización en el BDSM como un *modo de sujeción* en tanto "*la forma en que el individuo establece su relación con esta regla y se reconoce como vinculado a la obligación de observarla*" (1984: 33). De esta manera, existe una suerte de normativización en la comunidad BDSM que contribuye al abono de cierto imaginario de identidades y prácticas, condicionantes de los *modos de sujeción* que lxs participantes de la comunidad desarrollarán en torno a ello.

El crecimiento de la comunidad durante los últimos años fue exponencial no sólo a nivel virtual[32] sino también en la asistencia a reuniones y eventos: de un máximo de 100/120 personas en el 2012, concurrieron más de 450 personas en los eventos del 2015. Si bien existen muchos hechos que podemos considerar importantes o influenciables para comprender este crecimiento[33], es menester también reponer el contexto socio-político del ámbito local, que favorable a ciertas demandas históricas del colectivo LGTBIQ[34] permitió al mismo ganar visibilidad a partir la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario[35] y la Ley de Identidad de Género[36]. Este contexto de visibilización de identidades y prácticas sexualmente diversas, se presenta para algunos sectores de la comunidad BDSM, como un escenario posible para la constitución del propio colectivo BDSM como sujeto de derechos y demandas. Esto supone la afirmación de una identidad BDSM en términos políticos de cara a la sociedad, en tanto se reconoce como identidad negada, marginalizada y oprimida, incluso dentro del mismo colectivo LGTBIQ. En este sentido, dos momentos son centrales en relación a la visibilización de las identidades y prácticas BDSM: la participación de un sector importante de las personas en el foro en la Marcha Anual del Orgullo LGBTIQ, y la creación de una ONG "Consensuar BDSM y Diversidad".

En la XXI Marcha del Orgullo LGTBIQ llevada a cabo en noviembre de 2012 en C.A.B.A., el BALC y la comunidad BDSM local marcharon juntos por primera vez con un camión propio. En el mismo había jaulas y aros de suspensión donde durante toda la tarde miembros de la comunidad sesionaron, para luego marchar con el resto de la comunidad LGTBIQ. Cabe destacar que la participación en la marcha surgió a partir de un debate que se dio en el foro de Mazmorra, y no fue una propuesta propia del equipo moderador del portal. Esta experiencia fue muy destacada y conmemorada en los muros personales de algunxs miembrxs de la comunidad (ya sea en su perfil del foro de Mazmorra o de otras redes sociales) en tanto constituyó un paso firme en "salir del closet" a nivel social. Marchar con sus outfits preferidos que incluyen cuero, látex y vinilo, y sesionar en la vía pública, fue un gran paso tanto para reafirmar un proceso identitario colectivo, como para la (por fin) visibilización de estas identidades y prácticas dentro del propio colectivo LGTBIQ[37]. Esto contribuyó a que algunxs miembros de la comunidad comenzaran a

32 En el inicio de trabajo de campo (2012) la página contaba con más de 22.000 usuarios. Hoy cuenta con más de 70.000

33 Desde la publicación del bestseller "50 sombras de Grey" (2011), hasta canciones convertidas en hit en radios nacionales e internacionales de artistas reconocidas en el pop como Rihanna, Miley Cirus, Britney Spears; series como "Transparent" (2011).

34 Siglas que corresponden a Lésbico, Gay, Bisexual, Travesti, Transexual, Transgénero, Intersexual, Queer

35 Ley 26.618., sancionada el 15/07/10, permite a personas del mismo género a contraer matrimonio. Modificación Código Civil: cambio unión de "hombre y mujer" por "contrayentes".

36 Ley 26.743 sancionada el 09/05/12, permite que las personas trans sean inscriptas en sus documentos de identidad con nombre y género a elección. A su vez postula que todos los tratamientos médicos de adecuación a la expresión de género sean incluidos en el Programa Médico Obligatorio, tanto del orden público como privado.

37 Discurso en la marcha: https://www.youtube.com/watch?v=3p77n6zkY6E

cuestionarse y replantearse su identidad en términos políticos. De hecho, en la siguiente edición de la Marcha del Orgullo, un grupo comisionado participó de las reuniones de la COMO[38] donde se discuten las consignas, los discursos a ser leídos y quiénes se harán cargo de sus producciones, así como también cuestiones más de forma con respecto al colectivo en general. Una de las propuestas fuertes de este sector de la comunidad era lograr la inclusión de las siglas BDSM en el ya siglado colectivo LGTBIQ, en tanto consideraban que la misma constituye una sexualidad alternativa estigmatizada, con historicidades, luchas y reivindicaciones comparables con otros colectivos identitarios.

En el año 2014 un grupo de miembros de la comunidad crearon una ONG llamada "Consensuar BDSM y Diversidad"[39] con el fin de contribuir a la visibilización y despatologización de sus prácticas e identidades frente a la sociedad general (destacando su propia marginalidad en el mismísimo colectivo LGTBIQ), a partir de la legitimación de una sexualidad llevada a cabo por personas adultas de manera consensuada, desvinculándose así de los supuestos de abuso y violencia que se encuentran presentes en el sentido común del imaginario social. En su Manifiesto[40] sostienen que uno de los tantos efectos de la invisibilización y marginalización de su sexualidad es la imposibilidad de reconocerse (a sí mismos como comunidad) con una "*identidad con características propias*", de no "*tener conciencia*" de pertenecer al colectivo que pertenecen. El objetivo principal entonces consistía en la "*difusión y educación acerca del BDSM del público general, así como dentro de la comunidad LGTBIQ y del mismo colectivo BDSM*". En este sentido orientaron muchas de sus actividades y propuestas: realización de un cine-debate sobre BDSM en Casa Brandon[41], creación de un espacio de "autorreflexión" de sumisas con la intención de contribuir a la identificación de contratos no sanos o no consensuados que derivan en relaciones o situaciones de abuso[42] (es importante destacar que desde la ONG se entiende la categoría de "mujeres sumisas" como grupo más vulnerable a situaciones de acoso y mayormente representativo en la comunidad local), difusión en diarios, revistas o programas de radio, participación activa en el colectivo LGTBIQ de cara a la organización de la siguiente Marcha, creación de una revista BDSM de habla hispana con textos no sólo experienciales sino también de corte académico, entre otras. Durante el año 2015, la ONG dejó de tener actividad visible; de hecho, algunxs de sus miembrxs comenzaron –o bien continuaron- militando en otros espacios de construcción política/activista LGTBIQ.

Algunas reflexiones

Cabe preguntarse entonces, "*¿quién necesita una identidad*?", parafraseando a Stuart Hall (2003) o bien, ¿para qué? A través del proceso de conformación de la comunidad BDSM podemos dar cuenta de la afirmación de una identidad BDSM cuyos modos de subjetivación están ligados a la normativización de prácticas y deseos. La comunidad se encuentra en mayor o menor medida regulada por relaciones de poder internas donde un sector dominante posee una capacidad mayor que el resto de los miembros de definición

38 Siglas que remiten a la Comisión Organizadora de la Marcha del Orgullo.

39 Página de la ONG: http://www.consensuarbdsm.org/

40 Ver : https://drive.google.com/file/d/0Bz8PdGEuzKlyRmpqWVlTajlFTDA/edit?pli=1 fecha de consulta : 4/11/2017

41 Casa Brandon, constituye uno de los bares/club más conocidos en el circuito queer de CABA. http://brandon.org.ar/

42 Se han registrado varios casos de abuso en Mazmorra.

simbólica de lo que es el BDSM. Como en toda comunidad existen relaciones de jerarquía y de sujeción que contribuyen a la producción de sujetxs besemerxs en función de la forma en que los mismos se relacionan con esa norma, lo cual permite sostener discusiones sobre si alguien es bedesemerx o no al interior de la comunidad.

La pregunta en este punto es: ¿hasta qué punto la comunidad ha buscado organizarse políticamente de cara la sociedad en general en función de objetivos y demandas propias? En este sentido podrían leerse las experiencias de la ONG y la participación en la marcha, en pos de demandas de visibilización y de derechos. Sin embargo, ambas experiencias resultaron de carácter minoritario en relación a la comunidad total y tuvieron una corta duración temporal: la ONG no nucleó a más de 50 personas y se desarticuló en menos de un año, mientras que la participación en el marcha se hizo durante tres años seguidos con el apoyo de un grupo importante de personas a nivel virtual pero menor a nivel presencial, y, por ahora, no logró trascender la disolución de la ONG. Siguiendo el análisis de D´Emilio sobre el proceso político que dio nacimiento al movimiento gay, aunque la comunidad gay era una precondición para el movimiento masivo, el mismo no nació sino 20 o 30 años después de la formación de una subcultura gay urbana y motorizado por la opresión de las lesbianas y los varones gays (2006:69). En este sentido, al tiempo que damos cuenta de la plena existencia de una comunidad BDSM, la afirmación de una identidad bedesemera en términos políticos y la organización de un colectivo BDSM como sujeto de derechos parece ser, hasta ahora, un interés poco representativo para la comunidad. En este sentido, podemos observar cómo diferentes procesos acontecen y atraviesan las necesidades o búsquedas de lxs integrantes de esta comunidad. Así es que distintas formas de apropiarse de una sexualidad BDSM pueden ser posibles y convivir, aún con sus contradicciones, en un mismo foro: como práctica sexual, como fantasía, como juego, como identidad política, como filosofía de vida, como curiosidad intelectual, como búsqueda de espacios/comunidades “under”. Para algunxs, el encuentro y la puesta en práctica de un deseo que podría pensarse como contrahegemónico, revolucionario y contrasexual (Weinberg, Califia, Preciado, Foucault) en tanto pone en tensión determinados pilares de la sociedad moderna occidental (monogamia, heteronorma, reproducción biológica, penetración/sexo como única forma de sentir/dar placer, etc) llevó a pensar la necesidad de reunirse y crear espacios de visibilización y producción de debate en torno a una identidad en términos políticos. Por último, la renovación continua de los miembrxs de la comunidad de este foro que crece diariamente, conlleva a que las discusiones sobre los modos de ser y estar en el mundo BDSM se reactualicen de manera constante, reconfigurando los modos de subjetivación, los procesos identitarios e incluso, la percepción de la comunidad en sí misma como tal.

Referencias

ALMEIDA DE FREITAS, F. R. (2012). Bondage, Dominaçâo/Submissâo e Sadomasoquismo: uma etnografia sobre práticas eróticas que envolvem prazer e poder em contextos consensuais. Tesis de Maestría. Universidade Federal de Goiás

CALIFIA, P. (1981). Feminism and Sadomasochism. En Heresies: A Feminist Publication on Art. Ed. Faculty Press. New York. Vol 3, Nro 4, Issue 12.

CHICONINI, P. (2012). Sâo, seguro e consensual: os modos de legitimaçâo do BDSM. En Anais da Semana CS. Unicamp. Campinas. Vol 1, Nro 1. Ed.

D´EMILIO, J. (2006). Capitalismo e identidad gay. Revista Nuevo Topo, 2, 57-74.

FACCHINI, R. (2010). Comunidades imaginadas: umolhar sobre comunidades políticas a partir de mulheres que se relacionamcommulheres no meio BDSM. En Revista Pensata. Campinas. Vol 1 Nro 2.

FACCHINI, R. y ROSSETTI, M. S (2013). Do sadomasoquismo erótico ao BDSM: discursos de legitimaçâo, direitos e convençôessociais sobre gênero e sexualidade no contexto brasileiro pós-redemocratizaçâo. En Seminario Internacional FazendoGênero (Anais Electrônicos). Florianópolis.

_____ (2013) Praticamos SM, repudiamos agressão: classificações, redes e organização comunitárioem torno do BDSM no contexto brasileiro. En Revista Latinoamericana: Sexualidad, Salud y Sociedad. Nro 14, Dossier Nro 2. Disponible em www.sexualidadsaludysociedad.org fecha de consulta 07/07/2017.

FOUCAULT, M. (2008). Historia de la sexualidad: Vol 1. La voluntad del saber. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires.

_____ [1984] (2003). Historia de la sexualidad: Vol 2. El uso de los placeres. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires.

GEBHARD, P. (1969). Fetichism and Sadomasochism. En MASSERMAN (ed.) Dynamics of Deviant Sexuality. Ed. Grune & Stratton. New York.

HALL, S. [1996] (2003). Introducción: ¿quién necesita identidad? En HALL, s. y Paul du GAY (Comp.), Cuestiones de identidad cultural, Buenos Aires: Amorrutu.

KAMEL, G. (1983). The Leather Career: On Becoming a Sadomasochist. En WEINBERG y KAMEL (ed.) S&M. Studies in Sadomasochism. Ed. Prometheus Books. New York.

PEREZ, P. [1998] (2015). Un año sin amor. Blatt&Ríos. Buenos Aires.

PRECIADO, B. (2002) Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de la identidad sexual. Ed. Pensamiento. Madrid

RUBIN, G. [1981] (2011). The Leather Menace.Comments on Politics and S/M. En DEVIATIONS. A Gayle Rubin Reader. Ed. Duke University Press.

_____ (1989) Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Vance, C. (comp.) Placer y Peligro. Explorando la sexualidad femenina. Ed. Revolución. Madrid.

WEINBERG, T. S. (ed.) (2007).BDSM. Estudios sobre la dominación y sumisión. Ed. Bellaterra. Barcelona.