

uni(+di)versidad

publicación del Programa Universitario de Diversidad Sexual



PROGRAMA UNIVERSITARIO
DE DIVERSIDAD SEXUAL



(+di)

fotografía de Martín Toyé

ISSN: 2422-6890

Coordinadorxs Editoriales: Javier Gasparri – María Eugenia Martí

Colaboran en este número:

Violeta Jardón – Marianela Cocciarini – Natalia Cocciarini – Federico Abib – Gabby De Cicco – Heidi Fernández – Martín Toyé – Facundo Saxe – Laura Arnés – Gabriela Balcarce – Magdalena De Santo – Mayra Lucio – Rodrigo Diéguez – Antonela Marchi – Griselda Romanello.

Sumario:

[Editorial](#)

[Por Javier Gasparri – María Eugenia Martí](#)

28 de junio de 1969: disturbios de Stonewall

[Por Natalia Cocciarini](#)

Apuntes para una historia de la militancia LGBTIQ alemana en los años setenta

[Por Facundo Saxe](#)

El FLH en el debate Igualdad/Diferencia

[Por Rodrigo Diéguez](#)

Los días del Grupo Política Sexual, y después. [Entrevista a Sarita Torres y Osvaldo Baigorria](#)

[Por Javier Gasparri](#)

Identidad de género: un camino hacia la igualdad en el marco de la nueva ley

[Por Antonela Marchi – Griselda Romanello](#)

Hacia una práctica deontológica

[Por Marianela Cocciarini](#)

Algunas consecuencias anatómicas de la diferenciación psíquica entre los sexos

[Por Federico Abib](#)

Perspectivas Feministas: de la Naturaleza al Cyborg

[Por Violeta Jardón](#)

(De)construcciones en torno a una narrativa: la importancia de una epistemología bisexual y sus connotaciones ético-políticas

[Por Laura Arnés, Gabriela Balcarce, Magdalena De Santo y Mayra Lucio](#)

Sobre El pensamiento heterosexual y otros ensayos (de Monique Wittig)

[Por María Eugenia Martí](#)



Editori@l

Javier Gasparri
María Eugenia Martí

Después de un primer número centrado en la difusión de las perspectivas que nos fundamentan como Programa, esta segunda publicación de *Uni(+di)versidad* amplía sus páginas y crece en colaboradorxs. Además de los aportes de nuestrxs integrantes, incluye algunos trabajos presentados en el marco de los cursos que brinda el Programa, lo cual permite cumplir el objetivo de convertir esta Publicación en un espacio inclusivo que habilita la circulación de la palabra de estudiantes de grado, quienes comienzan a diseñar sus primeras propuestas de escritura. También contamos con colaboraciones de investigadorxs, amigxs, militantes y figuras trascendentes de la militancia y de la creación disidente. Finalmente, se suman las intervenciones de artistas, o sea fabricantes de mundo, sea a través de la palabra, de la imagen fotográfica o de la ilustración.

En este número, planteamos dos ejes problemáticos que tienen que ver con la interrogación por las (dis)continuidades que exhiben el presente y el pasado en sí mismos y las que muestran, al mismo tiempo, entre sí.

El dossier histórico no intenta hacer una reconstrucción global ni centralizada de una época, sino que aspira al rescate de ciertas perspectivas, relatos, visiones que constituyen una huella de los acontecimientos. En palabras de Walter Benjamin: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro”. Las instantáneas que se incluyen en esta sección, a pesar de las distancias cartográficas, señalan aperturas múltiples de formas de vida, de activismo y de pensamiento crítico que posibilitaron la configuración de nuestros presentes. Los artículos abordan el parto de la “liberación gay” norteamericana a través de los sucesos de Stonewall, los primeros esfuerzos en pro de la visibilización de las sexualidades disidentes en Alemania, y, en el contexto argentino específicamente, la significación histórica que el Frente de Liberación Homosexual y el Grupo de Política Sexual tuvieron durante la década de 1970, cuando realizaron la puesta en acto inaugural del pensamiento y del activismo sexual no normativo.

El otro eje se articula a partir de intervenciones múltiples que abordan la problemática de la Identidad sexo–genérica formulada desde puntos de vista que interrogan subjetividades sociales disidentes: la problemática de las personas trans, la construcción de agentes bisexuales, el abordaje -desde una nueva perspectiva crítica psi- de la histórica cuestión de la identidad y la “diferencia de los sexos”, y el indispensable tránsito, otra vez, por el discurso feminista, sea desde la reseña de un texto clásico que siempre hay que revisitarse, sea desde las discusiones más recientes sobre el inasible constructo “mujer”.

La posibilidad del crecimiento en voces de este número de *Uni(+di)versidad* debe mucho a la realización en 2012 de la primera edición del Coloquio Internacional *Saberes contemporáneos desde la diversidad sexual: teoría, crítica, praxis* que, entre sus actividades centrales, contó con una conferencia a cargo de María Luisa Múgica, un panel animado por Horacio Sívori y Eduardo Mattio y un cierre a cargo de Guillermo Lovagnini. Lo fundamental de la experiencia fue que cumplió con el extraño objetivo de convertirse en un espacio de discusión teórica y política, un espacio de debate e intercambio auténtico entre voces realmente diversas. Para la segunda edición, a realizarse durante 2013, esperamos repetir la experiencia de intercambio y debate.

Agradecemos, finalmente, a todxs lxs colaboradorxs que contribuyeron con este número de la Publicación, a la tía Gabby De Cicco, poeta y fundadora de un mundo habitable para todos los cuerpos disidentes de la patria heterosexista, por el poema que cierra este número y por darnos voz, cada vez. A Heidi Fernández por las extraordinarias ilustraciones que su mano imaginó para nuestras producciones de palabra. Y a Martín Toyé por la imagen de tapa y por el modo en que su lente singular crea diversidad en imágenes.



28 DE JUNIO DE 1969: DISTURBIOS DE STONEWALL
Natalia Cocciarini
(UNR)

Hay fechas que deberían ser salvadas del registro trivial de las efemérides inconsecuentes. Hay eventos que logran trascender el abismo que yace entre ser un mero instante y ser un acontecimiento. Cuando se reciben de leyenda crecen en dimensiones hasta la hipérbola, incluso adquieren protagonistas con presencia retroactiva, testigos que nunca vieron lo sucedido, y la historia que los cuenta se multiplica en mil historias que no dicen más que la importancia social de lo que pudo haber significado algo que no deja de parir consecuencias. El movimiento de liberación gay viene con partida de nacimiento: el momento donde algunas almas anónimas se cansaron del abuso. El almanaque es lo de menos, nos seguimos cansando del abuso todos los días, celebramos la disidencia y el orgullo en una fecha.

Stonewall Inn era un bar del barrio neoyorkino Greenwich Village de referencia para gays, lesbianas, travestis, transexuales, enlazado a la marginalidad económica y racial.

Los hechos ocurridos la madrugada del 28 de junio de 1969, conocido como los *disturbios de Stonewall*, se convirtieron en el hito fundacional del movimiento de liberación homosexual. En términos reales, algunas otras organizaciones precedieron la lucha, pero lo acontecido a partir de aquella noche pasará a cobrar importancia decisiva en la historia del Movimiento por haber sido la primer reacción espontánea y violenta contra los abusos persecutorios de las fuerzas policiales. De cualquier manera, este episodio es considerado como el fermento del movimiento de lucha por los derechos LGTB en EE.UU y el resto del mundo; ello se deba quizás al particular contexto social que enmarca esta reacción. La década del 60 estadounidense fue la de los años de efervescencia de los movimientos sociales, como el ecologismo, el pacifismo y el feminismo; fueron los años del hippismo y sobre todo del *black power*, que puso en el tapete la discusión sobre la constitución de la sociedad norteamericana y que aportó a la creación de un ambiente de protesta y contestación. Así, un clima beligerante general, en uno de los barrios más liberales de New York son condiciones explicativas ineludibles para este acontecimiento. Como circunstancia particular, un acontecimiento que podría haber irritado los ánimos hastiados de los clientes del bar fue el hecho de que en la tarde del 27 de junio llega a New York el cadáver de Judy

Garland, ícono gay que se había suicidado en un hotel londinense unos días antes, generando una sensibilidad especial en aquellos.

Esa noche, como sucedía semanalmente, la policía llegaba al lugar en busca de una coima, puesto que el local no tenía licencia para el expendio de alcohol. Generalmente la policía anticipaba a los dueños de las visitas y se realizaban temprano para permitir el funcionamiento del bar el resto de la noche. Esa noche la irrupción fue distinta, más tarde de lo habitual, sin previo anuncio y bajo el pretexto de detener a indocumentados y travestidos. Se supo luego que el objetivo era que Stonewall Inn fuera desmantelado y cerrado definitivamente por el Escuadrón de Moral Pública que había llegado allí aquella noche. El local era un blanco a “limpiar”, era un espacio sexualmente “escandaloso”, sin licencia para vender alcohol, con conexiones con la mafia, albergaba jóvenes sin techo y concurría un alto porcentaje de latinos y afrodescendientes.

Las redadas con la policía eran frecuentes, golpes y arresto se sucedían repetidamente. Pero esa noche hubo reacción, los que pasaron el control no se movieron de allí, desde la vereda del local comenzaron las burlas a los policías, en filas frente al bar satirizaban la venia y arrojaban monedas a los policías, entreteniéndolos a los que se acercaban a observar lo que ocurría. En minutos hubo vecinos del barrio y jóvenes sin techo que dormían allí enfrentando y resistiendo violentamente al control policial. Los agentes de policía perdieron repentinamente el control de la situación en el Stonewall Inn y atrajeron a una muchedumbre. Los arrestados se resistieron a subir a los coches de la policía, los golpes acrecentaron la violencia. El bar y el espacio colindante fueron destruidos, alrededor de 2000 manifestantes se enfrentaron a 400 policías.

Los disturbios se extendieron durante el día y en las sucesivas noches en las calles del barrio; los protagonistas sintieron que debían capitalizar la saturación que se estaba manifestando en esas horas ante la hostilidad del sistema legal estadounidense respecto de los homosexuales. En cuestión de semanas, los residentes del Greenwich Village se organizaron en grupos de activistas para aunar y concentrar esfuerzos en pos de establecer lugares en que pudieran visibilizar la orientación sexual sin miedo a ser arrestados.

Reconocidos diarios de la ciudad cubrieron los sucesos de esos días.

Un lema, encumbrado por el clima de época había sido gritado esa noche, y marcó la sensibilidad de muchos para continuar la lucha: *¡Gay Power!*

La trascendencia de los hechos puede estar en que en ellos se llevó una lucha generacional, de clase y de género, que posibilitó la formación de una comunidad cohesionada. Para fines de Julio se había conformado la GLF (Frente de Liberación Gay), que trascendería la ciudad y tendría activistas en

distintas Universidades del país. Unos meses más tarde en New York se habían gestado organizaciones y periódicos para promover la lucha por los derechos para gays y lesbianas. En pocos años se fundaron organizaciones gays a lo largo de todo Estados Unidos y a nivel internacional.

Para el 28 de junio de 1970 la GLF organizó la primera marcha del Greenwich Village al Central Park a la que asistieron entre 5.000 y 10.000 personas, conmemorando los disturbios en el Stonewall Inn y que pasaría a ser la primera marcha del Orgullo Gay. Con el tiempo, grandes ciudades se sumaron a la organización de marchas similares y actualmente se celebran actos del Orgullo Gay mundialmente.

Indiscutiblemente, los acontecimientos de Stonewall marcan un hito histórico para la comunidad, el momento en el que la lucha salió a las calles, y eso ha sido un gran estímulo para el crecimiento del movimiento en términos generales. Sin embargo, resulta lógico que se lo pueda comprender en la actualidad como un evento que, aún con toda su trascendencia histórica, no deja de centralizarse en las luchas del hemisferio angloparlante, un evento importado del Imperio todopoderoso con sus dictámenes de mercado, sus modas, y sus banalizaciones que poco tiene que ver con las reivindicaciones y las historias propias, lo que ha llevado a que algunas organizaciones empiecen a buscar sus raíces en las luchas locales.

Aun así, las marchas persisten, aunque las fechas fluctúen, aunque las formas de la protesta y los estilos de la celebración varíen, siguen representando, como indica Horacio Sívori, justamente eso:

Las marchas LGBT actuales son a la vez protesta y celebración. Protesta contra la violencia sexista, la homofobia y la discriminación que persisten en la calle, en la escuela, en el trabajo, en el hogar. Celebración de la imaginación y perseverancia de quienes enfrentan esa violencia día a día, y aun así viven su sexualidad con alegría. Las marchas son también un lugar de iniciación para quienes por primera vez se animan a comprender en qué medida lo personal es político y constatan que es posible ser más libres. (“De rebeliones, marchas y desfiles”, Suplemento *Señales*, *La Capital*, Rosario, domingo 28 de junio de 2009)

(+di)

uni(+di)versidad

publicación del Programa Universitario de Diversidad Sexual

APUNTES PARA UNA HISTORIA DE LA MILITANCIA LGBTIQ ALEMANA EN LOS AÑOS SETENTA

Facundo Saxe
(UNLP/CONICET)



[Figura 1 (König, 2001: pág. 11)]

I. Introducción

Quiero empezar con una historietita de Ralf König¹. En la obra *Poppers! Rimming! Tittentrimm!*² (2001), en una de las historietas compiladas se da un diálogo generacional. De un lado tenemos a

¹ Ralf König es el historietista alemán más importante de fines de los ochenta a la actualidad en Alemania. Es famoso por su obra que tematiza la sexualidad disidente y ha vendido millones de historietas en todo el mundo y ha sido traducida a varias lenguas. No es tan conocido en nuestro país, pero su masividad e importancia en Alemania lo convierten en una de las mayores figuras públicas gays alemanas.

² Que compila historietas cortas publicadas en varios medios por König.

Paul Niemöser³ y Manfred, dos gays adultos de alrededor de cuarenta años. Del otro, al sobrino de Manfred y un amigo, dos adolescentes gays alemanes. El sobrino tiene que hacer una reseña sobre el movimiento *schwul*⁴ alemán y se le ocurre acudir a su tío, el militante “veterano” de los años setenta. En casa de Manfred, él y Paul se encuentran charlando y reciben la visita de los dos adolescentes para hablar de la militancia de los setenta. En el diálogo se cuele una serie de referencias culturales que resultan claves para la liberación gay alemana: Stonewall en Estados Unidos y su influencia en Europa, el estreno de la película de Rosa von Praunheim a principios de los setenta, el sexo descontrolado, los grupos activistas, el parágrafo 175, el primer grupo de teatro gay, los escándalos televisivos ante la visibilización gay, mucho sexo, orgías, Homolulu, el sexo antes del HIV-SIDA, la sociedad homofóbica, entre otros. Por supuesto, siempre uniendo sexo a libertad y visibilización política [Figura 1]. Estas referencias en boca del personaje de König son un pequeño resumen de los hitos culturales más importantes del movimiento gay alemán en los años setenta: una época diferente (respecto al siglo XXI) en la que, para la disidencia sexual alemana, todo era más complejo. La época en la que el orgullo importaba, porque en el choque generacional que König muestra en su historieta se evidencia una crítica al modelo de consumo gay que impera en la juventud alemana de principios del siglo XXI. En los años setenta se luchaba y Manfred y Paul lo tienen muy en claro:

(...) ¡¡Porque en todo el país empezaban a formarse grupos de gays, jóvenes y orgullosos y echados para adelante que no querían ser ahogados por la soga clandestina de los bares para homosexuales, que luchaban contra el párrafo 175 y querían gozar libremente de su derecho a una sexualidad con autodeterminación!!” (König, 11)

Creo que es interesante pensar la anécdota de la historieta de König como punto de partida para reflexionar sobre la historia del movimiento de liberación gay-lésbico alemán en los años setenta y la influencia en Alemania del movimiento de liberación gay estadounidense. Es conocido el inicio del movimiento de liberación gay luego de los años setenta (post-mayo francés del 68, post-Stonewall) y su “globalización”, pero el caso alemán es menos conocido en nuestro país.

A partir de una serie de hitos culturales que marcan la militancia del colectivo LGBTIQ alemán (varios de los cuales son mencionados en la historieta de König), me interesa pensar cómo se adapta, reconfigura y manifiesta la lucha de la sexualidad disidente en los años setenta en la República Federal Alemana (RFA)⁵. Pero creo que para comprender el surgimiento del movimiento de liberación gay-

³ cuya vida ficcional es retratada en las historietas del autor alemán desde fines de los años ochenta hasta nuestros días, y le sirve a König como alter-ego para pensar los inicios, cambios y problemáticas del colectivo LGBTIQ alemán

⁴ La palabra “schwul” significa “maricón” o “puto” en alemán. Durante los años setenta la comienza a utilizar el colectivo gay alemán en una operación de resignificación (algo similar a lo que ocurre con “queer”). Durante los ochenta la palabra pierde parte de su potencia subversiva y actualmente en Alemania se toma como un equivalente de gay. Para evitar el uso de palabras en lengua alemana, vamos a traducir “schwul” por gay.

⁵ Voy a centrarme en la República Federal Alemana y no en la República Democrática Alemana, porque la influencia mayoritaria se da en el contexto de la RFA, además de que la obra de König está inserta, hasta el proceso de reunificación en la situación del colectivo LGBTIQ, en la RFA.

lésbica alemán de los setenta, es importante pensar que, en el caso alemán, no se trata sólo de la influencia de Stonewall y el movimiento norteamericano, sino que tenemos toda una tradición de activismo sobre el género y la sexualidad desde fines del siglo XIX.

II. La tradición alemana

El caso particular de Alemania y la militancia de las sexualidades disidentes es tremendamente importante para el pensamiento histórico sobre la sexualidad (disidente), su análisis y su problematización socio-cultural. No se puede dejar de señalar que en lengua alemana surgieron los primeros movimientos activistas de los que se tengan registro (hacia fines del siglo XIX), e incluso en el proceso de configuración de lo que Foucault llama dispositivo de la sexualidad, en Alemania se dieron algunas de las primeras manifestaciones de patologización científica de la “homosexualidad”.

En Alemania también se formaron las primeras manifestaciones positivas y activistas de las sexualidades apartadas de la heteronorma. La tradición de libertad socio-sexual que se dio desde el cambio de siglo hasta los años de la República de Weimar⁶ no tiene comparación con ningún período anterior o posterior hasta fines del siglo XX o principios del siglo XXI. Berlín fue una de las grandes metrópolis que ofrecía una libertad sexual inusitada, una capital conocida por sus bares travestis, homosexuales⁷ y lesbianos, famosa por sus drogas y sus orgías. En otras palabras, famosa por su libertad y su diversión.

Hacia fines del siglo XIX existió toda una serie de movimientos que abogaron por cambios sociales y que influyeron en las grandes metrópolis europeas (no así en las zonas rurales o menos densamente pobladas): reformas en la vestimenta, el movimiento naturista, el movimiento nudista, el surgimiento de la medicina homoeopática, el vegetarianismo, y por supuesto, la liberación sexual y la “homosexualidad”. Resulta lógico que en ese momento se fundara la primera organización activista “homosexual” (o pre-gay, según algunos) de la historia, el *Wissenschaftlich-humanitäres Komitee* (El comité científico-humanitario), que luchó por la derogación del temido parágrafo 175 (el párrafo del código criminal alemán que penalizó las relaciones entre hombres desde el siglo XIX). El 15 de mayo de 1897 nació el comité gracias al editor Max Spohr (1850-1905) y el médico Magnus Hirschfeld (1868-1935). Un dato que marca la importancia de la agrupación en ese momento: el panfleto “Was soll das Volk vom dritten Geschlecht wissen?” (¿Qué debe saber el público sobre el tercer sexo?) impreso por el comité tuvo una tirada de 50.000 ejemplares. Hirschfeld fue uno de los nombres más importantes

⁶ La república de Weimar es el nombre con el que fue conocido el régimen político alemán luego de la Primera Guerra Mundial y comprende el período 1919-1933.

⁷ Para las manifestaciones pre-Stonewall voy a utilizar el término “homosexual”, pero sin implicancias patológicas o científicas.

de la militancia pre-gay en Alemania antes de los años setenta. No hay nombre que lo iguale hasta el período de la liberación gay.

Según Andreas Sternweiler, en Berlín, en 1896, había 6 bares homosexuales. Para 1900 eran 12. En 1933, más de 100. Eran los tiempos de *Der Eigene* ["El Peculiar"], la primera revista homosexual de la que se tiene registro, los tiempos del *Institut für Sexualwissenschaft* [Instituto para la Investigación Sexual], fundado por Hirschfeld en 1919, que tuvo uno de los archivos más importantes sobre sexualidad de la historia y proveía servicios educativos abiertos al público, consultas médicas y un museo sobre sexo, y tuvo, entre sus invitados y residentes temporarios, a nombres como André Gide, Anita Berber, Francis Tourville-Petre y Christopher Isherwood. Es famosa la anécdota que cuenta los viajes de Isherwood, Stephen Spender y W. H. Auden al Berlín de los años veinte en busca de libertad sexual. Por la misma época se realizó el film "educativo" *Anders als die Andern* [Diferente a los demás] (Richard Oswald, 1919), en el que Hirschfeld colaboró como asesor y donde Conrad Veidt⁸ interpretó a uno de los primeros personajes homosexuales protagónicos del cine. La película era un panfleto a favor de la campaña contra la derogación del parágrafo 175 (en la que se llevaría adelante la tesis que sostenía que la homosexualidad no era la enfermedad, sino el medio que la reprimía) y fue uno de los primeros intentos de representación positiva de la homosexualidad.

Y seguimos: Lotte Hahm fundó el club para lesbianas *Violetta Ladies' Club* con más de 400 miembros; existían revistas lesbianas como *Die Freundin* y *Garçonne*; lugares como El Mikado, un conocido lugar de travestis; zonas de *cruising* que eran reconocidas como tales desde el siglo XVIII; el famoso mundialmente y primer bar travesti de Berlín, Eldorado. Había homosexuales orgullosos y visibles, la bisexualidad era tomada con familiaridad, la arquitectura rompía las reglas, las reformas sociales y educativas se convertían en vanguardia cultural, se debatía y luchaba por la derogación del parágrafo 175 y el 218, que penalizaba el aborto (¡en el Berlín de los años veinte había manifestaciones a favor de la despenalización del aborto!), la mujer rompía con todos los lugares establecidos y nuevos temas surgían en la literatura, el arte y el teatro. Y en todo, la libertad sexual estaba implicada. Para los años veinte Berlín se convirtió en un centro de ideas, reformas sociales y vanguardia socio-cultural. En otras palabras, Berlín ya era una capital *queer* en toda regla.

Pero, gradualmente, a partir de 1932, todo empezó a cambiar. Y 1933 fue el año definitivo. Primero fueron leyes ridículas contra los trajes de baño pequeños o el bailar entre hombres y la aplicación cada vez más estricta y endurecida del parágrafo 175. Con los nazis en el poder todo se terminó. En la campaña de "limpieza" del Reich en 1933 se cierran todos los lugares "homosexuales" y se prohíben todas las publicaciones. El 1 de marzo se obligó a cerrar Eldorado, que para ese momento era una atracción turística internacional de Berlín. El 6 de mayo se destruyó el Instituto de

⁸ Veidt luego se haría célebre por su actuación en *Das Kabinett des Dr. Caligari* (Robert Wiene, 1920).

Hirschfeld. Se quemó todo el archivo. En junio de 1933 se disolvió el *Wissenschaftlich-humanitäres Komitee*. Y el resto de las asociaciones se vieron obligadas a suspender sus actividades. Las estadísticas marcan que las redes activistas tenían en ese momento alrededor de diez mil miembros.

Se venían los tiempos terribles del nazismo: el endurecimiento del párrafo 175 (hasta pensar en hombres era condenado), las listas policiales, los encarcelamientos, el triángulo rosa, el exterminio de los homosexuales, los experimentos, las castraciones y el horror del nazismo. Según Sternweiler, con la llegada del nazismo todo terminó en la *completa destrucción de las organizaciones y actividades gay y lesbianas*. Luego de la guerra, lo que había antes no volvió a renacer con facilidad. Sólo luego de la influencia del mayo francés de 1968 y la rebelión de Stonewall en 1969, las sexualidades disidentes volvieron al primer plano en la sociedad alemana. Una de las razones más fuertes para esto fue la vigencia del párrafo 175. En la República Federal Alemana (recordemos que después de la guerra tenemos el período de la Alemania dividida) se mantuvo la versión nazi del párrafo 175 hasta el año 1969. Los homosexuales que salían de campos de concentración seguían siendo penables. No podían dar testimonio. Eran culpables. Si hablaban, iban a la cárcel. Por eso, los primeros testimonios (pocos) que se conservan datan de los años setenta y principios de los ochenta. La vigencia y aplicación del párrafo 175 en la República Federal Alemana y la situación social de la Alemania de posguerra contribuyó al aislamiento de (lo que quedaba) de la cultura homosexual de la República de Weimar. Los cincuenta se convierten en una era de transición, silencio y condenas por el párrafo 175.

A partir de 1949, y durante un proceso que dura más de una década, comienzan a renacer los grupos activistas. En agosto de ese año se crea el *Verein für humanitäre Lebensgestaltung* [Asociación para el estilo de vida humanitario], en noviembre el *Wissenschaftlich-humanitäres Komitee* se establece en Berlín y Frankfurt (en un intento que no prosperó de revivir la agrupación anterior a la guerra). Pero no se logró romper el aislamiento y recuperar la tradición anterior. Durante los cincuenta se producen varios intentos y pedidos de derogación de las leyes anti-homosexuales que no prosperan. La posguerra fue un período de silencio y condenas. Porque el párrafo 175 se mantuvo en la RFA hasta 1969, cuando el código criminal fue reformado y la penalización se mantuvo sólo para relaciones consentidas entre hombres menores de 21 años (en otra muestra de discriminación, con edades especiales para las relaciones “entre hombres” y otras edades para las relaciones “heterosexuales”). Y volvió a modificarse en los setenta, bajando el límite a los 18 años, y fue derogado finalmente en los años noventa luego de la reunificación alemana. Hasta 1969 los actos sexuales entre hombres eran penados por la ley (incluyendo los besos, la masturbación y el “comportamiento indecente”). Las estadísticas judiciales indican que en 1950 hubo 1.920 condenas por el 175. En 1959, el número asciende a 3.530. Entre 1950 y 1965 hubo cerca de 45.000 condenas efectivas por el párrafo 175 (sin contar que los procesos judiciales fueron más de 100.000 en el período 1953-1966).

Comparados con los años anteriores a la segunda guerra, los números son elocuentes: en el período 1918-1933 hubo 9.375 condenas (Sternweiler, 2004).

Hasta mediados de los años sesenta podemos pensar los grupos alemanes como “homófilos”, en una suerte de activismo que luchaba con la idea de salir de la oscuridad pero muy diferente de la rebelión de la generación siguiente. La segunda mitad de los 60, con la revolución china en 1966, los *beatniks*, el movimiento *hippie*, el rock y lo *leather*, fueron momentos de lucha por la libertad cultural y la independencia política que calaron hondo en la juventud alemana. No podemos dejar de mencionar que la RFA, en plena “Guerra Fría” (y podemos pensar esto hasta por lo menos los años ochenta) en muchos aspectos político-culturales era un satélite y una muestra de la civilización occidental norteamericana. Esa puede ser una de las razones de la fuerte influencia de la cultura norteamericana en la Alemania de posguerra. Y la liberación sexual no fue menos importante en la cultura alemana

III. Los años setenta

La despenalización para adultos mayores de 21 años del 175 en 1969 abre un nuevo período en la comunidad homosexual alemana. Termina la posguerra. O, en otras palabras, se termina con la herencia de silencio del nazismo. La vida se vuelve posible. No es casualidad que el primer testimonio de un prisionero homosexual en campos de concentración, *Die Männer mit dem rosa Winkel* [Los hombres del triángulo rosa], escrito bajo el seudónimo de Heinz Heger, haya sido publicado en 1972. Recién a partir de los setenta las víctimas homosexuales del nazismo podían hablar. Y para esa época ya existía toda una nueva generación que quería luchar contra el silencio y el ocultamiento de la posguerra.

Tradicionalmente el inicio del movimiento gay alemán moderno se fecha con el estreno del film de Rosa von Praunheim *Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt* [No es perverso el homosexual, sino la situación en la que vive/No es perverso ser homosexual, perverso es el contexto] el 4 de julio de 1971 en el Festival Internacional de Berlín. En mayo de 1969, *Der Spiegel* (la revista semanal más importante de Alemania) publica un artículo sobre la necesidad de educación estatal adicional en el contexto social luego de la despenalización del 175. La televisión de Alemania Federal (ARD) respondió encargando al joven realizador gay Rosa von Praunheim una obra sobre el tema. El film que resultó fue *Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt*, que desató una gran polémica y trajo muchas consecuencias para el colectivo LGBTIQ. El estreno televisivo fue pospuesto hasta el 31 de enero de 1972. Luego otras estaciones de televisiones hicieron sus propios filmes: la ZDF hizo el documental *Und wenn Ihr Sohn so wäre? [¿Y si fuera su hijo?]* de Eva Müthel y la WDR el film *Paragraph 175 – Fragen an die Homosexuellen und an uns selbst* [Parágrafo 175 – Preguntas para los homosexuales y nosotros mismos] de Claus-Ferdinand Siegfried.

Pero ambas se encontraban lejos del mensaje de Praunheim, que se convirtió en un hito para el movimiento LGBTIQ alemán.



[Figura 2: *Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt*]

¿Quién es Rosa von Praunheim? Se trata de una de las figuras clave del activismo gay-lésbico alemán y uno de los mayores cronistas de la vida *queer* del colectivo LGBTIQ europeo. Hasta la actualidad, realizó más de 60 películas de todo tipo que muestran un proyecto creativo comprometido con la causa y vinculado de forma ineludible a la vida *queer* alemana. Confronta y provoca contra la heteronorma y la normalización gay. Es la figura más importante del activismo y la cultura *schwul* alemana a partir de los años setenta. Nacido el 25 de Noviembre de 1942 como Holger Bernhard Bruno Mischnitzky, cambió su nombre en los sesenta, tomando el nombre Rosa del *Rosa Winkel* [Triángulo rosa] con el que eran identificados los prisioneros homosexuales en los campos de concentración durante el nazismo; y su apellido, Praunheim, aparentemente habría sido tomado del barrio en Frankfurt en el que creció (Bartone, 2002). Se considera a *Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt* como el hito cultural que desencadena el movimiento de liberación gay-lésbica y la *schwule Emanzipation*⁹ en Alemania. Praunheim es parte de la operación de resignificación de la palabra *schwul*, nombra sus películas como *Schwulentilm*, cuestión que se configurará durante los años setenta para terminar de establecerse durante los ochenta.

El estreno de la película de Praunheim fue vivido como un hito cultural por la comunidad LGBTIQ alemana, tal como lo menciona König en la referencia al film en su historieta. La película retrata la vida de diferentes “estereotipos” homosexuales presentes en Alemania a fines de los años sesenta y está dirigida al colectivo *schwul* como un llamado a la lucha, un llamado de confrontación y abandono del silencio y la marginación. No se dirige al sistema, sino a la comunidad *schwul* para intentar movilizarla fuera del encapsulamiento y el silencio que se vivió luego de la posguerra. Y llegó en el momento justo,

⁹ Traducido en general como “emancipación gay” pero literalmente significa “emancipación de los putos”.

porque con el 175 ya sin fuerza, con las relaciones entre mayores de 21 años despenalizadas, el llamado a la lucha de Praunheim fue tomado por toda una generación de jóvenes que no quería vivir en el período oscuro de la posguerra. Tenían que luchar contra los miedos, juntos y visibles, por un futuro mejor. La mayoría de las posteriores manifestaciones de visibilidad y lucha disidente se dan a partir del llamado del filme y la influencia del movimiento norteamericano en Alemania. Ya no se pide, ahora se exige, se grita por la rebelión. El filme se encuentra atado a algunas tendencias experimentales de fines de los sesenta pero es invaluable como documento y testimonio de la época y los estereotipos de la comunidad gay alemana, desde los bares “secretos” hasta el *cruising* y lo *leather*. La misión de la *schwule Emanzipation* es reconocerse, visibilizarse y contribuir activamente a la lucha más allá de la moda y el sexo (que están presentes, pero resignificados y pensados como herramientas de lucha). Esa es la propuesta del filme. Está en manos del espectador el paso siguiente, es decir organizarse políticamente y tomar la calle.

No es casualidad que el mismo año que se estrena el film de Praunheim se fundan las agrupaciones HAW (*Homosexuelle Aktion Westberlin*) en Berlín y el *Rote Zelle Schwul* [Célula Roja Gay] en Frankfurt. Y son sólo dos nombres de los grupos activistas que empezaron a multiplicarse en la RFA. Grupos que eran más radicales y abrazaban la línea política de la rebelión, imitando el estilo del *Gay Liberation Front* de los Estados Unidos. El activismo ya no era el movimiento homófilo de los cincuenta, la liberación gay post-Stonewall era el modelo a seguir.

La demanda combinada del film de Praunheim (luchar por el orgullo gay y la necesidad del *coming out* en todos los niveles sociales) fue el mensaje esencial transmitido por estos grupos. La nueva estrategia política se centró en los actos públicos, demostraciones o participaciones sexuales disidentes en otras manifestaciones políticas, campañas de información pública, besadas públicas y teatro callejero. La provocación fue vista como la herramienta más efectiva para el tratamiento igualitario. El contraste fue muy fuerte con hábitos anteriores de conformidad y aceptación de la vida oculta y reprimida, como máximo, “tolerada” por la heteronorma.

Y la literatura también fue tomada por voces que antes no tenían lugar, los reclamos de la disidencia sexual y el feminismo se apropiaron del discurso literario, y en los setenta comenzaron a surgir obras que visibilizaban la voz *queer*. Se tematizó la sexualidad disidente, tanto en cine como en literatura, gracias a la influencia de la liberación gay-lésbica. Se publicaron toda una serie de textos vinculados a lo autobiográfico, los *Verständigungstexte*: esbozos autobiográficos, poemas e historias cortas que hablaban de la experiencia personal desde el interior de la sexualidad disidente, evitando la visión científica y patologizadora. Se publicaron antologías como *Schwule schreiben* (1977) que buscaban tematizar la línea de la emancipación gay-lésbica en el texto literario. La novela *Die Konsequenz* (1975) del suizo Alexander Ziegler logró una gran difusión cuando fue adaptada a la televisión como un film dirigido por Wolfgang Petersen (1977): cuenta la historia con matices

autobiográficos de un amor destrozado por una sociedad que no acepta la sexualidad disidente y un marco legal que sigue penando las relaciones entre hombres. En otras palabras, la película denuncia la falta de igualdad ante la ley de las relaciones homosexuales, a causa de la vigencia del parágrafo 175 en las relaciones homosexuales (recordemos que la derogación total del 175 se dio recién en los noventa). El film muestra la imposibilidad del amor entre un hombre homosexual y un adolescente sexualmente activo que termina en desgracia por la patologización que realiza la sociedad de la homosexualidad. Muy lejos del hito de Praunheim, y mucho más complaciente con un público heterosexual, pero interesante por su éxito y difusión masiva a fines de los setenta. Y al igual que la película de Praunheim, fue censurada por la televisión bávara.

Hacia fines de los años setenta los grupos estudiantiles perdieron parte de su peso como vanguardia política y organizaciones más “moderadas” ganaron espacio en la agenda política y social. Los últimos hitos de los años setenta de la militancia fueron el festival *Homolulu* en Frankfurt y la primera manifestación del orgullo gay en Berlín.

Homolulu - Die Geburt eines Vulkans oder die Versuchung eine Utopie konkret zu machen [*Homolulu - El nacimiento de un volcán o la tentación de hacer concreta una utopía*] fue el primer encuentro masivo (e internacional) LGBTIQ de Alemania, realizado en Frankfurt del 23 al 30 de julio de 1979 [Figura 3]. Es mencionado por König entre los hitos de los años setenta y fue una muestra del costado más radical de la militancia. Homolulu, para König y su generación, fue el “Woodstock gay”, la primera gran manifestación política gay, miles de personas “visibilizadas” en Frankfurt. Era un síntoma de la revolución de los años setenta.



[Figura 3: afiche de Homolulu, 1979]

Homolulu marcó un punto de inflexión en la militancia LGBTIQ de los años setenta en Alemania. Fue el inicio para muchas líneas activistas que se desarrollaron durante los años ochenta. *Homolulu* unificó el nombre de la capital de Hawai con la palabra *Homosexualität* para pensar en el nacimiento de un volcán, de una rebelión contra el sistema y la norma heterosexual (por eso se buscó un nombre que fuera amplio e incluyera a todas las manifestaciones de la sexualidad disidente, por eso se evitó la palabra *schwul* que para ese momento ya estaba asimilada al varón gay). *Homolulu* tuvo un costado lúdico y otro activista, siempre vinculado a la rebelión estudiantil y la liberación sexual. El festival logró dimensiones impensables y convocó la atención de los medios que, por primera vez, prestaron interés a una manifestación masiva pública homosexual y lo llamaron mediáticamente el “Woodstock gay”. El cierre fue con una gran manifestación en la que se intentó romper con todos los estereotipos de género por las calles de Frankfurt y en el que se emitió una resolución donde ya no se pedía o abogaba por la tolerancia sino que se exigía, se gritaba en la cara de la sociedad heteronormativa y se exigía tomando las calles. El cambio de tono respecto a la posguerra y los años cincuenta ya era definitivo. Se exigía libertad, el fin de la heteronorma, la reparación de los triángulos rosas, la eliminación del 175, la visibilización social en los medios, toda una serie de exigencias (no pedidos, acá el movimiento ya no era políticamente correcto) que eran coincidentes con el mensaje de la película de Praunheim. Este fue el punto culminante de una etapa para el movimiento de liberación gay-lésbica en Alemania. Un ejemplo de la importancia de *Homolulu* para el colectivo LGBTIQ se da en el caso de Ralf König (más allá de la referencia antes mencionada), que en su historieta auto-ficcional *...und das mit links!* (1993) cuenta cómo encontró en *Homolulu* un lugar en el que conoció por primera vez a otros sujetos apartados de la heteronorma, un espacio para pensar(se) positivamente desde la sexualidad disidente. Y en el verano de 1979 Berlín atestiguó su primera manifestación del orgullo gay en Alemania llamada *Christopher Street Day*.

Con la fundación del partido verde (*Die Grünen*), parte del movimiento se volcó al sistema político y los reclamos se enfocaron en los cambios legales (derogación total del 175, ley anti-discriminación). Según Sternweiler, el conflicto entre los intereses de los grupos estudiantiles politizados y la subcultura comercial terminó cuando los estudiantes ingresaron en el mercado laboral. Pero eso no implicó el abandono del proyecto de cambio social que incluía una crítica de la heterosexualidad como norma.

IV. Consideraciones finales

Los años setenta fueron un período clave en la historia de las sexualidades disidentes alemanas, en el que se destacó la vinculación e influencias del movimiento gay-lésbico norteamericano y la tradición de militancia alemana anterior a la Segunda Guerra Mundial. Para los años ochenta y

noventa nuevas problemáticas se cruzarían con el movimiento LGBTIQ alemán, como, por ejemplo, algunas de las cuestiones que menciona Dagmar Herzog: la crisis global por el HIV-SIDA; la caída del muro y la posterior reunificación alemana; la presencia del Islam europeo y su choque con las demandas del colectivo LGBTIQ. Pero eso ya es otra historia. Me interesaba detenerme en el período de los años setenta para ilustrar la importancia que tuvo la militancia de estos años para el colectivo LGBTIQ alemán, en particular a partir de la referencia en la historieta de Ralf König.

Para cerrar y retomando la historieta de König, cuando Paul y Manfred, los adultos, representantes del activismo de los setenta, hablan con los adolescentes gays alemanes del siglo XXI, se dan cuenta de que son “veteranos” de una militancia que tuvo su apogeo en esa década. En la obra de König posterior al año 2000 se marca un choque generacional en la representación ficcional de la disidencia sexual. Estos jóvenes que aparecen en la historieta no saben nada de su pasado y no entienden la lucha de los setenta y los ochenta. No entienden ni viven la discriminación. Cuando Paul y Manfred terminan de hablar se dan cuenta que los dos adolescentes ni siquiera saben que hubo dos Alemanias. Y el cierre final es una crítica a la “normalización” gay, a la frivolidad y el modelo de consumo gay que olvida toda una tradición de rebelión y lucha que hizo posible la pervivencia de las sexualidades disidentes. En definitiva, un modelo “normalizado” que se convierte en una nueva norma a dinamitar.

Referencias Bibliográficas

Sternweiler, Andreas (2004): *Self-confidence and Persistence. Two Hundred Years of History*. Berlín: Schwules Museum.

Lautmann, Rüdiger (ed.) (1993): *Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte*, Nueva York/Frankfurt: Campus Verlag.

Zubiaur, Ibon (ed.). (2007): *Pioneros de lo homosexual. K. H. Ulrichs, K. M. Kertbeny, M. Hirschfeld*. Barcelona: Anthropos.

Herzog, Dagmar (2012): “Tomorrow Sex Will Be Good Again” en Spector, Scott/Puff, Helmut/Herzog, Dagmar, *After “The History of Sexuality”. German genealogies with and beyond Foucault*. New York/Oxford: Berghahn Books, pp. 282-286.

König, Ralf (2005) [1993]: *...und das mit links!* Hamburgo: Carlsen.

----- (2008): *Poppers*. Barcelona: Ediciones La cúpula.

----- (2001): *Poppers! Rimming! Tittentrimm*. Hamburgo: MännerschwarmSkript.

Grumbach, Detlef (ed.) (1995): *Die Linke und das Laster. Schwule Emanzipation und linke Vorurteile*. Hamburgo: MännerschwarmSkript.

Praunheim, Rosa von. (1971): *Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt*. Berlin: Bavaria Atelier GmbH/Westdeutscher Rundfunk.

Bartone, Richard C. (2002): "Preunheim, Rosa von" en SUMMERS, Claude J. (Ed.) *glbtq: An Encyclopedia of Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender, and Queer Culture*. Chigaco: glbtq, Inc.. Disponible en www.glbtq.com/arts/pr aunheim_r.html.

Jones, James W. (2002): "German and Austrian Literature: Nineteenth and Twentieth Centuries" en SUMMERS, Claude J. (Ed.) *glbtq: An Encyclopedia of Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender, and Queer Culture*. Chigaco: glbtq, Inc.. Disponible en www.glbtq.com/literature/german_austrian_lit2_19c_20c.html

Kuzniar, Alice (2000): *The Queer German Cinema*. Stanford: Stanford University Press.



EL FLH EN EL DEBATE IGUALDAD/DIFERENCIA

**Rodrigo Diéguez
(UNR)**

-|-

En agosto de 1971 nace formalmente en Buenos Aires el Frente de Liberación Homosexual. Luego de un breve intento de organización homosexual en el grupo Nuestro Mundo, el FLH se constituye en la primera experiencia política organizada en América del Sur. En este sentido el FLH es un ejemplo singular de movimiento de disidencia sexual dentro de los nuevos movimientos sociales que el período histórico alumbraba.

Cuando nos enfrentamos al análisis de los nuevos movimientos sociales surge casi de inmediato la pregunta sobre la identidad colectiva de los mismos, sobre la identidad representada y movilizadora en tales colectivos, llámese nacionalidad, etnicidad, género, sexualidad entre otras. Naturalmente, frente a los movimientos de disidencia sexual la pregunta vuelve a surgir. En palabras de Didier Eribon:

¿No es (...) el meollo de todas las conversaciones sobre la homosexualidad, desde hace más de un siglo, que los homosexuales son un grupo particular, una minoría específica, o que son individuos como los demás, con la salvedad de que no tienen las mismas prácticas sexuales? (2001: 12)

En tanto nuevo movimiento social, la pregunta nunca del todo respondida es si el movimiento homosexual surge a partir de una identidad originaria (en este caso la identidad sexual) que aglutina por sí misma a sus miembros y por tanto se limitaría – como comunidad social diferenciada – a activar una identidad primordial latente y dispuesta a prender las llamas de la protesta colectiva. O si, por el contrario, esa tal comunidad de origen no existe y es un agente identificador externo el que fuerza la aglutinación de sus miembros en un movimiento político, al someterlos a idéntica discriminación legal y cultural. De esta manera, si tal discriminación no existiera no habría motivo para que los homosexuales se organizaran colectivamente.

Constituye un supuesto teórico generalmente extendido, que el movimiento homosexual es casi por definición un movimiento de identidad. Un movimiento que en todo momento y lugar enarbola la bandera de su diferencia específica como grupo. Sin embargo, un breve repaso por la experiencia histórica de tales movimientos demuestra que esto no es así. Por el contrario, abundan las evidencias de que existieron y existen, al interior del activismo lésbico y gay, voces contrarias a la idea de que la orientación sexual sea el determinante exclusivo de la identidad colectiva.

Puesta en estos términos, las opciones son dos: iguales a todas las personas en tanto sujetos pasibles de las mismas capacidades y derechos, pero oprimidos y discriminados legal y culturalmente; o diferentes como miembros de un grupo con experiencias comunes y específicas en función de su orientación sexual –y por lo mismo también opuestas a las del resto de la sociedad heterosexual– como marca distintiva de identidad. En este sentido, *igualdad* y *diferencia* constituyen conceptualmente dos extremos, dos metáforas clásicas de la justicia que se articulan, se entrecruzan y se oponen dialécticamente en la experiencia política concreta de los nuevos movimientos sociales, en general, y en los movimientos de disidencia sexual, en particular. Esta tensión, a la vez que un dilema, implica también para los grupos la posibilidad de diversas estrategias políticas. El objetivo del presente artículo es el de situar el discurso del Frente de Liberación Homosexual de Argentina (FLH) en las coordenadas básicas de este debate a partir del propio discurso que el FLH elaboró como grupo político, sus demandas específicas y su proyecto emancipador general.

-II-

En tanto nuevo movimiento social -primera experiencia política de organización homosexual sudamericana-, el FLH también se enfrentó en su trayectoria con el dilema que plantea el reclamo simultáneo de igualdad y reconocimiento de la diferencia. Si bien el debate igualdad/diferencia no aparece explícitamente en esos términos en el discurso del FLH, la existencia del dilema y su discusión puede entreverse tanto en los documentos y boletines del Frente (que dan cuenta de su proyecto político y su interpretación de la realidad social), como en sus intentos fallidos de relación con otros grupos y partidos de la izquierda argentina del momento. La intención de este apartado es rastrear en su discurso e intentar precisar cómo se posicionaba el FLH ante este debate.

El Frente de Liberación Homosexual de Argentina surge oficialmente en Buenos Aires en agosto de 1971, tras un breve intento de organización en el grupo Nuestro Mundo liderado por Héctor Anabitarte, miembro de extracción sindical del Partido Comunista que había sido relegado del mismo por haber reconocido su “condición homosexual”. El nacimiento del FLH está parcialmente inspirado por el *Gay Power* norteamericano, surgido tras los sucesos de Stonewall¹⁰ en junio de 1969, y en

¹⁰ Cfr., en este mismo número, el artículo de Natalia Cocciarini: “28 de Junio de 1969: disturbios de Stonewall”.

sincronía con el surgimiento de movimientos de liberación homosexual en otros países, particularmente en Europa. El énfasis en remarcar el contexto histórico del surgimiento del FLH es fundamental a la hora de comprender la propuesta y las expectativas políticas del mismo. No se trataba únicamente de una época de radicalización política para los homosexuales, sino también el correlato de otros episodios y causas revolucionarias: en Argentina, particularmente, el estallido del Cordobazo, el surgimiento de grupos armados radicalizados de extracción marxista, en el contexto fuertemente represivo de la dictadura del general Onganía. Como señala al respecto Néstor Perlongher (1997), miembro conspicuo del Frente en esos años, el clima de politización, de contestación, de crítica social generalizada, es inseparable de su nacimiento. Como gran parte de los argentinos del momento, el FLH reivindica y cree en la liberación nacional y social. Su aparición en el escenario político de la época, si bien cuantitativamente de escasa incidencia,

No sólo configura la reacción de la minoría homosexual ante una tradicional situación de opresión, que la dictadura instaurada en 1966 había llevado a extremos sin precedentes; también encarna el deseo de una *minoría “esclarecida”* –por decir así– de homosexuales, de participar en un proceso de cambio presuntamente revolucionario, desde un lugar en que sus propias condiciones vitales y sexuales pudieran ser planteadas. (Perlongher 1997: 78)

El sentido emancipatorio de la lucha del FLH conlleva la necesidad de liberarse del machismo profundamente arraigado en la sociedad argentina, al mismo tiempo que levanta las banderas de la liberación económica y social frente a la explotación del sistema capitalista. De esta manera, la liberación sólo podrá darse en el marco de una transformación revolucionaria de todas las estructuras socioeconómicas y culturales que sostienen al sistema explotador capitalista. Lo que plantea en definitiva el FLH es la necesidad de una revolución dentro de la revolución, contra la cultura dominante, integrada a la clásica lucha económica y social de los movimientos revolucionarios.

En este sentido y en relación con las categorías expresadas por Kerman Calvo, como movimiento de disidencia sexual que enarbola el discurso de la liberación, podemos coincidir en que el FLH rechazó la visión comunitarista del movimiento homosexual en tanto su objetivo político apunta a un futuro social donde las diferencias específicas de grupo (sexuales, de género, entre otras) no sean operantes. Al respecto, Guido Vespucci (2009) señala el futuro al que los miembros del Frente aspiraban, citando un fragmento de un artículo publicado en *Somos*, órgano de prensa del FLH:

el fin de la represión sexual y la libertad de expresión y costumbres sexuales; una cultura unisex y el fin del separatismo de los sexos; el fin del rol sexual y del estatus sexual del Patriarcado; el fin de la opresión de los niños; la bisexualidad o el fin de la heterosexualidad compulsiva perversa.¹¹

¹¹ Kate Millet: “Un manifiesto para la revolución sexual”, en *Somos* N°2, citado en Vespucci (2009).

En este sentido, el discurso del Frente cuestiona el papel de la orientación sexual como marca determinante de identidad colectiva. Es la “represión” legal y cultural que sufren lo que lleva a los homosexuales nucleados en el FLH a organizarse como movimiento.

En su comienzo, el FLH se propuso actuar como grupo de opinión encuadrado en categorías analíticas marxistas de la realidad social. Sin embargo, en 1972 el ingreso al Frente de una decena de jóvenes universitarios (grupo Eros) provenientes del trotskismo o del anarquismo, entre los cuales destaca la figura de Néstor Perlongher, modifica las previsiones iniciales y le imprime a la acción del FLH un carácter de mayor agitación política. Esto promovió una interesante polémica al interior del movimiento, recogida en el primer boletín del Frente en marzo de 1972 donde se publicaron dos posiciones contrapuestas: una de ellas consideraba la incorporación de las reivindicaciones homosexuales a los programas de la izquierda como objetivo del FLH, mientras que la otra privilegiaba el papel de la sexualidad en sus demandas específicas y veía con descreimiento –y cierto desencanto– la experiencia histórica concreta de las revoluciones socialistas frente a la homosexualidad¹². Pese a esta polémica, que deja entrever el dilema entre la igualdad y la diferencia al que estaba expuesto el FLH como nuevo movimiento social, se logró confluir en los *Puntos Básicos de Acuerdo* que constituyó el programa de acción política del movimiento. Allí se caracterizaba el modo de opresión sexual vigente (heterosexual compulsivo y exclusivo) como propio de cualquier sistema autoritario, particularmente del sistema capitalista, se exigía la inmediata derogación de los edictos policiales que autorizaban la persecución y encarcelamiento de los homosexuales, así como el cese de la “represión” antihomosexual, y se hacía un llamamiento a la alianza con los movimientos de liberación nacional y social y con otros grupos feministas. De esta manera, el FLH se conformó como una federación de grupos autónomos que coordinaban entre sí objetivos y acciones. En su momento de apogeo, el movimiento llegó a contar con diez grupos autónomos. Entre los más destacados se cuentan Eros (universitarios), Nuestro Mundo (sindicalistas), Profesionales (abogados a la confección de documentos teóricos sobre la homosexualidad), Safo (constituido por lesbianas), Bandera Negra (anarquistas), entre otros. Las actividades se circunscribieron al ámbito de Buenos Aires: volanteadas contra la represión policial, acciones conjuntas con movimientos feministas contra la intención del gobierno de Estela Martínez de Perón de prohibir el uso de anticonceptivos, por ejemplo, o la intervención pública en conferencias sobre sexualidad. Todo esto fue acompañado por algunas acciones esporádicas y muy puntuales en otras ciudades como Córdoba, Mendoza y Mar del Plata donde contaban con algunos simpatizantes.

¹² Al comienzo de la revolución cubana, Fidel Castro había declarado respecto a los homosexuales: “la revolución no necesita de peluqueros”, mientras se denunciaba la existencia de “campos de reeducación” para homosexuales en los países del bloque socialista.

A excepción de las incipientes asociaciones feministas como la Unión Feminista Argentina (UFA) y el Movimiento de Liberación Feminista (MLF), con quienes el FLH pudo articular una agenda de intereses comunes y conformó el grupo Política Sexual (que se reunía semanalmente para debatir sobre política y sexualidad), los intentos de relación con las organizaciones políticas de la izquierda argentina estuvieron plagadas de desencuentros y tensiones. El único contacto que pudieron establecer fue con Nahuel Moreno, dirigente del Partido Socialista de los Trabajadores, que les facilitó una habitación para que pudieran reunirse, con la salvedad de que fuera bajo llave y sin vínculos con las bases del partido. Al respecto de esta infructuosa relación con la izquierda y en sintonía con lo expuesto por Hobsbawm sobre la tensión entre el universalismo de la izquierda y la reivindicación de identidad específica que enarbolan los nuevos movimientos sociales, Acevedo señala:

Durante cierto tiempo, algunos homosexuales argentinos tuvimos la disyuntiva entre afrontar la explotación a nivel opresión económica (...), o enfrentarnos a la psicología e instituciones sexistas, mediadoras y perpetuadoras de la opresión económica, reivindicándonos como marginados por la opresión de la moral tradicional. El primer factor implicaba nuestra introducción en algún – o algunos – partidos o movimientos políticos que respondiesen a esas necesidades; el segundo implicaba la creación de un movimiento propio, que nos reivindicase primordialmente como homosexuales. (Acevedo 1985: 271)

El mismo autor señala que los homosexuales no podían conformarse con ser sólo un “grupo de opinión” dentro de la izquierda. Sobrepasar esos límites significaba entonces la creación de un movimiento autónomo. La resolución de esta disyuntiva se terminó dando de acuerdo con la actitud segregadora y discriminatoria de los partidos de izquierda frente a las reivindicaciones específicas del FLH. En efecto, las organizaciones de izquierda o “progresistas” del espectro político argentino no veían con buenos ojos las demandas que exigía el Frente de Liberación Homosexual. Esta discriminación o negación, disimulada muchas veces bajo el ropaje de la crítica política, desnudaba la homofobia y el machismo enraizado en la sociedad argentina según lo expresaban los miembros del Frente. Las agrupaciones revolucionarias de izquierda se esforzaban en distanciarse de cualquier asociación con el FLH por el temor a “desprestigiarse” frente a agrupaciones contrarias. Cuando en 1973, los movimientos de liberación nacional acudieron a celebrar el retorno de Perón, en lo que más tarde se conocería como la masacre de Ezeiza, la agrupación Montoneros permitió que una columna del FLH marchara con ellos bajo una bandera que recogía como consigna una frase de la marcha peronista: “Para que reine en el pueblo el amor y la igualdad”. Pero más tarde cuando desde el gobierno militar y la derecha peronista se tildó a los miembros de las organizaciones revolucionarias como “putos y faloperos”, Montoneros se apresuró a contestar con la consigna: “No somos putos, no somos faloperos, somos soldados de Evita y Montoneros” y negó públicamente cualquier asociación con el FLH. Situaciones similares se registraron con motivo de la movilización por la asunción de Cárpora como Presidente de la República en 1973, en la que el FLH también participó. Los miembros

del Frente marcharon solos –y en número reducido comparados con otras organizaciones– mientras se producía en torno a ellos un raro vacío o distanciamiento para que nadie cometiera la “imprudencia” de confundir a otras organizaciones con los miembros del Frente de Liberación Homosexual.

En 1973, el FLH editó un documento bajo el título “Sexo y Revolución”, que ocasionó un interesante debate en el seno de las organizaciones revolucionarias. En el mismo, además de explayarse sobre el sentido y la razón de ser de la lucha del FLH por la revolución y la liberación sexual, se respondía de manera contundente a las críticas que la izquierda esgrimía contra ellos. Vale la pena citar – tal vez de manera un tanto extensa – un fragmento de dicho documento:

(...) partiendo de nuestra propia marginación, cuestionando desde allá a la sociedad sexista, llegamos a un cuestionamiento global de la sociedad. Los homosexuales somos un sector del pueblo que padece una forma de represión discriminada y específica originada en los intereses mismos del sistema, e internalizado por la mayoría de la población, incluso por algunos sectores pretendidamente revolucionarios. En ese sentido, *permanecen intactas muchas de las formas del prejuicio antihomosexual, disfrazadas a veces de críticas políticas*. Por ejemplo, se plantea a título de objeción que la homosexualidad es un producto del capitalismo decadente. Sin embargo, sociedades ni capitalistas ni decadentes, como la incaica la practicaron y alabaron. (...) Detrás de ese planteo se oculta la incapacidad para formular un orden nuevo, una cotidianeidad verdaderamente revolucionaria. *Otra objeción es que el F.L.H. es un movimiento sectario, en tanto que no se integra a los movimientos de liberación política. La razón es muy simple: a nosotros, como a todos los marginados, no nos va a defender nadie, salvo nosotros mismos*. En realidad, el argumento es falaz: en los hechos quienes nos marginan son ellos. Algunos planteos tienden a considerar como contradictorio el hecho de que mientras postulamos la liberación sexual, nos organicemos como un grupo de homosexuales. Hacerlo de otro modo significaba disolver nuestra opresión específica, olvidando que sobre nosotros pesa una condena explícita. (...) Una praxis revolucionaria que no ponga en tela de juicio la moral burguesa, la está aceptando objetivamente y perpetra por un lado lo que pretende destruir por el otro.¹³

En su análisis sobre el discurso del FLH, Guido Vespucci profundiza en el contenido publicado en la revista *Somos* y llama la atención sobre una divisoria significativa que se evidencia por la tensión entre los diversos relatos e informes acerca de la cruda realidad opresiva y persecutoria que vivían cotidianamente los homosexuales, y la publicación de artículos, manifiestos y literatura que expresaban el despertar de una conciencia social de y hacia los homosexuales. Este discurso estaba atravesado por saberes de pretensión científica, anhelos utópicos, programas y acciones políticas. Este autor señala que la originalidad del discurso del FLH radicó en la articulación de diversos *saberes psi*, en sus recortes y en el uso estratégico de los mismos.

Así, encontraremos en *Somos* un conjunto de registros interdiscursivos —a veces explícitos y a veces implícitos— tales como el psicoanálisis, el marxismo, la corriente freudiano-marxista, la antipsiquiatría, la sexología, el feminismo, e incluso el existencialismo en tanto expresión de un humanismo propio de aquel contexto histórico. (Vespucci 2009: 5)

¹³ Documento FLH (1973): “Sexo y revolución”. (El subrayado es nuestro.)

A través de estas publicaciones, el FLH realizó un trabajo de despatologización de la homosexualidad, recalcando que esta no constituía ni una enfermedad, ni un problema en sí mismo, afirmando su universalidad y su presencia en todas las etapas históricas. De esta manera, confrontaba contra uno de los argumentos más persistentes de la psiquiatría y el sentido común: la antinaturalidad de la homosexualidad.

El discurso del Frente de Liberación Homosexual esgrimía como presupuesto que la sexualidad es previa a la cultura y por lo tanto se aloja en el ámbito de lo intrínsecamente humano. Exaltaba las cualidades de una sexualidad pura, sublime y no sublimada, capaz de contener toda la gama de las posibilidades expresivas humanas. De este modo, la patología no se encuentra en la homosexualidad misma sino en los dispositivos de su bloqueo y represión, que son la causa de los trastornos neuróticos y las relaciones patológicas. El problema radica en el bloqueo que la cultura dispone, como traducción politizada del concepto freudiano de sublimación. Esta crítica de la cultura dominante y las normas morales vigentes coincidió con la crítica feminista del patriarcado y facilitó la conjunción de acciones con los movimientos feministas argentinos. La internalización de la cultura dominante, de la moral burguesa tradicional se produce -en una lectura netamente althusseriana- a través de los aparatos ideológicos que el Estado despliega, con especial énfasis en la institución de la *familia*:

La castración de la sexualidad tiene como objetivo introducir la dominación característica del sistema en la mente misma, en su intimidad, a fin de "ablandar" al ser humano en campo fértil para la ideología del sistema y para el trabajo enajenado. Un ser humano que hace objeto de dominación a sus impulsos sexuales, no se extrañará de encontrar reprimidos y dominados en el mundo social. (...) La dominación de la libido (la sexualidad) culmina con su reducción a determinadas partes del cuerpo, los genitales. En realidad, todo el cuerpo es capaz de aportar al goce sexual, pero la sociedad de dominación necesita de la mayor cantidad de zonas del cuerpo posibles para adscribirlas al trabajo. (...) El individuo internaliza los mismos roles que encuentra en la familia: será el padre opresor si es macho, o la madre sumisa si es hembra. La figura autoritaria del padre es reproducida luego en la figura del policía, del patrón, del Estado, sostenedoras del sistema ante las que los individuos se inclinarán como ante el padre. Así, el esquema de dominación es traspasado fielmente al individuo a través de la familia.¹⁴

A partir de lo expuesto hasta aquí sobre la trayectoria política del FLH podemos señalar que la propuesta de revolución sexual como solución emancipadora para toda la humanidad, enmarcada en el discurso de la liberación, puede adscribirse al tipo de soluciones transformadoras frente a las injusticias de reconocimiento y de redistribución que expresa Nancy Fraser. El discurso del FLH planteaba abiertamente la necesidad de abolir el machismo dominante de la sociedad argentina junto con la convicción de que esta transformación profunda y radical de la estructura cultural subyacente sólo podría realizarse en el marco de una transformación profunda, revolucionaria, de las estructuras sociales vigentes.

¹⁴ Documento FLH (1973): "Sexo y revolución".

El Frente de Liberación Homosexual considera llegado el momento histórico de proponer y comenzar a realizar una revolución que, simultáneamente con las bases económicas y políticas del sistema, liquide sus bases ideológicas sexistas, teniendo en cuenta que, de lo contrario, el sistema de opresión se reproducirá automáticamente después de un proceso revolucionario que sólo altere las esferas política y económica.¹⁵

El objetivo es lograr una sociedad donde no tengan razón de ser las diferencias específicas de grupo, parafraseando a Fraser, eliminar al grupo como tal del juego político. En este sentido el riesgo de tal propuesta consistiría en la defensa de un cierto utopismo que conllevara descuidar las necesidades más urgentes y cercanas de los homosexuales como grupo al que pretenden representar. En palabras de Calvo, los discursos de la liberación sexual conllevan una extremada politización y/o deshumanización de la sexualidad, contraproducente a la hora de sumar adhesiones entre los propios homosexuales. Acevedo apunta en esta misma dirección cuando señala que:

En la práctica, se pretendía, además de la concientización específicamente gay, cierto grado de politización. Ello espantó del Frente a los homosexuales burgueses: el movimiento siempre fue extremadamente pobre, sin recursos materiales, e integrado en su mayoría por gente de clase media y media baja, con algunos proletarios y lumpenes. (1985: 274)

El Frente de Liberación Homosexual se define y justifica a sí mismo en función de reconocer que los homosexuales constituyen un sector del pueblo que padece una forma de “represión” discriminada y específica. Su tarea fue abocarse a la integración de las reivindicaciones propias del sector homosexual al proceso revolucionario global. Si bien en sus llamamientos abría la posibilidad de que puedan participar en el movimiento los heterosexuales que renunciaran a sus privilegios, en la práctica esto nunca se concretó y fue casi exclusivamente una organización compuesta por homosexuales varones. De esta manera, queda clara la tensión que atravesó el FLH entre una política universalista tendiente a la consecución de una igualdad profunda, y una política de la diferencia que hacía énfasis en sus reivindicaciones específicas. Pero como advierte Guido Vespucci,

(...) pensarlo en términos de especificidad es más bien una trampa. Podría acordarse en que el FLH mostró señales de una política de visibilización y del orgullo gay. (...) Sin embargo, el sentido pleno de estas afirmaciones no era la construcción de una identidad de grupo minoritario, cuasi-étnica, o subcultural, como lo fue luego de la Dictadura. Debemos insistir bien en esto. La experiencia del FLH estuvo enmarcada en una praxis político-ideológica de carácter revolucionaria propia de su contexto histórico, que pretendía desenmascarar las ilusiones ideológicas que afectaban a todos los oprimidos. (...) La especificidad de los homosexuales pasa entonces, paradójicamente, por la pretensión de volverse una causa universal. (2009: 14)

En el contexto de radicalización política en el que se desarrolló el Frente de Liberación Homosexual, la búsqueda del verdadero sujeto de la revolución estaba a la orden del día. En este sentido la

¹⁵ *Ibidem.*

homosexualidad también se atribuyó la capacidad intrínseca de erigirse en el sujeto universal de la liberación sexual y social, dado que bajo su interpretación una y otra eran la misma causa.

En este sentido, puede pensarse que la afirmación del valor y la especificidad que defendía el FLH pretendía, en línea con lo expresado por Iris Marion Young, desenmascarar la propia especificidad de la cultura heterosexual dominante, al tiempo que denunciaba y relativizaba su pretendida neutralidad, promoviendo la solidaridad de grupo y la posibilidad de autoorganizarse separadamente en vista de un refuerzo positivo de su experiencia específica. Como se expresa en la “Carta abierta a todos los homosexuales”: “somos apreciables y podemos estar francamente orgullosos de ser homosexuales”.¹⁶ Todo ello, sin descuidar la intención de lograr alianzas programáticas con otras organizaciones.

El golpe de Estado de marzo de 1976 supuso un final abrupto y violento a la movilización política de la época. El Frente de Liberación Homosexual no fue en este sentido ninguna excepción. A pesar de que la sangrienta dictadura que se estableció en la Argentina no persiguió de manera particular a los homosexuales, la múltiple inserción militante de los miembros del FLH en otras organizaciones políticas revolucionarias, significaba un evidente riesgo para sus vidas y marcó la disolución de la primera experiencia de organización política homosexual en Argentina y en América del Sur. Con el retorno a la democracia, pronto se evidenciaría que la lucha por los derechos homosexuales no había concluido, pero estas nuevas formas de organización respondieron más a una lógica comunitarista, que ponía el acento en la política de la identidad. Está claro que el contexto era ahora evidentemente diferente. Insistimos en que el hecho de que la opción por la igualdad o por la diferencia en el discurso de los nuevos movimientos sociales, a la vez que desnuda un dilema cierto de difícil resolución, está más relacionada con las posibilidades que el contexto histórico propicia, así como con la propia configuración del poder dentro de los movimientos sociales, que con una toma de posición adoptada de antemano e inamovible.

Referencias bibliográficas

Acevedo, Zelmara (1985): *Homosexualidad: hacia la destrucción de los mitos*. Buenos Aires: Del Ser.

Calvo, Kerman (2003): “Disidencia sexual y diferencia. El movimiento de lesbianas y gays en España en perspectiva comparada”, en Guasch, Óscar y Ousborne, Raquel (Comps.): *Sociología de la sexualidad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas – Siglo XXI.

Eribon, Didier (2001): *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona: Anagrama.

Fraser, Nancy (2000): “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era ‘postsocialista’”, en *New Left Review*, Nº 0, Enero, Madrid: Akal.

¹⁶ Documento FLH (1973): “Carta abierta a todos los homosexuales”.

Hobsbawm, Eric (2000): "La Izquierda y la Política de la Identidad", en *New Left Review*, Nº 0, Enero, Madrid: Akal.

Perlongher, Néstor (1997): "Historia del Frente de Liberación Homosexual", en *Prosa plebeya*, Buenos Aires: Colihue.

Rapisardi, Flavio y Modarelli, Alejandro (2001): *Fiestas, baños y exilios*, Buenos Aires: Sudamericana.

Vespucchi, Guido (2009): "Una fórmula irreconciliable: familia y homosexualidad en los discursos del Frente de Liberación Homosexual de Argentina", en *Actas XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*, Universidad Nacional del Comahue, Facultad de Humanidades, Centro Regional Universitario Bariloche.

Young, Iris Marion (2000): *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra- Universitat de Valencia- Instituto de la Mujer.

Fuentes

Frente de Liberación Homosexual (1972): "Carta abierta a todos los homosexuales".

----- (1972): "Puntos Básicos de Acuerdo del Frente de Liberación Homosexual".

----- (1973): "Sexo y Revolución".



(+di)



LOS DÍAS DEL GRUPO POLÍTICA SEXUAL, Y DESPUÉS ENTREVISTA A SARITA TORRES Y OSVALDO BAIGORRIA

Javier Gasparri
(UNR)

Para quien no la vivió, imaginar la primera parte de la década de 1970, en Argentina, puede suponer la visualización de una efervescencia cultural (o, en la cara que nos interesa, contracultural) que no sólo hizo aparecer sucesos inéditos (ideas, hechos, prácticas, acciones, políticas, formas de arte) sino que también dejó marcas que hoy nos siguen interpelando por su vigencia actual. Esto es lo que ocurre, en el amplio y heterogéneo espectro de esa efervescencia, con el Grupo de Estudio y Práctica Política Sexual, que, en su singular y flamante juntura entre sectores del feminismo y del Frente de Liberación Homosexual, a fuerza de deseo pudo visualizar y dejar planteados problemas que hoy seguimos debatiendo y, en un firme acto de disidencia sexual, pudo soñar a su manera el fin de la heteronormatividad. Esta entrevista, realizada a dos de sus protagonistas, Sarita Torres (feminista) y Osvaldo Baigorria (escritor, periodista, catedrático e investigador de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA), nos trae en primera persona algunas iluminaciones de aquellos días, y quiere también ser una celebración del camino que el Grupo nos dejó abierto.

Comencemos por el punto de encuentro: la historia de la formación del grupo.

Osvaldo Baigorria: En mayo de 1972, en alguna mesa de madera gastada del bar Ramos, en la por entonces llamada "calle Corrientes" de Buenos Aires, Miguel Grinberg me invita a participar de una mesa redonda organizada por la revista *2001*, publicación que hasta ese momento se dedicaba a cubrir y divulgar noticias sobre ovnis, esoterismo, nuevas creencias religiosas y movimientos contraculturales. La mesa sería sobre "Sexo y liberación", en un lugar que no recuerdo pero que probablemente fue suministrado por la editorial Granica, y en ella participarían, además de Grinberg y yo, Eduardo Goligorsky (director de la colección Libertad y Cambio, de Granica), Enrique Llanas,

también llamado Enrique Birkin (secretario de redacción de *2001*), Carlos Coquet (médico psiquiatra, presentado como "el Dr. Coquet"), Sara Glikin y Luis Karpf (presentados como psicólogos), y Norma y Pablo Lamas (presentados como pareja en búsqueda de "abrirnos, sin barreras, a todos nuestros afectos").

Esta fue la prehistoria del grupo Política Sexual, porque a partir de esa mesa de debate, reproducida en parte ese mismo año en el dossier "Sexo y Liberación" de la revista *2001*, número 45, comenzaron a publicarse cartas de lectores interesados en el tema (entre ellas una del Frente de Liberación Homosexual dos ediciones más tarde) y varios de los que estuvieron en la mesa y/o que tomaron contacto a través de la revista lanzaron una convocatoria a un nuevo encuentro, en un domicilio particular, para seguir discutiendo el tema.

En ese nuevo encuentro, en el invierno del '72, en el que participaron creo que más de cuarenta personas, conocí a Néstor Perlongher y a Sara Torres, entre otras, y allí se decidió iniciar un grupo de estudios. El grupo se llamaría Política Sexual, en referencia y homenaje invertido a la asociación fundada por Wilhelm Reich en la Alemania de los años '30, la Asociación Alemana por una Política Sexual Proletaria, abreviada y conocida como Sexual Politik o Sex-Pol. De modo que la autodefinition era Política Sexual, sin siglas, a veces abreviada irónicamente como Pol-Sex, aunque en el documento "La moral sexual en la Argentina" de 1973, la firma decía Grupo de Estudio y Práctica Política Sexual (una firma algo chistosa, por cierto, y que si algún académico quisiera referirla en forma de siglas, hoy debería poner "GEPPS").

Sarita Torres: Hay un punto del grupo, que es que era un grupo de amigos. Como ocurrió con la convocatoria de la revista *2001*. Ahí nos conocimos varios, y otros; estábamos todas las que veníamos del feminismo, algunas fuimos las que estaban en la convocatoria y que formamos el grupo. Creo que es una situación que no se ha repetido. En los '90 cuando se organizan todos los movimientos GLTTTBI, estaban basados en una necesidad del fondo global por la prevención de VIH-sida, no tenía nada que ver con cambiar el mundo. Nada de las cosas que nos proponíamos en el grupo, ¡que apuntábamos a todo! ¡El mundo era nuestro norte!

¿Cómo se entendía el tránsito entre ustedes, quienes formaban el grupo, y las otras agrupaciones?

O. B.: Las relaciones con distintas agrupaciones del momento eran con la Unión Feminista Argentina, a través de Sara Torres; el Frente de Liberación Homosexual, a través de Néstor Perlongher; el Movimiento de Liberación Femenina, a través de María Elena Oddone (aunque de modo más marginal o informal...). Es discutible la noción de "pertenencia": la gente entraba y salía de las reuniones,

participaba de una actividad y no de otra, había acuerdos y desacuerdos... Recomiendo la lectura del poema "Siglas" de Perlongher para entender ese tránsito entre agrupaciones.

Entre algunas de las personas participantes que permanecieron desde el inicio hasta fines del '73, cuando me fui de Argentina, recuerdo, además de Perlongher, Sara Torres, Norma y Pablo Lamas, Eduardo Todesca, Mónica Guiraldez; para alguna reunión prestó su casa María Elena Oddone y para otras vinieron Hilda Rais y algunas más que habrán llegado en 1974, cuando ya no estaba en el país. Sé que en el '74 - '75 el grupo se implicó en la campaña por la derogación de la ley de anticonceptivos que proponía el gobierno de Perón y en otras acciones en defensa de las libertades cotidianas. Por eso no sé si se puede hablar de "integrantes", al menos mientras estuve por aquí, entre el '72 - '73, ya que se trataba por entonces de un grupo muy informal que se reunía cada una o dos semanas para lecturas y discusiones puntuales, que imaginaba intervenciones políticas que luego no se producirían y en cuyas reuniones podía asistir alguien que luego en la próxima ya no vendría.

S. T.: Yo venía del feminismo y el grupo era justamente la unión con los movimientos homosexuales. Es el grupo EROS, del FLH, el que se integra a esa reunión. No es todo el FLH, era la mayoría del grupo Eros. De los otros grupos creo que tuvimos uno, dos chicos, a veces... Y en el grupo de Política Sexual estaba Hilda Rais, estaba yo, estuvo un tiempo Marta Migueles, no me acuerdo ahora bien todas las personas que lo integraban, pero veníamos de distintos lados del feminismo. Yo no recuerdo que ninguna compañera del PST haya formado el grupo. Yo no lo recuerdo, no quiere decir que no... No las veo, así, en el imaginario. Un poco sí ellas habían venido a hacer entrismo a UFA. Pero me parece que el FLH no les era un lugar muy atractivo. Fue al revés: fuimos con Néstor [Perlongher] en esa época a hablar con [Nahuel] Moreno del PST porque queríamos un lugar y queríamos que fuera al menos adentro de un local político. No tanto por el lugar, sino como tarea nuestra hacia el hecho de concientizar troskos. ¡No la hacíamos chiquita!

Esto es un poco lo que me parece importantísimo del grupo, la gran coalición de gente que fue: feministas, homosexuales, pero también todo un marco contracultural mucho más amplio. En ese sentido, lo extraordinario del grupo es que es como algo inédito, por lo menos hasta después de muchos años otra vez...

S.T.: Sí, es que todo el tiempo era hacerlo así, y bueno, ¡los más polígamos éramos Néstor [Perlongher] y yo! (risas). Que siempre esa cosa del deambular, ¿no?... Pero ahí en los '70 era un momento supuestamente revolucionario, íbamos a cambiar el mundo, ¡y nos la creíamos! No sabíamos cómo lo íbamos a hacer, tampoco planificábamos estrategias, pero sí planificábamos estrategias de tomar el tema, de concientizarlo y difundirlo. ¡Y estábamos en los '70! Con todos los requisitos de

seguridad que eso implicaba, porque no era una cosa facilonga... Por eso también no hay tantos papeles, porque no se podía ir con los papeles encima, por eso un montón de cosas que ocurrieron y que no están por todas las medidas de seguridad que teníamos que tener, porque todos conocíamos alguien que se habían llevado y que no sabíamos dónde está.

Y por otro lado es distinto de lo que ocurrió después. Todo eso después ya estuvo mediado por el fondo global... Que está bien como prevención de salud, pero ideológicamente la motivación y el contexto es otro.

¿Qué leían?

O. B.: Aunque haríamos chistes de que estábamos fundando una "Pol-Sex", no sería tan reichiana como la Sex-Pol alemana sino que ampliaríamos la bibliografía a otras fuentes, como *Política sexual* de Kate Millet, *La dialéctica del sexo* de Shulamith Firestone, *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, *Diario de un educador* de Jules Celma y los clásicos *El malestar de la cultura* de Freud, *El origen de la familia* de Engels, *Eros y Civilización* de Marcuse, *Psicología de masas del fascismo* de Reich, etc. Y agregamos lo de "Grupo de Estudio y Práctica" también como chiste, porque había inicialmente una cantidad importante de participantes que postulaba los encuentros de experimentación sexual colectiva, algo que se fue diluyendo con el tiempo.

S. T.: No me acuerdo mucho. Se me mezclan los años. Reich, Marcuse, Freud menos. Todavía no leíamos Foucault.

Foucault llega casi inmediatamente cuando se publica en Francia...

S. T.: Sí. Y muchos de nosotros veíamos que Foucault estaba abordando lo mismo que nosotros, que sin ninguna base de nada, habíamos empezado a hacer acá. El "quién dice" lo usábamos antes acá. Porque eso es una clave, porque estábamos todo el tiempo viendo, cómo sale, quién lo dijo, y en qué circunstancia lo dijo, y pasábamos días, elucubrando sobre cómo habría sido lo que realmente quisieron decir o hacer.

Eso sobre todo en relación con las lecturas que hacían...

S. T.: Con las lecturas... Bueno, con toda la represión que había, siempre estábamos mirando detrás del texto, qué cosa había dicho la persona que era como era, y en qué cosa sugiere algo oculto que no puede decir y que lo deja entrever. Entonces había que pescar como si fuera bajar a la tierra para

encontrar... Por eso, cuando aparece Foucault nos pareció maravilloso, por eso "quién dice" esto, lo otro, nos sentíamos muy identificados, porque nosotros buscábamos esas cositas, esos detalles, esas frases, esa cosa que nos daba algo de lo que querían decir realmente, porque estábamos tan acostumbrados que todo lo que nos decían era mentira, o sea, nos encontrábamos y hacíamos el minuto.

*¿Y Guy Hocquenghem? Sobre todo por la filiación que se vislumbra en el pensamiento de Perlongher...
¿Acá lo leyeron de inmediato cuando salió en la edición argentina de Granica en el '74?*

S. T.: Sí, eso nos interesó mucho. Era como una puertita interesante que nos abría...

Y a partir de ahí entran a Deleuze-Guattari...

S. T.: Sí, pero esa parte ya es una parte más de Néstor [Perlongher]. El que se engancha con el *AntiEdipo* es él. Yo, acá, mientras tanto, estaban los cursos de Tomás Abraham, entonces había algunas cosas que me sirvió para profundizar, para ampliar, pero también para darle como otro contenido, y también estudié Foucault con él... Entonces lo tengo todo como en un paquete.

Funcionaban efectivamente como un grupo, se sentaban, estudiaban y leían...

S. T.: Sí, si teníamos el material, lo teníamos que leer todos y después veníamos con las preguntas... Si alguno no había leído, Néstor [Perlongher] hacía así con el dedito... (lo imita en el gesto de profesora exigente).

Pero además de eso teníamos que tener el minuto. Por qué nos habíamos reunidos, en relación a qué, qué vínculo había, qué estábamos haciendo. Un protocolo para nosotros, de la misma manera que no todos sabían dónde era la reunión. Las reuniones se la sabía uno o dos. No había mail, no había celular, sólo había teléfono pero se escuchaba. Digamos: con todas esas cosas, entonces, el lugar de la reunión de cada tres lo sabía uno. El resto se enteraba porque dos conectaban con él. Tomando un café en cualquier lado. No por teléfono. Ahí ese le decía a dos el lugar, y otro le decía a otros dos, en otro lugar, el lugar de reunión, y así se iba armando... Teníamos que cuidarnos. A ver, no estábamos haciendo nada contrarrevolucionario como lo consideraban los milicos. Nosotros estábamos seguros que estábamos haciendo algo... pero no sabíamos cómo lo iba a interpretar la policía o el ejército. O sea, no era que nosotros estábamos en peligro. Todos los militantes estaban en peligro, y no todos teníamos una sola militancia...

O. B.: En esos años iniciales se produjeron dos documentos como resultado de esas reuniones. Uno de ellos, sin la firma de Política Sexual, dado que algunos no estuvieron de acuerdo en sus términos, fue "Hacia la revolución total (llamamiento)", publicado en el número 51 de 2001 y que decía haber emergido de "entre los participantes de los Grupos de Encuentro que 2001 promoviera desde el lanzamiento de la temática 'Sexo y Liberación'". El otro, más significativo, titulado "La moral sexual en Argentina (investigación)", llevó la firma del Grupo de Estudio y Práctica Política Sexual, fue realizado en setiembre de 1973 y publicado en el número 65, noviembre de 1973, en 2001.

S. T.: Yo, paralelamente a eso, estaba estudiando sexología, que en ese momento no era una carrera propiamente sino un curso de posgrado de la Asociación Argentina de Sexología. Yo estudié en el Museo Social Argentino una carrera absurda, se llamaba "Humanismo Eugenésico Integral". Un delirio con patas. Pero era la única carrera que había encontrado... Antes de eso hice Económicas. Salí del colegio, perito mercantil, y me metí en Ciencias Económicas. Con lo contable trabajaba. Y con el tema de la salud, yo estaba en la Asociación Argentina de Sexología. Por eso también me había metido con todos los temas de esa historia, y ya de entrada con el Coordinador Principal teníamos agarradas tremendas porque para él todavía la homosexualidad era una patología, una parafilia, él sacaba patología a parafilia, y teníamos discusiones tremendas ahí en la Asociación.

¿Y después de la disolución?

S. T.: Después de la disolución nos seguíamos viendo... Bueno, yo con Néstor [Perlongher]... Yo seguí todo el tiempo por él. En Buenos Aires vivía acá, cuando yo iba a Brasil... Pero hubo mucha dispersión. [Néstor] Latrónico se fue a EEUU... Casualmente por estos días lo quise llamar a Marcelo Benítez, que durante estos años seguíamos hablando, pero no logro ubicarlo...

¿Qué les representó el grupo de manera sobresaliente? Como experiencia de época, y vital, pero también un poco en lo que hoy supone históricamente, que a mí me parece que tiene una importancia altísima...

S. T.: Yo creo que sí. Era como imposible en ese momento. Aparte no lo podíamos contar. Porque cualquier persona que nos rodeaba no entendía nada. Con el único que podía hablar era con mi hijo, porque estaba acá, era amigo de Néstor [Perlongher], tenían ellos una relación especial.

Y sí, nos cambió la vida a todos. En distintos aspectos... Porque este que venía de este sector, y entonces veíamos este otro lado que no habíamos visto... Eso fue lo más rico, y quizá lo que nos cambió el pensamiento a todos.

¿Qué continuidades, transformaciones o rupturas identificarían en sus pensamientos actuales respecto de la experiencia del grupo?

S. T.: Y... a mí me constituye. Estoy en otro lugar, en este momento estoy en la Asociación Interamericana de Derechos Económicos Sociales y Culturales... Y trabajo con pueblos originarios, con cuestiones de género... Acá hay un problema, y yo tengo el problema: de cuando el feminismo devino en género. Ahí hay un quiebre. Se amplió la identidad, las identidades, y se bajó la militancia. O sea, de ser una lucha, una protesta, una denuncia, pasó a ser un tema de salud. Lo cual está bien en un punto, pero se chupó la política.

¿Y ahora en los últimos avatares de la militancia LGTBI cómo ves ahí lo político?

S. T.: El problema es que... Desde el punto de vista derechos civiles está bien, pero como que banalizó la médula del problema. Lo domesticó.

Es lo que ya decía Perlongher, "la domesticación del deseo"...

S. T.: Sí, y yo creo que eso no ha cambiado mucho... No sé, no estoy en este momento tanto con el movimiento LGTBI. Y bueno, un poco el tema en muchos de los movimientos LGTBI, es que la lucha política pasa por Cristina ahora... ¡Néstor [Perlongher] se retorcería! A veces para analizar una situación actual pienso en cómo lo vería él. Está bien: aquel era un criticón exponencial. ¡Pero es que tenía razón! Había un punto en el cual estaba tan solo... Porque éramos muy pocos los que lo entendíamos...

O. B.: Me parece que las batallas por los derechos al uso del propio cuerpo, a la libertad de opción o elección, al amor y a la sexualidad en todas sus formas de consenso y también experimentales, aunque vayan cambiando de posiciones y adversarios, no pueden ser nunca consideradas "batallas ganadas" en ningún sentido: algunas continúan desde los años '70 hasta el presente (aborto), otras mutan de status legal (derecho a la unión entre personas del mismo género), aun otras enfrentan tensiones complejas (nuevas formas de censura a las relaciones inter-generacionales; tensión entre la lucha contra la trata y/o explotación sexual y el derecho al ejercicio de la prostitución, etc.). Todas estas cuestiones estaban implícitas o enunciadas parcialmente (aun cuando no fuesen estudiadas a fondo o en detalle) en los encuentros de las personas que en algún momento pensamos en hacer un grupo de estudios llamado Política Sexual.

Para continuar, pueden consultarse:

Oswaldo Baigorria, "Los últimos días de Reich", en *Radar. Página 12*. Buenos Aires, 11 de noviembre de 2007.

Oswaldo Baigorria, "Prólogo", en Néstor Perlongher, *Un barroco de trinchera*. Buenos Aires, Mansalva, 2006.

Mabel Bellucci, "Relaciones carnales", en *Las 12. Página 12*. Buenos Aires, 16 de noviembre de 2012.

Néstor Perlongher, "Historia del Frente de Liberación Homosexual", en *Prosa plebeya*. Buenos Aires, Colihue, 1997; incluido anteriormente en Zelmara Acevedo, *Homosexualidad: Hacia la destrucción de mitos*. Buenos Aires, del Ser, 1985.

Flavio Rapisardi y Alejandro Modarelli, *Fiestas, baños y exilios*. Buenos Aires, Sudamericana, 2001.

Maira Soto, "Cuando las mujeres dijeron UFA", en *Las 12. Página 12*. Buenos Aires, 8 de enero de 2010.

Rosa Patria. Documental sobre Néstor Perlongher. Dirección de Santiago Loza. Buenos Aires, 2008.



IDENTIDAD DE GÉNERO: UN CAMINO HACIA LA IGUALDAD EN EL MARCO DE LA NUEVA LEY

Marchi, Antonela (UNR)
Romanello, Griselda (UNR)

Dentro de la lógica social hay una necesidad de normativización que nos obliga a reconocer el mundo dentro de límites impuestos. Por este motivo, el patriarcado necesita situar a las personas en la casilla destinada al varón o a la mujer. Este binarismo de una lógica patriarcal reaccionaria y su fuerte carga moral se vio seriamente afectado tras la lucha del movimiento LGBT y la perspectiva aportada por la teoría *queer*. Esta teoría hipotetiza que la orientación sexual y la identidad de género de las personas son el resultado de una construcción social y que, por lo tanto, no existen de manera esencial ni están biológicamente inscritos en la naturaleza humana.

En primer lugar, es importante definir ciertos conceptos básicos relacionados estrechamente con la temática en cuestión. Enumeraremos a continuación, una serie de definiciones presentes en los documentos producidos desde la OMS (2000) que, aunque se restringen a un criterio normativo, alejado de la perspectiva de la teoría *queer*, permiten esquematizar ciertas concepciones usuales:

- Sexo: conjunto de características biológicas que definen al espectro de los seres humanos como hembras y machos.
- Sexualidad: resultado de interacción de factores biológicos, psicológicos, socioeconómicos, culturales, éticos y religiosos o espirituales. Se expresa en todo lo que somos, sentimos, pensamos y hacemos. Al decir de Silvia Bleichmar (2006), “se constituye como un complejo movimiento de ensamblajes y resignificaciones, de articulaciones provenientes de diversos estratos de la vida psíquica y de la cultura, de las incidencias de la ideología y de las mociones deseantes”.
- Salud sexual: experiencia del proceso permanente de consecución de bienestar físico, psicológico y sociocultural relacionado con la sexualidad. No se trata simplemente de la ausencia de disfunción o enfermedad sino también es necesario que los derechos sexuales de las personas se reconozcan y garanticen.
- Género: suma de valores, actitudes, papeles, prácticas o características culturales basadas en el sexo. Refleja y perpetúa las relaciones particulares de poder entre el hombre y la mujer.
- Identidad de Género: define el grado en que cada persona se identifica como masculina o femenina, o alguna combinación de ambos. Es el marco de referencia interno construido a través del tiempo que permite a los individuos organizar un autoconcepto y comportarse socialmente en relación a la percepción de su propio sexo y género. Contribuye al sentido de identidad, singularidad y pertenencia.

- Orientación sexual: es la organización específica del erotismo y/o el vínculo emocional de un individuo en relación al género de la pareja involucrada en la actividad sexual. Puede manifestarse en forma de comportamientos, pensamientos, fantasías o deseos sexuales, o en una combinación de estos elementos.

En cuanto a las definiciones y nomenclaturas de la problemática a estudiar, nos encontramos con el término “trans” como una expresión que abarca a travestis, transexuales y transgéneros. Una persona trans es aquella que se identifica, siente y/o expresa un género diferente al que le ha sido asignado desde su nacimiento.

El término “transgénero” hace referencia a una persona cuya identidad y/o expresión de género no se corresponde necesariamente con el género asignado al nacer, sin que esto implique la necesidad de cirugías de reasignación u otras intervenciones de modificación corporal. En algunos casos, no se identifican con ninguno de los géneros convencionales (masculino/femenino).

Por otro lado, se denomina “travesti” a una persona a la cual le fue asignada una identificación sexual determinada al nacer, pero que construye su identidad de género según expresiones de género diferentes, incluyendo en muchos casos modificaciones corporales a partir de hormonas, prótesis, siliconas, etc., aunque sin alteraciones genitales.

Por último, con “transexual” nos referimos a una persona que construye su identidad de género de modo diferente al que le fue asignado en su nacimiento. En muchas oportunidades requieren para la construcción corporal de su identidad tratamientos hormonales y/o quirúrgicos, incluyendo intervenciones de reconstrucción genital.

El sexo de una persona tiene dos formas de nombrarse: el *sexo de asignación*, que corresponde a la morfología externa, y el *sexo de crianza*, que se establece según los parámetros culturales con los que los padres identifiquen a sus hijos. De los niños se espera que se adecuen a los mundos “celestes” y “rosas” que se les ofrecen, de manera que toda disonancia o discrepancia termina por ser percibida como un desvío. Si bien es innegable que el ser humano está determinado en parte por su estructura biológica, no por ello está predeterminado a ejercer, a partir de ella, una determinada conducta, ya que esta dependerá de su experiencia de la realidad y del modo en que se vincula con ella. Los enunciados que remiten a la sexuación masculino/femenino determinan discursivamente al sujeto *a priori*, y son anteriores al reconocimiento de la diferencia anatómica.

En la actualidad se ha generado una especie de “revolución” en el campo de la diversidad sexual y de la identidad de género. Esto se ve plasmado en diferentes acontecimientos, tales como la promulgación de la *Ley de Matrimonio Igualitario*, la entrega del primer Documento de Identidad a personas trans, la *Ley de Identidad de Género* y el tratamiento del Proyecto de *Ley de Atención Integral de la Salud para Personas Trans*, entre otros, mientras surgían movimientos (impulsados por pensamientos) contrarios a ellos.

Por otro lado, la reciente *Ley de Salud Mental* (Nº 26.657), prohíbe expresamente diagnosticar cualquier tipo de dolencia basada en la “elección o identidad sexual”, lo que ratifica el compromiso del Estado argentino contra la patologización de las personas trans.

La elección de esta problemática para investigar y profundizar se debe justamente a todas las polémicas y repercusiones que estos sucesos han generado en una sociedad que, aunque con esperanzas y expectativas de avanzar y evolucionar en el campo, sigue siendo fundamentalmente conservadora.

En un principio, el derecho a la identidad, entendido en términos muy generales como el derecho a ser uno mismo y no otro, sólo abarcaba el derecho al nombre. Pero, con el tiempo, se fueron agregando otros componentes, como la imagen, la filiación, el sexo, el estado civil, entre otros. Este derecho tiene un directo e indisoluble vínculo con el derecho a no ser discriminado, a la salud, a la intimidad y al proyecto de vida, por lo que se constituye como un concepto genérico que ensambla otros derechos, cuya sumatoria nos da como resultado el perfil de la identidad personal. El mismo está protegido en la Constitución Nacional, por lo que el Congreso debe dictar normas que protejan la identidad y pluralidad cultural.

En el Artículo Nº 19 de nuestra Constitución se expresa:

Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están sólo reservadas a Dios y exentas de la autoridad de los magistrados. Ningún habitante de la Nación será obligado a hacer lo que no manda la ley, ni privado de lo que ella no prohíbe.

Si una persona, al construir su autobiografía, realiza una determinada opción sobre su identidad sexual, esta decisión pertenece a ese ámbito de derecho infranqueable al Estado y a los particulares, que es la libertad de intimidad. Más allá de las objeciones o prejuicios culturales no existen razones jurídicas que permitan alguna clase de intromisión u obstrucción en el ejercicio del derecho a la identidad.

En el proyecto de *Ley de Identidad de Género*, se fundamenta que la orientación sexual o identidad de género que cada persona defina para sí es esencial para su personalidad y constituye uno de los aspectos fundamentales de la autodeterminación, la dignidad y la libertad. De esta manera se contempla, en el mismo documento, que ninguna persona será obligada a someterse a procedimientos médicos, incluyendo la cirugía de reasignación de sexo, la esterilización o la terapia hormonal, como requisito para el reconocimiento legal de su identidad de género.

Anteriormente, se debía demostrar, de manera previa, cierto sufrimiento, insatisfacción o conflicto persistentes para poder ejercer la libertad de elegir el propio género. Esto muchas veces llevaba a falsear la propia identidad para adecuarse a los requisitos médicos preestablecidos y conseguir el diagnóstico necesario. Respecto a esto Butler plantea que

(...) incluso cuando se trata la diagnosis como un instrumento o un vehículo para lograr el objetivo final de la transición, la diagnosis puede todavía: a) Inculcar un sentido de trastorno mental en aquellos a los que se les impone; b) Fortalecer la conceptualización de la transexualidad como patología; y c) Ser utilizada como razonamiento por aquellos que se encuentran en institutos bien financiados, y cuyo fin es mantener la transexualidad dentro de la esfera de la patología mental. (2006: 124)

En una investigación sobre la situación de travestis, transexuales y transgéneros realizada bajo la coordinación de la Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual (ALITT) en el curso del año 2005, en Ciudad de Buenos Aires, Mar del Plata y en localidades del Conurbano Bonaerense, se relevaron 420 nombres de personas trans, siendo el SIDA la principal causa de muerte. A su vez, se constató que el 79% de las personas relevadas recurren a la prostitución como medio de vida, a pesar de que la gran mayoría de ellas, si tuvieran opciones reales de trabajo, las elegirían. Las pocas personas transexuales, travestis o transgéneros que terminan su educación o consiguen un empleo normalizado deben enfrentar un sinfín de dificultades. No sólo la desocupación es una preocupación para las personas trans, sino que también en situación de empleo, muchxs enfrentan problemas en el mismo puesto de trabajo, particularmente, el acoso continuo de lxs compañerxs, a raíz de presiones, burlas e insultos, pero también a partir de problemáticas específicas de contrato que, por ejemplo, puede especificar “varón” mientras que los requerimientos legales especifican que una mujer trans se presente con un atuendo femenino en el trabajo. Esto significa que la persona interesada no puede decidir por sí misma, cuándo juzga apropiado informar a sus compañeros o empleadores respecto de su identidad de género, y esto implica otro modo de sometimiento que restringe su derecho a la libertad de privacidad. Por lo tanto, es necesario, para contrarrestar estas dificultades que se les presentan a las personas trans a la hora de obtener un trabajo, una legislación que ampare y garantice las posibilidades laborales de todas las personas por igual.

Todas estas formas de estigmatización de las personas trans son producto de una serie de prejuicios que la sociedad tiene internalizados acerca de ellxs. Tomamos el término “prejuicio” entendiéndolo como

(...) una actitud negativa hacia los miembros de algún grupo social, basado únicamente en el hecho de que pertenezcan a ese grupo. (...) Estas actitudes a menudo funcionan como esquemas, marcos cognitivos para organizar, interpretar y recordar la información, estructurados en forma de estereotipos. (Baron y Byrne 1998)

Por otro lado, entendemos el concepto de discriminación como acciones perjudiciales para personas o grupos objeto de prejuicios, es decir, se trata de actitudes traducidas a acciones.

Generalmente estos prejuicios y acciones discriminatorias están fundamentados en diversas formas de patologización, para la cual existen dos caminos. Por un lado, la *psiquiatrización/psicopatologización*, o sea, la consideración de la transexualidad como una enfermedad o trastorno mental. Su función se ha basado en el

establecimiento de un diagnóstico psiquiátrico, dispositivo mediante el cual se emitía una evaluación sobre la identidad del/la paciente. Por otro lado, se produce la *patologización orgánica* que consiste en la consideración de la transexualidad como una enfermedad orgánica.

Ambas perspectivas se basan en la aceptación de un paradigma según el cual existe una falla en la concordancia entre el sexo y el género. El origen o causa de esta falla sería biológico y consistiría en una incorrecta programación de ambos.

Esta patologización continúa representando la transexualidad como problemática a tratar y eliminar, cuando, en realidad, lo que tendríamos que hacer es desproblematizar las identidades trans y reconocerlas como parte de la diversidad humana, es decir, *despatologizarlas*. Esta despatologización implicaría dejar de considerar la transexualidad como un trastorno psiquiátrico o enfermedad orgánica, ya que el género de ninguna persona se halla biológicamente programado; esto permitiría advertir que estas formas de patologización potencian la transfobia, es decir, la violencia específica ejercida contra las personas trans y practicada tanto social como institucionalmente.

Al mismo tiempo, es preciso hacer una crítica a la concepción de *perversión* establecida por el psicoanálisis freudiano, clasificación que incluye a estas formas de asumir el género. Respecto a este punto, tomamos como posible reformulación de la noción de perversión lo postulado por Silvia Bleichmar (2006), quien plantea redefinirla como un proceso en el cual el goce está implicado a partir de una des-subjetivación del otro. Por consiguiente, es importante rechazar el intento de incluir dentro de esta categoría de perversión a las diversas formas de apropiarse de un género que, desde lo postulado por Freud, eran entendidas como desviaciones de metas u objetos sexuales que impedían establecer, en la relación genital con el otro, un reconocimiento de la intersubjetividad que dé acceso al placer compartido.

Es menester, también, sustituir la intervención psicológica con función evaluadora, por una función de acompañamiento en la cual lo que se busca es promover y respetar la autonomía de la persona, en lugar de sustituirla en el proceso, para lo cual los profesionales deben romper con el binarismo hombre/mujer, hétero/homo, y cuestionar las categorías usuales que patologizan la diversidad sexual y de género.

Tal como se establece en el proyecto de *Ley de Identidad de Género*, es necesario promover el respeto, la protección y el ejercicio de los derechos humanos de las personas discriminadas por identidad de género; sensibilizar sobre el derecho a la no discriminación por razón de identidad de género; garantizar el derecho a la identidad de las personas cuya identidad de género no se corresponde con el sexo con el que fueron inscriptas al nacer; la creación de un ámbito de consejería y acompañamiento para las personas trans; el estudio de la promoción de políticas públicas para la integración y no discriminación de las personas, todo ello dentro de un marco interdisciplinario conformado por profesionales de la salud, el derecho, la psicología y la sociología.

Más allá del gran avance que significa la promulgación de esta nueva ley, consideramos que se sigue reduciendo la temática de género a la lógica binaria hombre/mujer. Es por ello que quedan fuera de consideración todas aquellas personas, como por ejemplo lxs travestis, que no se circunscriben a ninguna de

estas categorías, por lo cual sienten que deberían renunciar a su verdadera identidad para ser amparadas por la ley. Es imperioso deconstruir las clasificaciones hegemónicas de género para no invisibilizar estos sectores de la sociedad que no se sienten identificados con ellas, posibilitando el reconocimiento de la diversidad dentro un marco legal y social para la integración y el respeto por todas las singularidades.

Por todo ello, y sin desestimar las ventajas creadas por la nueva *Ley de Identidad de Género*, creemos que los cambios sociales no sólo se consiguen a través de la promulgación de leyes de este tipo, sino que a su vez son necesarias políticas públicas y educacionales que permitan rever los estereotipos y preceptos culturales que tienen internalizados y que conduzcan a una concientización de las mismas, para que en un futuro cercano se puedan comenzar a erradicar todas las formas de segregación social.

Referencias bibliográficas

Baron, Robert, Byrne, Donn (1998). "Capítulo 6. Prejuicio y discriminación: Cómo comprender su naturaleza y contrarrestar sus efectos", en *Psicología Social*, Madrid, Prentice Hall.

Bleichmar, Silvia (2006). "Capítulo 4. La identidad sexual: entre la sexualidad, el sexo y el género", en *Paradojas de la sexualidad masculina*, Buenos Aires, Paidós.

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

Hammarberg, Thomas (2010). *Derechos humanos e identidad de género*. Informe temático.TvT, Serie de publicaciones, Volumen 1, Berlín. Disponible en línea: http://www.transrespect-transphobia.org/uploads/downloads/Publications/Hberg_es.pdf.

Fuentes

OPS y OMS. (2000) *Promoción de la salud sexual, recomendaciones para la acción*. Guatemala: Asociación Mundial de Sexología (WAS)

Proyecto de Ley de Identidad de Género

Constitución Nacional Argentina



HACIA UNA PRÁCTICA DEONTOLÓGICA

*Marianela Cocciarini
(UNR)*

La Medicina –especialmente la Psiquiatría-, junto a la Psicología y al Psicoanálisis, han sido desde la Modernidad y a lo largo de un tiempo prolongado, una herramienta de clasificación de sujetos. Tal es así, que hasta la actualidad podemos encontrar extensos y elaborados informes que plasman bajo un rótulo -el “casillero”- a los pacientes que acuden a consulta. En muchos casos, aun cuando el motivo de consulta no se encuentre determinado por la demanda de la resolución de un conflicto -sino, por ejemplo, para el asesoramiento respecto de alguna situación puntual-, se designa igualmente a los consultantes como “pacientes”.

En el marco de la Medicina, sabemos que los motivos de quienes acuden a consulta se relacionan ampliamente con lo biológico -aunque cada vez se contempla más lo psicológico- y, por consiguiente, cada una de las especialidades que se integran en esta ciencia se desarrollan en relación con una característica, rasgo o porción de ese cuerpo biológico, o, mejor dicho, con alguna perturbación de los mismos.

En Psicología, las ramas u orientaciones también son diversas, a partir no sólo de su objeto de estudio, sino además por su forma de abordaje, sus métodos y técnicas. Todas ellas, en conjunto con el Psicoanálisis, abordan al sujeto, o a su conducta, o a sus relaciones, incluso al inconciente.

Si bien cada orientación plantea un marco teórico diferente, muchas veces se cae en largos procesos educativos de especialización para lograr un ejercicio adecuado de las mismas, de manera que se respeten los parámetros éticos que rigen nuestra labor como psicólogos, cualquiera sea el lineamiento que adoptemos.

Dentro del contexto de formación profesional, resulta claro cómo el apego a las fuentes teóricas pueden implicar obstaculizaciones al ser tomadas al modo de un manual, sin adoptar una postura crítica respecto de las mismas.

San Freud y la matriz heteronormativa

En múltiples espacios de comunicación, y en el marco de la sanción de la ley de Matrimonio Igualitario, ha surgido la pregunta por las ventajas y desventajas de reconocer los derechos de la Diversidad, debates extensos acerca de “permitirle” a estos sujetos el acceso a un derecho inalienable para todo heterosexual y acerca de los peligros de abrir una puerta a los potenciales nuevos reclamos de estos sujetos que la psicología ha calificado desde Freud como *perversos*.

Se replicaba la lucha de la diversidad con la biblia católica y la biblia freudiana... en manos de profesionales y legos que, fanatizados, repetían de memoria pasajes de las sagradas escrituras. Del otro lado, otros profesionales y legos convocaban a la perspectiva crítica, con la ilusión de contribuir en la deconstrucción de los dogmas, en pos de contribuir con los derechos a conquistar.

A partir de estas posturas opuestas, me detuve a reflexionar acerca de cómo el apego de la teoría freudiana, a la *matriz heteronormativa* –en términos de Judith Butler-, hace complejo y reduccionista el abordaje de la diversidad sexual. Dicha matriz se conduce como “un aparato regulador de heterosexualidad” que impone la asunción de un sexo, “y la asunción se reitera a través de la producción forzada del ‘sexo’, se trata pues de una asunción del sexo obligada desde el principio” (Butler 2002: 33).

La impronta de esta matriz puede verse claramente en el Psicoanálisis, especialmente en toda la elaboración freudiana, puesto que cada una de las estructuras psíquicas estudiadas e investigadas por Freud han sido pensadas en torno a sus historiales clínicos, tomando en cuenta no sólo el sexo de los sujetos, sino también el desarrollo de su sexualidad, y cómo las identificaciones masculinas y femeninas de los progenitores -o de quienes han cumplidos con las funciones materna y paterna de los mismos- operan en dicha sexualidad.

El caso de la homosexualidad es quizás el ejemplo más ilustrativo: Freud ha insistido en sus obras que no puede considerarla una patología (tal y como se venía sosteniendo desde las ciencias médicas y jurídicas), pero no pudo salir de la trampa de la heteronormatividad, al no darle la validez de una existencia autónoma, diversa, como una orientación más, sino como una resultante de la fijación de la libido en una de las etapas tempranas del desarrollo libidinal (Freud 2000), bajo la consideración de que todo recorrido libidinal óptimo debe conducir a un sujeto heterosexual.

En el mismo sentido versan las identificaciones que –supone- existen en la homosexualidad. En las notas de Freud a sus *Tres Ensayos...*, expresa:

(...) Es verdad que el Psicoanálisis no ha aportado un esclarecimiento pleno sobre el origen de la inversión; no obstante, ha revelado el mecanismo psíquico de su génesis (...) En todos los casos indagados comprobamos que las personas después invertidas atravesaron en los primeros años de su infancia una fase muy intensa, pero también muy breve, de fijación a la mujer (casi siempre

a la madre), tras cuya superación se identificaron con la mujer y se tomaron a sí mismos como objeto sexual, vale decir, a partir del narcisismo buscaron a hombres jóvenes, y parecidos a su propia persona, que debían amarlos como la madre los había amado. (Freud 2000, Nota 12)

Es decir, no se da la relación hombre/hombre como posibilidad, sino que supone que la identificación con la madre (acentuando *los aspectos femeninos* de bisexualidad constitutiva¹⁷) lo conduce a un objeto hombre, de acuerdo a lo que Freud designa como “elección de objeto narcisista”.

En el caso de la *homosexualidad femenina*, se produce por un proceso psíquico en el cual la niña se niega a aceptarse como “castrada”, iniciando lo que denomina “complejo de masculinidad”, que supone la persistencia de la fantasía de tener pene (falo), y por lo tanto, no se abre el camino a la feminidad (heterosexualidad). Así, identificada ella misma como un hombre, busca como objeto a una mujer. En el caso de la mujer, entonces, opera el “complejo de masculinidad”, por el cual exagera *los aspectos masculinos* de la bisexualidad constitutiva, eligiendo a una mujer como objeto: se da, así, una relación hombre/mujer.

Entonces, puede leerse en esta perspectiva teórica un retorno a los binarismos Hombre/Mujer, que no sólo se vislumbran como fuente de constitución subjetiva de la sexualidad, a partir de la “bisexualidad constitutiva”, sino que son ya el correlato de una ideología de la heterosexualidad normativa que permea toda la teorización freudiana.

El substrato de esta disciplina manifiesta también la existencia de la heterosexualidad normativa, que responde a las exigencias de la normalización –como fundamento de la moral moderna–, sostenida en binomios que todo lo abarcan e incluyen. El Psicoanálisis freudiano busca el alivio del padecimiento psíquico (la cura), a partir de los conflictos que se enmarcan en las diferentes estructuras psíquicas previamente teorizadas, y que clasifican a los sujetos de acuerdo a ellas, determinando lo normal, lo anormal o patológico, lo socialmente aceptable y lo desdeñable y rechazado.

Diversidad Sexual: ¿un campo de especialización disciplinar?

En la actualidad, quizá estructurado a partir de las premisas que sostuvieron su desarrollo, y en convivencia con las exigencias de especialización y de abordajes minuciosos, el Psicoanálisis y las demás corrientes psicológicas pueden coexistir casi en armonía, o por lo menos, respetando la existencia de otros puntos de vista, siempre que sostengan un área específica como objeto de estudio. Allí aparecen las especialidades: Psicología Social (laboral, jurídica), Psicología Comunitaria

¹⁷ Por *bisexualidad constitutiva u originaria* se entiende: “Concepto introducido por Freud en Psicoanálisis bajo la influencia de Wilhelm Fliess: todo ser humano tendría constitucionalmente disposiciones sexuales tanto masculinas como femeninas, que se manifestarían en los conflictos que experimenta el sujeto para asumir su propio sexo (...). Freud resume la interpretación de Fliess con estas palabras: ‘el sexo (...) dominante en la persona habría reprimido en el inconsciente la representación psíquica del sexo’” (Laplanche y Pontalis 2006).

(poblaciones, grupos, instituciones), Psicología Educacional (vinculados al proceso enseñanza-aprendizaje), Psicología Clínica (en adolescencia, niñez, adultos, tercera edad), y una innumerable lista que vuelve a colocar *la práctica* en casilleros que posibiliten mantener el orden de las cosas.

Pero, ¿qué sucede cuando hablamos de población LGBTTTI? Aparece la exigencia generalizada de tener que acumular post-grados, post-títulos y seminarios que nos habiliten a trabajar sobre esa “problemática específica”. ¿No es acaso esa perspectiva una forma más de mantener al margen todos esos cuerpos -ininteligibles para la matriz heterosexual- separados de los demás cuerpos considerados “normales”?, ¿no podemos decir que suponer la necesidad de “capacitarse” para trabajar “esos temas” es reafirmar dicha matriz?

Se trata de una “capacitación” en términos altamente restrictivos. Implica el mandato de recortar la subjetividad de cada uno de los sujetos que acuden a nosotros a partir de una característica y: “no encajar en lo que normalmente designamos como géneros válidos, como formas de vivir y sentir ‘normales’ y ‘adecuadas’”. Se impulsa el recorte de la práctica a partir de una perspectiva que gira en torno a las “características especiales” de estos sujetos, como regla para evaluar, pensar, reflexionar y reducirlo todo, al punto en que se corre el riesgo de caer en una homo/lesbo/transfobia, puesto que nos olvidamos de los sujetos sufrientes, para abordar sólo lo pertinente al rótulo que les colocamos.

La “especialización” puede parecer una búsqueda de profundización de conocimientos, para poseer mejores herramientas en el desempeño de nuestro rol profesional. Sin embargo, peligrosamente, también puede remitirnos a una desintegración del mismo, porque en el esfuerzo de incluir a esos sujetos en lo que Butler (2002) denomina “cuerpos que importan” –aquellos que en sus propias palabras “materializan la norma”- iniciamos el proceso de tomar la parte por el todo: *importa en exceso* que su género no sea reductible a hombre/mujer, que su desarrollo libidinal no haya concluido en heterosexualidad, al punto de caer en la trampa de la patologización que los vuelve a colocar en un lugar de abyectos, de aquellos que no son legitimados y, por lo tanto, no se consideran “cuerpos”.

El Psicoanálisis ha quedado atrapado entre dos objetivos, a saber, por un lado, la cura del malestar de los sujetos, de todas las perturbaciones que los afectan; por otro lado, la preocupación por responder a la fuerte intención moderna de regular, reglamentar y controlar. Acordamos con Foucault en que:

(...) muchos focos entraron en actividad, a partir de siglo XVIII o del XIX, para suscitar los discursos sobre el sexo. En primer lugar, la medicina, por mediación de las ‘enfermedades de los nervios’; luego la psiquiatría, cuando se puso a buscar en el ‘exceso’ (...) pero sobre todo cuando se anexó como dominio propio el conjunto de las perversiones sexuales (...). (Foucault 2008: 33)

No obstante, ambos objetivos no son antagónicos, sino que todos los conflictos, padecimientos y malestares se consideran como desviaciones de ciertos parámetros de “normalidad”, y la acción clínica se orientará a reintroducir a los sujetos dentro de esta categoría, o a segregarlos como casos para especialistas que cosifiquen a los sujetos mediante el trabajo con estructuras y diagnósticos, al modo de “casos perdidos”.

En este sentido, retomando los términos de Althusser, podría pensarse que se trata de una producción más de aparato ideológico, que reproduce una serie de individuos afines a la sociedad moderna que los engendra, y que a la vez, prolonga en forma encarnizada esa ideología mediante estos mismos individuos. El Psicoanálisis se ha sostenido al modo de una ideología más que como una teoría que, en términos dialécticos, habilite una práctica ética.

La población LGBTTTTI no constituye una serie de “pacientes” por el mero hecho de no incluirse dentro de los binomios que plantea la heterosexualidad normativa; por encontrarse fuera de esta heterosexualidad obligatoria que implica tener como únicos géneros protagonistas: lo *masculino/femenino*; por no constituirse como sujetos con un sexo reducible a sus genitales (macho/hembra), cuyos géneros serían la creación cultural correlativa a los sexos concebidos como “naturales”, por no poseer un deseo encauzado y reducido necesariamente al género opuesto –lo cual niega e invisibiliza otras posibilidades-.

Los únicos cuerpos considerados inteligibles son aquellos que responden a los criterios de varón/con pene/heterosexual/monógamo, que desea a una mujer/con vagina/heterosexual /monógama y viceversa. Es decir, aquellos que cumplen con las exigencias del correlato entre sexo–género–deseo y orientación sexual (Butler 2007).

De hecho, Butler plantea que el resultado de la naturalización del género se vincula a la performatividad del mismo:

(...) decir que el género es performativo, significa decir que posee una determinada expresión y manifestación; ya que la ‘apariencia’ del género a menudo se confunde con un signo de verdad interna o inherente. El género está condicionado por normas obligatorias que lo hacen definirse en un sentido u otro (generalmente dentro de un marco binario) y por tanto la reproducción del género es siempre negociación de poder (2009:322).

Nuestro género, al igual que nuestro sexo, no forma parte de una esencia que nos constituye, sino que tanto uno como otro corresponde a relaciones de poder que configuran los cuerpos inteligibles, en tanto estos actúan, representan o escenifican lo que la matriz determina como correspondiente a cada uno, coartando toda posibilidad de expresión de aquello que no sea propio de cada elemento del binomio obligatorio.

Sin embargo, podemos adoptar una perspectiva habilitante, que nos aleje de las naturalizaciones, perspectiva que se desprende de la misma definición de performatividad:

(...) finalmente, no hay género sin reproducción de normas que pongan en riesgo el cumplimiento o incumplimiento de esas normas, con lo cual se abre la posibilidad de una reelaboración de la realidad de género por medio de nuevas formas (Butler 2009: 322)

Serán las nuevas formas de género las que cuestionen por su mera existencia la naturalidad de la heterosexualidad, y es por ello, que lo abyecto se constituye como amenaza para la misma.

Tomando en consideración que la performatividad determina quienes serán sujetos inteligibles, reconocibles, debemos retomar aquellos sujetos excluidos o abyectos, que reclaman por ser escuchados y reconocidos, como punto de partida para salir de ese estado de precariedad que los oprime.

Desde la clínica deben contemplarse sus demandas tomando en cuenta que son sujetos de derecho, con necesidades, al igual que los individuos normativamente aceptados; pero también debemos considerarlos a partir de sus particularidades, no reductibles a la matriz heterosexual obligatoria: son quienes continúan resistiendo la violencia, reivindicando esos derechos que no poseen, pero que actúan para evidenciar esa carencia y alcanzarlos.

Una práctica deontológica

En el marco de las incumbencias de los psicólogos de la argentina se encuentra el respeto y el trabajo en favor de garantizar esos derechos inalienables para todo individuo -en términos legales:

(...) respeto por los derechos y la dignidad de las personas. Los psicólogos se comprometen a hacer propios los principios establecidos por la declaración universal de los derechos humanos. Así mismo, guardarán el debido respeto a los derechos fundamentales, la dignidad y el valor de las personas, y no participarán en prácticas discriminatorias. Respetarán el derecho de los individuos a la privacidad, confidencialidad, autodeterminación y autonomía.¹⁸

Por lo tanto, debemos apostar a desarrollar nuestros horizontes desde la práctica, pero también desde una formación que incluya el abordaje de la diversidad, no como especialidad al modo de “doctrinas”, sino en el contexto de la ampliación de nuestros conceptos y del destierro de posibles limitaciones. El reconocimiento y el respeto de la diversidad será el primer paso para una vivencia subjetiva más satisfactoria.

Lo importante quizá sea reflexionar y cuestionar el modo en que concebimos nuestra formación profesional, dejar de pensar en términos acumulativos de saber y de instancias pedagógicas, para comenzar a forjar una perspectiva más integradora, holística y articulada de saberes.

¹⁸ Extraído del Anexo del Estatuto del Colegio de Psicólogos de la Provincia de Santa Fe – Ley 9538 – 2° Circunscripción. Código de ética de la Federación de Psicólogos de la República Argentina-FE.P.R.A, del año 1999.

En este sentido, aunque las fuentes del Psicoanálisis y las teorías *queer* parecen constituir polos antagónicos en muchos de sus aspectos, nuestra labor consistirá en buscar puntos de anclaje, de contacto entre ambas, bajo el objetivo de abordar a los sujetos como tales, respetando las singularidades que los constituye, e incluyendo aquellas características por las cuales la matriz se empeña en dejarlos afuera, negándolos.

Entrenar las capacidades analíticas, de pensamiento y creatividad, son las tareas que se nos plantean como desafíos para lograr la transmisión de un saber que, una vez pasado por el tamiz de la crítica constructiva, apunte a la reelaboración de los fundamentos teóricos a luz de nuevos aportes.

Sólo mediante este proceso podemos considerar que ejercemos nuestra profesión de manera deontológica, vinculada al compromiso científico y profesional correspondiente a la promoción de la psicología como saber científico, a las exigencias de un constante desarrollo personal, técnico, ético¹⁹, pero que, preeminentemente, mantenga presente la finalidad de preservar la integridad de todas las personas.

Referencias bibliográficas

Althusser, Louis (1999). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Butler, Judith (2002) [1993]. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós.

Butler, Judith (2003). “Violencia, luto y política”, en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 17, FLACSO-Ecuador, Septiembre: 82 – 99.

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

Butler, Judith (2009). “Performatividad, precariedad y políticas sexuales”, en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, Volumen 4, N° 3, Madrid, Septiembre – Diciembre: 321 – 336. Disponible en línea: www.aibr.org.

Colegio de Psicólogos de la 2° Circunscripción, Santa Fe (1999): *Anexo del Estatuto del Colegio de Psicólogos de la Provincia de Santa Fe – Ley 9.538 – 2° Circunscripción. Código de ética de la Federación de Psicólogos de la República Argentina-FE.P.R.A.*

Foucault, Michel (2008) [1976]. *Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad de Saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Freud, Sigmund (2000). “Ensayo Primero: Las aberraciones sexuales”, en *Fragmento de análisis de un caso de Histeria (Caso “Dora”). Tres Ensayos de Teoría Sexual y otras obras (1901-1905). Tomo VII*, Buenos Aires, Amorrortu.

¹⁹ *Íbidem*.

Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand (2006). *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.

Mondimore, Francis Mark (1998). *Una historia natural de la homosexualidad*, Barcelona, Paidós.

Warner, Daniel Noam (2005). "Hacia una metodología de investigación *queer*", en *Orientaciones. Revista de Homosexualidades*, N° 9, Madrid, Fundación Triángulo: 131 – 155.



ALGUNAS CONSECUENCIAS ANATÓMICAS DE LA DIFERENCIACIÓN PSÍQUICA ENTRE LOS SEXOS

Federico Abib
(UNR)

El presente ensayo tiene como objetivo realizar una reflexión crítica sobre algunas tesis psicoanalíticas en un intento por reconciliar psicoanálisis y estudios de género, usualmente presentados como dos campos discursivos antagónicos y excluyentes. Comenzar por el juego de sentido²⁰ implicado en el título obliga a recorrer brevemente las ideas por las que Freud intentó enlazar la anatomía con la psicogénesis de la diferencia entre dos sexos hegemónicos. La femineidad y la masculinidad nunca son expresamente definidas en sus textos, incluso en los puntos más concretos, ambas son planteadas como construcciones teóricas de contenido incierto. Toda su narrativa puede ser recorrida según distintos ejes: una teoría sobre la clínica de la neurosis, la psicosis y la perversión; una genealogía de la estructuración psíquica; una teoría sobre la génesis y los despliegues del erotismo; un extenso intento por comprender la vida amorosa; una teoría de psicología social. La segmentación que padece la producción literaria freudiana y psicoanalítica, desde sus orígenes hasta la teoría actual, son vagamente mensurables. En 1925 Freud publicó su trabajo titulado “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”. Reconociendo la falta de pruebas para transmitir con certeza las hipótesis allí narradas, fijó nuevas pautas para pensar la psicogénesis y diferenciación del desarrollo de la masculinidad y la femineidad en el varón y la mujer ciñendo como eje de dicho despliegue la percepción de presencia-ausencia de los genitales masculinos en los cuerpos.

Sus ideas para una teoría de sexualidad infantil se centran, desde el comienzo, en la posibilidad que la cría humana tiene para vivenciar placer a través de las diferentes tareas que la crianza imprime sobre ellas. En este despliegue articula tres fases principales, una más temprana o cercana al nacimiento, oral-canibática; la segunda, sádico-anal; y una tercera agregada años después, denominada fálica. Ocupado siempre en desenredar el enigma del devenir *femme*, Freud sugiere en este artículo que el paso siguiente a la fase fálica, intrínseca al complejo de Edipo, es

²⁰ El juego de sentido entre el título del presente trabajo y el original en Freud es capital para entender las reflexiones finales así como el tratamiento de algunas herramientas psicoanalíticas en tanto que tecnológicas.

un descubrimiento grávido en consecuencias, circunscrito a la niña pequeña. Ella nota el pene de un hermano o compañerito de juegos, pene bien visible y de notable tamaño, y al punto lo discierne como el correspondiente, superior, de su propio órgano pequeño y escondido; a partir de ahí cae víctima de la envidia del pene (Freud 1992c).

Las consecuencias psíquicas de esa envidia serán, según Freud, múltiples y de vasto alcance. La falta será percibida como un castigo personal y universal cuyos efectos serán el menosprecio de la misma niña por su sexo, la predisposición de ciertos rasgos de carácter, el recelo hacia la madre, y el más importante de todos, la vivencia de que la acción masturbatoria es *per se* masculina y por ello, como condición necesaria para el desarrollo de la femineidad, se debe rescindir de cualquier actividad clitorídea.

Aunque Freud reconoce en distintos extremos del texto que la femineidad y la masculinidad pura no son reductibles, que las reacciones de ambos sexos son mezclas de rasgos masculinos y femeninos, no deja de insistir que la situación psíquica desencadenada por la diversidad anatómica de los genitales es el motor de la diferencia en el desarrollo psicosexual entre varón y mujer; que ejerce los efectos promotores hacia la masculinidad o hacia la femineidad. El complejo de Edipo es algo sustantivo, que no puede dejar de tener consecuencias, que encuentra por centro el pene debido a su alta significación orgánica para la supervivencia de la especie.

El concepto de ambivalencia, la tensión en el desarrollo, no sólo es parte de la fenomenología de la psicogénesis y de la clínica sino además una trayectoria de los textos de Freud ineludible para su lectura. Al mismo tiempo que sustancializa el desarrollo psicosexual, recurre a su hipótesis de la disposición constitucional bisexual para evadir las críticas feministas, alegando que todos los individuos humanos reunirían en sí caracteres masculinos y femeninos. Finalmente, cierra el artículo reiterando la advertencia inicial, que no hay pruebas suficientes para sostener estas ideas y que depende del devenir del psicoanálisis la corroboración de su universalidad.

La teoría de la disposición bisexual está marcada por la necesidad de conservar cierto carácter genuino a un binarismo complementario entre caracteres del sujeto y del objeto a soldarse, es decir, el binario complementario entre masculino-femenino. Como lo rescatan los estudios de sexo y género, Freud incorpora el complejo de Edipo para aclarar por qué el niño y la niña deben rechazar a uno de los miembros de la pareja parental y enfrentarse al otro de modo ambivalente (Butler 2007). Así sostiene que el niño o la niña no sólo debe escoger entre dos opciones de objeto, sino entre dos opciones sexuales: masculina o femenina (Freud 1992b). El rechazo es propuesto por Freud como el momento de "consolidación" del género. En el caso del niño, al perder a la madre como objeto de deseo, puede que, o bien asimile la pérdida identificándose con ella, o bien desplace ese vínculo en cuyo caso refuerza su trayectoria hacia el padre y así "consolida" su masculinidad. Si el niño renuncia tanto al objetivo como al objeto, y luego por identificación, incorpora a la madre y crea un superyó femenino, destruye y desordena su masculinidad, reforzando en su lugar las disposiciones libidinales femeninas. También para la niña existiría un complejo de Edipo "positivo" y otro "negativo"; aparentemente Freud conserva la distinción de Ferenczi entre ciertos modos genuinos y otros menos genuinos.

Sostiene luego que lo determinante para la consolidación de una u otra vertiente es la fuerza o la debilidad de la masculinidad y la feminidad en su disposición. Pero él mismo deja sin resolver qué es exactamente una disposición masculina o femenina cuando escribe "cualquiera que sea la naturaleza de éstas".

Tal como se pregunta Judith Butler,

¿Qué vertiente de la 'feminidad' pertenece a la disposición, y cuál es la consecuencia de una identificación? (...) ¿Qué nos impide comprender las 'disposiciones' de la bisexualidad como los *efectos* o *producciones* de un conjunto de interiorizaciones? (...) ¿Cómo reconocemos de entrada una disposición 'femenina' o 'masculina'? (...) ¿En qué medida entendemos el deseo por el padre como la demostración de una disposición femenina sólo porque, a pesar de la pretensión de la bisexualidad primaria, comenzamos con una matriz heterosexual del deseo? (2007 : 142).

La bisexualidad como disposición cuyo correlato positivo (genuino) posee objetivos heterosexuales permite leer que en Freud la bisexualidad llega a sugerir la coincidencia de dos deseos heterosexuales dentro de una sola psique. En realidad, la disposición masculina nunca se orienta hacia el padre como objeto de amor sexual, ni tampoco la disposición femenina se orienta hacia la madre; la niña puede tener esa disposición, pero esto ocurre antes de que haya renunciado a ese lado "masculino" de disposición "natural". Al rechazar a la madre como el objeto de amor, la niña obligatoriamente rechaza su masculinidad y paradójicamente "establece" su feminidad como consecuencia de ello. Así pues, en las hipótesis de Freud sobre la bisexualidad primaria no hay homosexualidad, ésta no la explica y sólo los opuestos se atraen (Butler 2007).

La introducción forzada y demorada desde el lugar que ocupa la anatomía en la teoría de los géneros en Freud es consecuente con la intención de explorar la idea del psicoanálisis como tecnología, proposición por la que es tomado desde las lecturas de género. En este caso, tecnología hace referencia a la coerción totalizadora que los dispositivos discursivos, tal como lo teoriza Foucault, pueden imprimir sobre las condiciones de posibilidad para la emergencia de las subjetividades en una época determinada. La homogenización de ciertas reglas para pensar, decir y hacer respecto de ciertos objetos que, por un movimiento totalizador, se capturan a sí mismas como "todo" y no como "parte" en tanto un enunciado más.

Foucault teoriza sobre el funcionamiento de ciertos enunciados y su homogenización en discursos, sus leyes de significación, sus reglas de formación. La materialidad del discurso propuesta reside en las complejas reglas que rigen sus comportamientos y transformaciones, y en cómo estas moldean los cuerpos y la emergencia de las subjetividades. El sujeto no aparece como una sustancia universal florecida de un cuerpo, sino como resultado discursivo, efecto del horizonte de posibilidades que una época fija como límite para su expresión.

En las condiciones de posibilidad desplegadas en nuestra época, las verdades se acumulan como saber objetivo, sin posibilitar la transformación de condiciones, de cuya operación surge un sujeto de conocimiento fagocitado del deseo. Es lo que en la teoría de Lacan sobre los discursos viene a reemplazar al discurso amo,

es decir, el discurso capitalista, la distribución de las posiciones de emergencia del sujeto que aparecen como posibles dentro de las organizaciones sociales capitalistas. Dentro de estos márgenes, el deseo, definido como el flujo que posibilita el agenciamiento del sujeto, se ve cohesionado a ciertas formas vaciadas de satisfacción. El capitalismo consiste en una respuesta posible al goce que troquela al deseo cuyo destino es reabsorberlo y vaciarlo, generando una continua sumisión del sujeto a la producción de capital y a un goce inabarcable.

En esta superficie discursiva el psicoanálisis aparece como el reverso de la hegemonía, como la posibilidad de reencausar el deseo hacia un goce posible, pues el saber que produce el sujeto a través del análisis es intrínseco a su biografía y resulta imposible de codificarse en el discurso totalizante de lo uno. Dentro de la verdad totalizadora las psicologías positivas y la psiquiatría tratan de acallar la búsqueda de verdad del sujeto bajo la oferta de un conocimiento disponible sobre ciertas formas preestablecidas de enfermar y curar. Son soluciones universales organizadas para el sujeto absoluto del discurso amo/capitalista cuyo conjunto de reglas normalizadoras condicionan la emergencia de los modelos de enfermedad y de cura.

A pesar de esta virtud destotalizadora que se reconoce en el saber producido por el psicoanálisis en consideración a las posibilidades de reivindicar el deseo, el goce y sus lazos, existe una superficie discursiva en donde los enunciados psicoanalíticos devenidos en ideología, funcionan como tecnología. Podríamos decir que el psicoanálisis es, parafraseando a Teresa De Lauretis, una de las tecnologías del género y el sexo. Vale decir, un discurso que marca los límites de inteligibilidad cultural para pensar los diversos despliegues posibles de la asunción de un género y la materialización de un sexo (De Lauretis 1987).

Debemos a Lacan la oportunidad para pensar al psicoanálisis como una ontología de los intersticios de la sexuación. La sustancialidad del complejo de Edipo, tal como la plantea Freud, reaparece desplazada en Lacan hacia la instancia que genera la consolidación de las posiciones sin las cuales el sujeto “no podría identificarse con el tipo ideal de su sexo [...] ni responder a las necesidades de su *partenaire* en la relación sexual” (Lacan 1984). Es oportuno aclarar que en ambos autores el concepto de sexo refiere algunas veces a la asunción de la posición de género y otras a la in-corporación de la proyección de superficie que el sujeto negociará indefinidamente como su cuerpo. Para Lacan ni el complejo de castración teorizado como intrínseco del varón, ni la envidia del pene y sus efectos teorizada como intrínseca de la mujer, se resuelven por reducción a la diferencia anatómica.

Pero esta des-sustancialización del advenir sexuados que procura Lacan no se libera completamente de la anatomía, pues la estructura que traza responde siempre a un horizonte rector: la copulación reproductiva, el coito heterosexual. En su artículo “Las significaciones del falo” quedan fijadas las condiciones de posibilidad, las reglas discursivas, para utilizar la noción de falo, su relación con la anatomía²¹, las condiciones estructurales para la emergencia del sujeto, el despliegue del deseo y la inscripción de la idea de falo como significante privilegiado que troquelará las posibilidades de significación y los lugares en la estructura amorosa. En este

²¹ Lacan negará reiteradas veces la correlación entre falo y órgano anatómico, tantas veces que se hace imposible hablar o teorizar sobre el falo sin recurrir a la *denegación* de su relación de exclusión respecto del pene, de manera que a fin de cuentas escribir sobre el falo implica necesariamente la recurrencia a la figura del pene.

sentido, el discurso psicoanalítico devenido ideología contribuye a perpetuar los límites de inteligibilidad cultural que protegen ciertos tipos de amor legítimos de otros que no lo son, que definen ciertos despliegues corporales como vivibles de otros que aparecen como espectrales, terroríficos, psicóticos.

Ese horizonte rector que toma como eje organizador al coito heterosexual es teorizado por los estudios de sexo y género contemporáneos en el concepto de “heteronormatividad” o también “heterosexualidad obligatoria”. El mismo refiere a una “rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos” (Butler 2007: 292). Esta red responde a un

(...) modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado por un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad. (Butler 2007: 292)

Esta heterosexualidad obligatoria es situada como

(...) una construcción teórica por la que se figura un principio organizador del orden de las relaciones sociales, políticas, institucionales y culturalmente reproducidas, que hace de la heterosexualidad reproductiva el parámetro desde el cual juzgar, aceptar, ordenar, la variedad de prácticas, identidades y relaciones sexuales, afectivas y amorosas. (Pecheny 2008: 14)

El psicoanálisis devenido ideología es capturado en esta rejilla de inteligibilidad para pensar la emergencia de las subjetividades y la corporeidad. Que pueda funcionar como ideología, tomada al pie de la letra, lo hace blanco de la misma crítica que ha recibido la teoría de la interpelación ideológica de Althusser. Recordemos que según este autor el sujeto emerge por interpelación de la ideología a través de los aparatos ideológicos sutilmente dispuestos para tal fin. Este sujeto es planteado como una copia fiel y obediente de la ideología que lo estimula. La crítica sostiene que la emergencia del sujeto no es lineal y homogénea, que no siempre los sujetos emergen en el lugar que la ideología pauta como posible. El mismo recorrido de Lacan lo atestigua, el sujeto no siempre aparece allí donde la “ley del nombre del padre” lo nombra, cosa que es olvidada por este uso ideológico de la teoría analítica.

¿Qué consecuencias anatómicas tiene implantar esta diferenciación derivada de los genitales como diferencia psíquica estructural entre los sexos?, ¿qué condiciones de posibilidad habilita para pensar las maneras vivibles de habitar un cuerpo y un género?, ¿qué posiciones quedan relegadas como formas inhabitables? Esta red de inteligibilidad cultural, que apropia de manera selectiva a ciertos enunciados psicoanalíticos, nos imposibilita pensar de un modo más elástico las relaciones entre el cuerpo, el sexo, el género y el deseo. Nuestros aparatos ideológicos y nuestros discursos clínicos están organizados de tal modo que sostienen y perpetúan cierta coherencia intrínseca entre la anatomía corporal, el placer genital, la identidad

y los lazos posibles. Dicha coherencia genera la deserción masiva de poblaciones que no encajan en los modelos hegemónicos.

Las consecuencias anatómicas se escriben en los cuerpos. La evidencia se materializa en la existencia de cuerpos que parecieran importar más que otros, por ejemplo, el cuerpo de cada una de las mujeres trans que para acceder a una anatomía que sea coherente con la proyección de superficie que ensamblan como corporeidad debe recurrir a técnicas clandestinas de hormonización e inyección de siliconas acrecentando su tasa de morbilidad. Las consecuencias aparecen en la tasa de morbilidad de las personas trans; tal como lo muestra el informe *Cumbia, copeteo y lágrimas* (Berkins 2008) la tasa de morbilidad no supera el período que la organización mundial de la salud define como juventud, es decir, no lleguen a vivir más que entre 32 y 35 años. Se inscriben en los elevados porcentajes de suicidios en jóvenes a causa de los conflictos que genera apropiarse de una identidad que no es la que el contexto heteronormativo espera. Las consecuencias se engarzan en el deterioro de la salud lésbica cuya atención ginecológica es deficiente pues el sistema de salud desconoce las vicisitudes intrínsecas a sus prácticas sexuales.

El análisis de la psicogénesis humana -que no puede desgarrarse de su troquelado psicosexual por el otro- no es reductible a la simpleza con que es apropiado actualmente por los discursos hegemónicos. El estado actual de la circulación del deseo, de la emergencia del significante fálico en posiciones antes no teorizadas, exige una reorganización de nuestros enunciados. Los conceptos de bisexualidad universal, o en algunos casos polimorfismo, identificación, complejo de Edipo, y otros, no son, en modo alguno, fases fálicas que uno pueda hallar como cronológicas o no.

Las construcciones teóricas que la técnica analítica supone como hipótesis fundamentales para tratar de operar sobre la subjetividad, tanto en emergencia como en sus ensamblajes posteriores, aluden a fantasmas que van dibujando el trazo sobre el que la persona en origen asume cierta sujeción, a su deseo como al deseo del otro. Llamarlas fases abre un campo de posibilidad discursiva que versa sobre la psicogénesis como una construcción que tiende hacia un desarrollo ideal, que en Freud operó por una cuestión de época, por ejemplo, cuando él considera que el fin último de este es la cópula reproductiva.

Cien años después de las ideas de base de la teoría sexual que funda el psicoanálisis, una lectura ética atravesada por la cotidianidad de nuestra escucha clínica y de la realidad social, no puede seguir hilando los orígenes como si realmente fueran una soldadura de piezas de un modo tan estructurado.

La libido es libre, y los caminos que siguen dependen tanto de la estructura para-genital en la que ocurre como de la apropiación que el cuerpo que la porta hace de ella. No podemos seguir creyendo que la sexualidad es un recorrido tan simple,

(...) la sexualidad no es un camino lineal que va de la pulsión parcial a la asunción de la identidad, pasando por el estadio fálico y el Edipo como mojones de su recorrido, sino que se constituye como un complejo movimiento de ensamblajes y resignificaciones, de articulaciones provenientes de distintos estratos de la vida psíquica y de la cultura, de las incidencias de la ideología y de las

mociones deseantes, y es necesario entonces darle a cada elemento su peso específico. (Bleichmar 2006)

Para cerrar, vale plantear de modo retórico: si la libido de las "fases pregenitales" y edípicas es propia del proceso primario, y el proceso primario tiene en sus características de trabajo la libre circulación y la no-contradicción, ¿hasta qué punto es sostenible hablar de mociones heterosexuales y mociones homosexuales?, ¿cómo sostenemos la bisexualidad universal, utilizada por Freud, si lo inconciente no reconoce binarismos?, ¿hasta cuándo sostendremos la actitud de reificar como real la realidad que Freud construyó como ensamblaje para entender las neurosis?

El objetivo no es descartar el psicoanálisis o deslegitimarlo, sino plantearnos la exigencia ética de aprender a separar el núcleo duro de verdades que permiten operar con lo inconciente, extrayendo de ellas nuestras herramientas de trabajo, de la narración fantaseada que, de acuerdo a un punto de partida sea heterocentrado, patriarcado o matriarcado, está más del lado del yo-realidad que de una articulación real-simbólica. El psicoanálisis conserva para el sujeto todo su potencial liberador de los discursos que devienen hegemónicos. Es responsabilidad del ejercicio profesional de nuestra clínica que el psicoanálisis nos libere del psicoanálisis reificado.

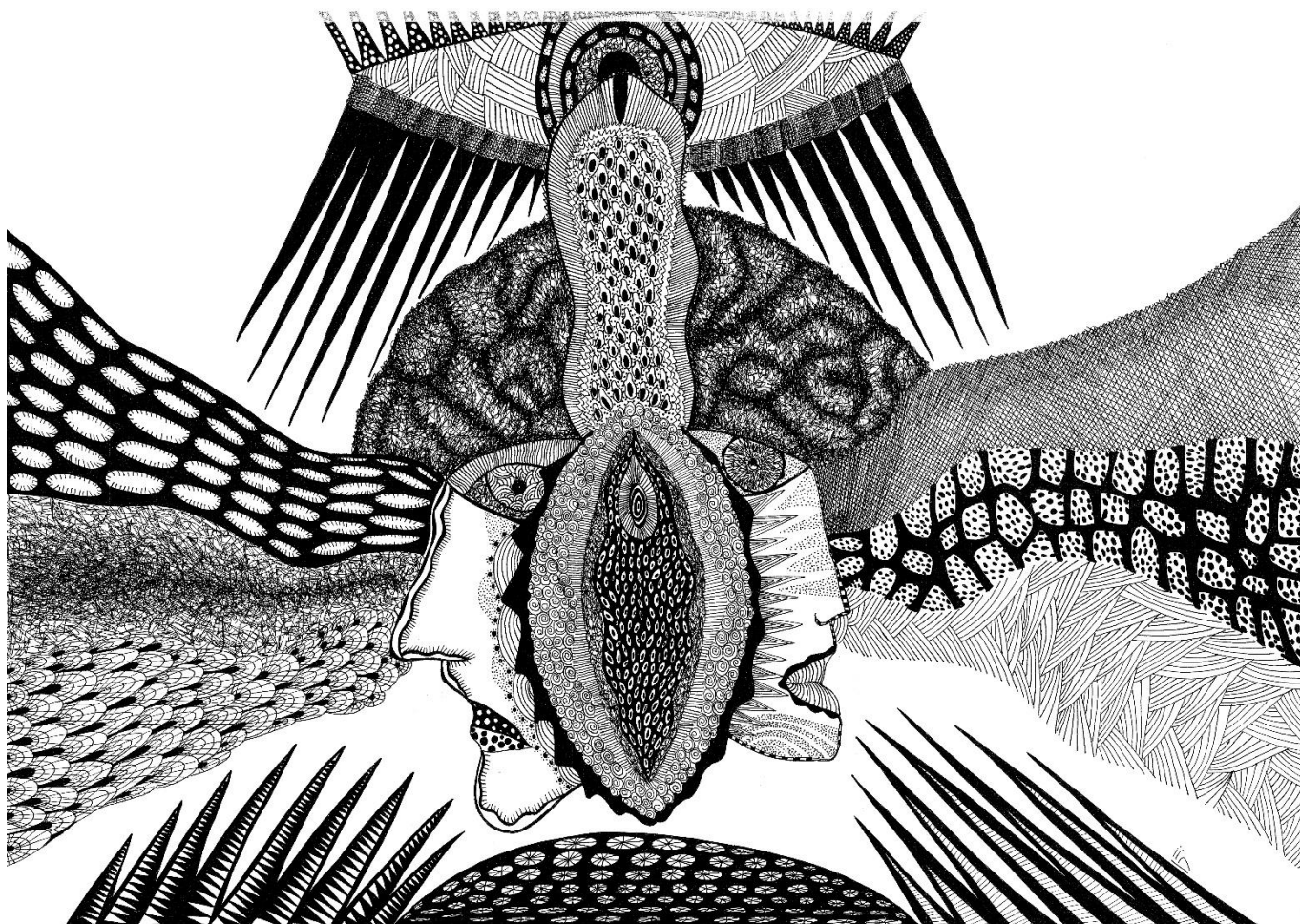


Ilustración: Heidi Fernández

<http://www.flickr.com/photos/heidifernandez/>

Referencias Bibliográficas

Althusser, Louis (1974): *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Berkins, Lohana (Comp.) (2008): *Cumbia, copeteo y lágrimas. Informe nacional sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros*. Buenos Aires: ALITT.

Bleichmar, Silvia (2006): *Paradojas de la sexualidad masculina*. Buenos Aires: Paidós.

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

Butler, Judith (2001): *Mecanismos psíquicos de poder*. Madrid: Cátedra.

De Lauretis, Teresa (1987): *Tecnologías de género*. Londres: Macmillan Press.

Foucault, Michel (2002): *Arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freud, Sigmund (1992a) [1905]: *Tres ensayos para una teoría sexual*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, Sigmund (1992b) [1917]: *Duelo y melancolía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, Sigmund (1992c) [1925]: *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, Jacques (1984) [1958]: *La significación del falo*. México: Siglo XXI.

Pecheny, Mario; Fígari, Carlos y Jones, Daniel (Comps.) (2008): *Todo sexo es político*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.



PERSPECTIVAS FEMINISTAS: DE LA NATURALEZA AL CYBORG

**Violeta Jardón
(UNR)**

La revolución científica que produjo la modernidad respondió a la vez que proporcionó un apoyo crucial a la polarización de género que el capitalismo industrial exigía para producir la clara división entre trabajo y hogar que necesitaba, definiendo cada vez más dicotómicamente los roles de género. Produjo una asociación absoluta entre mente, razón y masculinidad al mismo tiempo que profundizó las oposiciones mente/naturaleza, razón/sentimiento, masculino/femenino, público/privado, objetivo/subjetivo y que reforzó la concepción de la naturaleza como algo inanimado:

(...) si bien es un hecho invariante en las tradiciones culturales de occidente que el sexo sea central para las concepciones del conocimiento, el significado del sexo y del género no lo es (...). Cada una de ellas ilustra un sistema género-ciencia diferente.” (Fox Keller 1991: 26-27).

Debemos preguntarnos por la construcción de los hombres, las mujeres y la ciencia; preguntarnos qué significados conlleva asociar determinados aspectos de la experiencia humana con lo masculino y otros con lo femenino, en resumidas cuentas, debemos cuestionarnos cómo esta construcción de “los hombres” y “las mujeres” ha influido en las producciones científicas.

La ciencia construye relatos sobre el origen de la vida, nos proporciona una visión sobre la naturaleza y, como sabemos, esa es una mirada patriarcal. Por este motivo, Donna Haraway (1995) considera que es fundamental repensar desde el feminismo la noción de naturaleza, es decir, repensar la ciencia misma. Esta no es una tarea sencilla, la autora alerta que hay que evitar caer cualquiera de los dos extremos posibles: sea el construccionismo social exagerado o el objetivismo absoluto. El primero nos hace creer que la materia es intrascendente y que todos los efectos de significado son negociables, mientras que el segundo representa una mirada ingenua y conservadora de la ciencia:

El problema es como lograr simultáneamente una versión de la contingencia histórica radical para todas las afirmaciones del conocimiento y los sujetos concedores, una práctica crítica capaz de reconocer nuestras propias `tecnologías semióticas` para lograr significados y un compromiso con

sentido que consiga versiones fidedignas de un mundo `real`. (...) El relativismo es el perfecto espejo gemelo de la totalización en las ideologías de la objetividad(Haraway 1995: 321-328).

Así, Haraway considera que los dualismos que han persistido en las tradiciones científicas occidentales:

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

Sin embargo, la autora encuentra que, hoy en día, tres de estas divisiones, las cuales eran consideradas puntos de partida, ya no presentan límites fácilmente distinguibles: la frontera entre lo humano y lo animal quedó borroneada a partir de la teoría evolucionista y los estudios biológicos posteriores; la distinción entre organismos vivos (animales y humanos) y máquinas es ambigua con el avance tecnológico de fin de siglo XX; y a consecuencia de esto, los límites entre lo físico y lo no físico se nos presentan difusos. Por este motivo, tiene "(...) la certeza de lo que cuenta como naturaleza – una fuente de introspección y una promesa de inocencia- se halla socavada, ya probablemente sin remedio" (Donna Haraway 1995: 260). Porque en la actualidad tenemos claro que los organismos biológicos no son entes preexistentes a la ciencia esperando el instrumento adecuado para ser medidos, sino que son el producto resultante de un proceso discursivo.

En este sentido, Monique Wittig (2006) alerta que, aunque hace ya muchos años que en la mayoría de los ámbitos académicos se piensa que "no hay naturaleza, que todo es cultura, sigue habiendo en el seno de esta cultura un núcleo de naturaleza que resiste al examen": se trata de la diferencia sexual considerada originaria, anterior a la ciencia, un dato evidente e inmodificable a partir del cual sí empezaría la cultura. Asimismo, esta autora cuestiona explícitamente la creencia de algunas feministas en que la opresión de las mujeres es biológica e histórica. Considera, a su vez, que la búsqueda de un origen de la sociedad en el "matriarcado", a partir de las condiciones biológicas de las mujeres es idéntica a la construcción "patriarcal" hegemónica y que ambas resultan heterosexistas y, por lo tanto, homofóbicas.

Wittig (2006) retoma la famosa frase de Simone de Beauvoir: "nadie nace mujer, se llega a serlo" para cuestionar el supuesto origen natural de la mujer: "Una no nace, pero se hace mujer. No hay ningún destino biológico, psicológico o económico que determine el papel que las mujeres representan en la sociedad" (Wittig 2006: 32). Recuerda que las lesbianas históricamente han sido acusadas de no ser mujeres "verdaderas" precisamente por resistirse a seguir el modelo "natural" de mujer, aunque aclara que rehusarse a ser una mujer no supone querer ser un hombre. En una clara crítica a la idea de diferencia sexual expresa: "Así, una lesbiana tiene que ser cualquier otra cosa, una

no-mujer, un no-hombre, un producto de la sociedad y no de la naturaleza, porque no hay naturaleza en la sociedad”(Wittig 2006: 35).

Generalmente, tanto la raza como el sexo son entendidos como hechos inmediatos de características físicas pertenecientes a un orden natural, Wittig rechaza esta mirada esencialista expresando: “Ellas son miradas como negras, por eso son negras; ellas son miradas como mujeres, por eso son mujeres. Pero, antes de que sean vistas de esa manera, ellas tuvieron que ser hechas así” (Wittig 2006: 34). Entonces Judith Butler se pregunta:

(...) cómo y por qué la `materialidad´ ha llegado a ser un signo de irreductibilidad, es decir, cómo llegó a entenderse la materialidad del sexo como aquello que sólo responde a construcciones culturales y, por lo tanto, no puede ser una construcción? ¿Cuál es la jerarquía de esta exclusión? ¿Es la materialidad un sitio o una superficie que ha sido excluida del proceso de construcción, como aquello a través de lo cual y sobre lo cual opera la construcción? ... Y ¿qué tipos de construcciones quedan excluidas en virtud de la representación de este sitio como un lugar exterior o que está debajo de la construcción misma?” (2002: 55)

Por lo tanto, la autora cuestiona que la relación entre los términos del binomio sexo-género sea necesaria, ya que esto significa que para ser una verdadera mujer primero hay que haber nacido mujer, es decir, las mujeres son definidas como tales en función de su sexo y no de su género.

Para Mauro Cabral (2007), “al concebir la subjetividad de las mujeres –y, decididamente, su subjetividad política- como naturalmente situada en la diferencia sexual, el feminismo habría `comprado´ la naturaleza y por lo tanto comprometido su propio *telos* emancipatorio”.

Al respecto, Donna Haraway (1995) considera que las teorías críticas modernas deben servirnos para reflexionar sobre la forma en que son creados los significados y los cuerpos, pero no para negar los significados y los cuerpos, sino para crear significados y cuerpos con oportunidades de futuro. Para esto es fundamental conceptualizar al cuerpo como agente y no como recurso. El relativismo y el objetivismo:

(...) niegan las apuestas en la localización, en la encarnación y en la perspectiva parcial... prometen... la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar... es precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional” (DonnaHaraway 1995: 329).

Las categorías como “género”, “raza” y “clase”, más allá de la fuerza obtenida a través de las luchas históricas, no alcanzan para constituir unidades esenciales y agrega: “No existe nada en el hecho de ser `mujer´ que una de manera natural a las mujeres. No existe el estado de `ser´ mujer, que, en sí mismo, es una categoría enormemente compleja construida dentro de contestados discursos científico-sexuales y de otras prácticas sociales”.

Y en este sentido, esta autora rescata los movimientos de colectivos feministas que han construido y destacado la “experiencia de las mujeres”, la cual es a la vez “una ficción y un hecho

político de gran importancia”. Plantea, a su vez, que la liberación se basa en la construcción de la conciencia, de la comprensión imaginativa de la opresión y, también, de lo posible.

Finalmente, DonnaHaraway (1995) propone la metáfora del *cyborg* para pensar los organismos vivientes actuales y, en consecuencia, una teoría y una práctica política feminista que nos permita pensar y actuar más allá de los encorsetamientos que nos produjo la conceptualización de la naturaleza y, por lo tanto el sexo, como algo dado y estático.

Esta autora define al *cyborg* como una criatura sin fronteras claramente establecidas que se encuentra entre la ficción y la experiencia concreta. El *cyborg* no se identifica con la naturaleza en el sentido de la tradición occidental, ni tampoco con ninguna totalidad orgánica originaria. En definitiva:

(...) es un canto al placer en la confusión de las fronteras y a la responsabilidad en su construcción. Es también un esfuerzo para contribuir a la cultura y a la teoría feminista socialista de una manera postmoderna, no naturalista, y dentro de la tradición utópica de imaginar un mundo sin géneros, sin génesis y, quizás, sin fin.

Referencias Bibliográficas

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

Cabral, Mauro (2007): “Hibridaciones. De la diferencia sexual a las prótesis sexuadas” en Brunsteins, P. y Testa, A. (eds.) *Conocimiento, normatividad y acción*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Fox Keller, Evelyn (1991): *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnanim.

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

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



Ilustración:
Heidi Fernández <http://www.flickr.com/photos/heidifernandez/>



(DE)CONSTRUCCIONES EN TORNO A UNA NARRATIVA: LA IMPORTANCIA DE UNA EPISTEMOLOGÍA BISEXUAL Y SUS CONNOTACIONES ÉTICO- POLÍTICAS

Laura Arnés (UBA/CONICET)
Gabriela Balcarce (UBA/CONICET)
Gabriela De Santo (UNLP)
Mayra Lucio (UBA)

Introducción

Comenzamos la escritura de este artículo con una preocupación - la construcción de la bisexualidad, que propone gran parte de los conocimientos disponibles sobre sexualidades y género, en tanto *locus* ambiguo, incierto e intermedio- y una certeza: la seguridad de que la bisexualidad²² merece un lugar en las reflexiones contemporáneas en torno al género y la sexualidad, pero no porque las realidades bisexuales hayan sido históricamente malinterpretadas o ignoradas (y lo han sido), sino porque las narrativas que la bisexualidad proponen y constituyen un discurso afectivo y efectivo en sí mismo, que crea sentidos no sólo sobre sí sino sobre la matriz simbólica. Consecuentemente, este artículo es un intento por producir una apertura en los relatos vigentes. Nuestra lectura sobre la bisexualidad pretenderá articular el orden erótico con el temporal e histórico y, así, la circulación de los deseos resultará una ocasión para cuestionar la hegemonía de ciertos cuerpos y saberes.

Inscriptas en el marco del Feminismo y los Estudios de Género, consideramos que éstos inauguran campos de conocimiento y, al mismo tiempo, son críticos de las epistemologías existentes. Como sostienen en la Revista *Athena*: “Los Estudios de Género deberían señalar, con tácticas innovadoras, hacia esos puntos ciegos donde el conocimiento ha sido suprimido o borrado” (2000, 158). En esta línea de reflexión, proponemos pensar la bisexualidad en tanto *punto de vista epistemológico y ético-político* (Daumer, 1992: 98) que permite examinar y poner en cuestión las

²² En este trabajo consideraremos la bisexualidad, por un lado, en tanto potencialidad de sentirnos atraidxs sexo-afectivamente hacia personas con cualquier identidad sexo-genérica y, por otro lado, en términos de identidad de género.

estructuras dicotómicas del sistema sexo-género y las prácticas que en ellas se inscriben. Al proponer una epistemología, como sostiene Clare Hemmings (2002, 31), cambia el enfoque y la pregunta ya no es tanto qué es la identidad bisexual sino cómo la bisexualidad genera (o sobre ella se generan) significaciones en contextos específicos.

La ausencia de discusiones profundas, en nuestro contexto contemporáneo, vinculadas a posibles significados/significaciones bisexuales solamente consolida el modelo dominante que pesa sobre ellos y simplifica las potencialidades del deseo y de los cuerpos. Como consecuencia, al preguntarnos sobre los modos en que lo bisexual se posiciona en el campo generizado y sexualizado actual, nos interesa comenzar a analizar los relatos, ficciones y saberes que, en nuestras latitudes, las experiencias bisexuales delinear, sostienen o transgreden. Siguiendo la formulación de Haraway (1993: 115-144) que pone en valor los conocimientos situados, nos preguntamos: ¿qué saberes sobre la bisexualidad circulan? ¿Qué permiten y que imposibilitan? ¿Qué saberes podemos rastrear para delinear una epistemología bisexual?

I. ¿Imposibles a priori?

Es posible que, como sostiene Constanza Díaz en “Problemáticas de la diversidad. Representaciones en torno a la categoría bisexualidad en el activismo sexual de mujeres” (2011), la primera mención a la bisexualidad en el movimiento LGBT argentino se haya dado en el *Primer Encuentro Lésbico Gay Travesti Transexual Bisexual*, que se desarrolló en Rosario (1996) y se repitió a lo largo de varios años. Una segunda aparición importante tuvo lugar en el *Primer Encuentro Nacional de Mujeres Lesbianas y Bisexuales* (Rosario, 2008) donde hubo, además, un taller específico. Como también señala Díaz (2011), la historia de las luchas políticas y los debates públicos del movimiento en nuestro país no sugiere una presencia fuerte de la categoría “bisexualidad” y tampoco es poderosa la participación de militantes reconocidxs abiertamente como bisexuales en relación con otrxs activistas ligadxs a estas luchas. Si bien lo bisexual está contemplado en la sigla que denomina al movimiento de la disidencia sexo genérico (LGBT), muy pocas veces fue considerado herramienta teórico-política, espacio válido desde el cual o sobre el cual reflexionar e, incluso, experiencia subjetiva genuina. Aún más, la bisexualidad suele ser despreciada en términos epistemológicos y ontológicos, por un lado, y sistemáticamente despolitizada, por otro (Armstrong, 1995; Daumer, 1995; Díaz, 2011; Gurevich, 2007; Hemmings, 2002, Yoshino, 2000).

Resulta evidente que la bisexualidad ha sido construida histórica y culturalmente en espacios que son casi exclusivamente lesbianos, gay o heterosexuales. Es así que lxs bisexuales aprendemos a pensarnos en lugares que no reconocen a la bisexualidad como *locus* discursivo (o sólo lo hacen parcialmente). Además, y como consecuencia, la experiencia bisexual muchas veces es filtrada por

otros discursos identitarios. Al ser inscripto parcialmente en las dos grandes narrativas sobre la sexualidad – la RAE la define como aquella que: “Alterna las prácticas homosexuales con las heterosexuales” – lo bisexual tiende a ser considerado por las ficciones sociales como espacio intermedio o transicional entre la heterosexualidad y homosexualidad y suele ser acusado de mantener el régimen dicotómico que rige a las estructuras hegemónicas de la sexualidad y el género. La idea de “estar en el medio” configura, irremediabilmente, a quienes se identifican como bisexuales en “doble agentes”, es decir, traidorxs, traficantes de conocimientos que circulan entre dos mundos y modifican, camaleónicamente, su identidad acorde a los requerimientos de la situación. En pocas palabras, en el imaginario social quienes se identifican como bisexuales son representados, estigmatizados por el estereotipo, como poco confiables e inconstantes, detractorxs, incluso, de la lucha contra el patriarcado y el heterosexismo, en función del acceso a la heterosexualidad y sus privilegios (Armstrong, 1995; Díaz, 2011; Guverich, 2007, Hemmings, 2002; Sardá, 1998). Por otro lado, el “bi” en estas narrativas haría referencia, además, al dos que sostiene el *statu quo*. Es decir, no habilitaría ser pensado en otros términos más que en relación al binomio “hombre/mujer”. La bisexualidad parecería, así, no implicar ningún tipo de resistencia hacia las estructuras dominantes.²³

En el peor de los casos, y más allá de lo que el sujeto en cuestión afirme sobre sí mismx, se suele a situar a lo bisexual en términos de una negación topológica y ontológica: La bisexualidad no existe. Ante la carencia de lugares concretos y simbólicos, lo bisexual es interpelado en términos de transición que decantaría en una futura condición lesbiana o gay. Como consecuencia, la bisexualidad parecería, así, enmascarar una supuesta verdad sexual subyacente no asumida por el sujeto²⁴.

Otro modo recurrente de pensar la bisexualidad -opuesto complementario de lo desarrollado en el párrafo anterior- reposa en un contexto donde el psicoanálisis todavía mantiene alto grado de efectividad. La idea de que “todos somos bisexuales” no sólo reduce la especificidad bisexual sino que la somete a una versión anacrónica y esencializada, homologable a “una disposición originaria” (Freud, 1905: 9). Desde el prisma freudiano, la disposición bisexual mantiene un juego ambivalente entre los campos de lo anatómico, psíquico y sociológico, que resulta “universal en los animales superiores” (Freud, 1905: 80). Sin embargo, paradójicamente, sólo se manifestaría en el engorroso camino *hacia* la elección de *un* objeto de deseo. Aún más, el modelo de maduración psíquica considera la bisexualidad como una imposibilidad constitutiva, como aquello que habita las sombras del pasado.

²³ Otra lectura popularizada en torno a la bisexualidad de las mujeres es aquella que las consagra como sujetos hipersexualizados. En esta línea, las grandes figuras hollywoodenses erotizan el imaginario social con su preferencias por “la carne y el pescado” o “las ostras y los caracoles”. Antes que una amenaza, Angelina Jolie, Drew Barrymore y otras super estrellas circulan en el espacio de lo *cool* o de lo *in*.

²⁴ La homofobia internalizada implicaría el rechazo a una identidad y un deseo “verdadero” y la consecuente adopción adaptativa y normativa del disfraz bisexual. Resulta interesante ver cómo se juega aquí la idea de lo verdadero y falso en relación a los deseos y la sexualidad.

En el orden de las representaciones de los adultos, entonces, expresaría inmadurez o una vacuidad mnémica siempre asociada a los estadios pre-edípicos.

Este breve recorrido sólo intenta delinear algunos de los modos en que los saberes sobre la bisexualidad operan produciendo un objeto imposibilitado de hablarse a / por sí mismo. Es decir, constantemente heterodesignado.²⁵

Desde sus comienzos, la Teoría *Queer* giró en torno a la preocupación por los regímenes representacionales (De Lauretis, 1996. Butler, 2002). Judith Butler supo señalar que algunxs sujetos viven en la esfera de lo “irrepresentable”, de lo “invivable” o “inhabitable” y que son construidos como “inviabiles”, mientras que otros gozan de mayores privilegios de representatividad jurídica, política y, ante todo, semiótica que, por su parte, reproducen. No obstante, esta lectura polarizada (*i.e.*, se está dentro o fuera del imaginario social) debe ser complejizada al momento de pensar lo bisexual en tanto esfera de la sexualidad y el género que, simultáneamente, goza y no goza de legibilidad cultural. Butler ilumina la necesidad y el valor ético-político de la representación semiótica en tanto dato que nos permite habitar desde dentro del orden constituido, identificarnos y reconocernos. Sin embargo, en virtud de la importancia que tiene esta economía significativa, resulta imprescindible que los movimientos y colectivos de la disidencia sexo-genérica entren en conflicto con un orden simbólico que proporciona una imagen de absoluta integración. En esta línea de reflexión, y reconociendo la naturaleza siempre conflictiva del orden categorial, *proponemos a lo bisexual como zona de interpelación, diseminación y desborde de sentido*, “para promoverla(s) como espacio de necesario conflicto.” (Butler, 2000: 87) y a partir de allí comenzar a delinear una epistemología que implique una resistencia frente a las narrativas hegemónicas.

II. Hacia una epistemología bisexual

Eve Kosofsky Sedwick inaugura su *Epistemología del armario* con sugestivas palabras:

Muchos de los nudos principales del pensamiento y el saber de la cultura occidental del siglo veinte están estructurados –de hecho, fracturados- por una crisis crónica, hoy endémica, de definición de la homo/heterosexualidad. (Kosofsky Sedwick, 1998:11)

A partir de dicha crisis categorial, la autora articula una epistemología basada en aquello que la cultura silencia y forcluye. Sin lugar a dudas, la metáfora del armario provee una imagen potente tanto visual

²⁵ La heterodesignación es acuñada en el contexto del feminismo de la igualdad para referir aquellos objetos del discurso imposibilitados de afirmar por sí mismos quiénes son. “El tránsito de la heterodesignación a la autodesignación, pues, sólo se puede llevar a cabo trasponiendo en clave política una autorreferencia que, hasta entonces, mimetizaba con la propia heterodesignación” [Cf. Amorós, C., *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para la lucha de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 2005, p.461]

como espacial: dibuja un lugar, propone un modo de mirar (y ser mirado) y entiende un modo de dividir al mundo. Pero la metáfora del armario no sólo no define a todas las sexualidades, sino que produce una epistemología que reinscribe las dicotomías a expensas de aquellas otras.

Al reflexionar sobre la bisexualidad, Maria Pramaggiore propone, en cambio, una “epistemología del cerco” (1996). El cerco, bajo la mirada más convencional, identifica un espacio intermedio, una línea que divide o demarca. Sin embargo, para la autora, el cerco constituye una superficie mucho más porosa que el muro o la puerta del armario: escenifica espacios a través de los cuales pasar, a través de los cuales ver, a través de los cuales se encuentran y actúan deseos fluidos (1996: 3). En este sentido, lo que la autora denomina “*Fence sitting*”²⁶ le otorgaría a la bisexualidad un punto de vista particular y único a partir del cual resulta posible re-enmarcar regímenes y regiones del deseo (1996:5). Así, lo bisexual no necesariamente trascendería las oposiciones binarias, aunque sí ofrecería un punto de vista diferencial a través del cual explorar estas dicotomías.

En esta línea, y como sostiene Ahmed (2006, 67), la sexualidad puede ser considerada en términos espaciales no sólo porque los cuerpos habitan espacios sexuados sino en el sentido de que los cuerpos son sexualizados en el modo en que habitan los espacios. La sexualidad no estaría, entonces, determinada solamente por la elección de objeto, sino por las diferencias que esto implica en las relaciones con el mundo: cómo uno se posiciona o “da la cara” en él (y qué cara el mundo le devuelve). Las diversas direcciones que puede tomar el deseo obligan no sólo a habitar el mundo de modo diferencial sino, muchas veces, directamente a habitar diferentes mundos.

Las adscripciones identitarias que refieren a la sexualidad y/o al género se constituyen en la iterabilidad (Ahmed, 2006; Butler, 2000; De Lauretis, 1989). Es decir, son el efecto de la repetición de acciones corporales a lo largo del tiempo. Estas repeticiones no sólo delinear horizontes de posibilidad, dibujan campos de pertenencia sino que, además, ubican a ciertos cuerpos y a ciertos objetos al alcance, mientras mantienen a otros alejados, muchas veces, incluso, ocultos e impensables.

Los conceptos de “heterosexualidad” y “homosexualidad”, etimológicamente, señalan un recorrido –una dirección- del deseo hacia “lo diferente” y “lo semejante”, respectivamente, y se mantienen dentro del régimen categorial de lo culturalmente posible: las dicotomías de ningún modo son derrotadas. Si cruzamos esta variable con la temporal, notaremos que quienes se identifican con estos términos son susceptibles a mantener cierta consistencia, cierta estabilidad a lo largo del tiempo en cuanto a lo que la categoría nombra: “siempre me gustaron”, “nunca me gustarán”; o en una división

²⁶ Optamos por no traducir el término que está haciendo referencia a la acción de sentarse sobre un cerco o medianera.

de la historia personal en dos momentos -uno de ignorancia y otro de reconocimiento de sí-: “antes no me había asumido”, “eso fue un error”, “miro atrás y me doy cuenta que siempre fue así.”²⁷

Si bien una epistemología bisexual puede también dar cuenta de cierta estabilidad o consistencia de los deseos a lo largo del tiempo, lo hace dentro una lógica ni monosexista ni monogénica. La apelación recurrente de la bisexualidad es a la potencia de lo que varía, de la diferencia. Y si bien todo deseo es fluido y variable, el deseo bisexual no hace sino ponerlo en evidencia. La incertidumbre y la movilidad son propiedades de toda existencia, el punto de inflexión es que la categoría bisexual subraya esta condición que, por cierto, suele entrar en conflicto con moldes sociales de amor y trascendencia.

Los deseos bisexuales podría repensarse, entonces, como modos diferenciales de ocupar y de circular por los espacios. Más aún, como modos de acción que también dan forma a cuerpos y espacialidades. El deseo bisexual busca acercar cuerpos, poner en contacto aquello que tal vez siempre estuvo alejado, incluso en el cuerpo propio²⁸ y configura, así, momentos de contacto y de asociación, pero también de desvío y de fuga entre cuerpos y espacios, entre deseos y saberes.

En analogía con el teorema de Gödel sobre los límites del formalismo, Derrida denomina “indecidibles” a aquellas unidades lingüísticas que marcan la imposibilidad de clausuras en el sistema binario de clasificación occidental (verdadero-falso, mente-cuerpo, masculino-femenino, homosexual-heterosexual).²⁹ Los indecidibles, por su movilidad constitutiva, se *pasan* de un sentido a otro, desestabilizando los umbrales de la significación y poniendo de relieve el carácter abierto, situado (histórico) y contingente de dicho proceso.³⁰ Si pensamos a lo bisexual en estos términos, no sería ya

²⁷ Claramente, el peso significativo de la homosexualidad y de la heterosexualidad no es socio-culturalmente equivalente: la heterosexualidad no es sencillamente una orientación hacia algunos cuerpos sino que es la matriz heterosexual la que inscribe las diferencias genéricas y las posibilidades de los circuitos erótico-afectivos en todas las esferas de la vida cultural. Como consecuencia, cualquier sexualidad disidente imprime un desvío en ella y se constituye como jerárquicamente inferior. Sin embargo, es posible acordar que, en nuestro contexto actual, tanto el lesbianismo como la homosexualidad han logrado construir un territorio propio –e, incluso, normativizado- de circulación de cuerpos, deseos y saberes.

²⁸ Esto resulta claro si se piensa a la bisexualidad en términos de identidad de género.

²⁹ Cf. Derrida, J., *De la Gramatología* (trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI, 1985) y “La deconstrucción como cifra de la indecibilidad” (*El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997).

³⁰ Uno de los ejemplos que explora el autor es la palabra griega *phármakon* [Cf. Derrida, J., “La farmacia de Platón” en *La diseminación...*] la cual puede significar en diferentes contextos (i.e., encadenamientos de significantes) tanto veneno como antídoto. Son muchas las nociones que bajo esta caracterización podríamos aquí mencionar. Como señala Patricio Peñalver: “... archiescritura (marca reiterable, o inscripción como condición de la significación, como posibilidad del lenguaje en general anterior a la distinción entre la palabra hablada y la escritura en sentido derivado o corriente); huella (relación con un pasado que se sustrae a la memoria en el «origen» del sentido, que interrumpe la economía de la presencia e introduce en la vida de los signos lo incalculable, lo exterior); entame (inicio o merma, encentadura que corta y empaña la integridad del origen desde el comienzo); *différance* (que divide el sentido y difiere su plenitud sin fin, sin finalidad y sin horizonte teleológico que permita reasumirla dialécticamente en la conciencia); espaciamiento (que impide el volumen homogéneo del espacio y la linealidad del tiempo); texto (proceso significativo general que somete el discurso a la ley de la no-plenitud o la no-presencia del sentido y que está sometido a su vez a la ley de la insaturabilidad del contexto); *parergon* (lo «accesorio», el detalle exterior que ante la mirada micrológica se revela como instancia «clave» para descifrar una obra)...”. [*La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós/I.C.E. - U.A.B., Barcelona, 1996, p.22].

una noción más precaria o imperfecta que otras, antes bien, parecería situarse en el terreno del cuestionamiento mismo de las definiciones identitarias.

Lo indecible no es sólo la oscilación entre dos significaciones o reglas contradictorias, es “la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, debe sin embargo [...] entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla.” (Derrida, 1997 b: 45) Lo que se presenta como definitivo, como lo que puede ser, se disloca hacia lo que antes no podía ser: lo indecible se instala, entonces, en el terreno de lo que no puede ser previsto, anticipado por un horizonte de expectativas previamente delimitado (según el modelo fenomenológico clásico) o un orden de clasificación categorial previamente otorgado (heterodesignación). El campo de lo bisexual presentaría, así, las notas de lo indescible, en la medida en que abriría, en el campo de lo existente, un espacio de posicionamiento inesperado.

La existencia bisexual interpela tanto al monosexismo como a la matriz heterosexual- que separa las aguas entre los circuitos identitarios hetero/homo-, y amplía el horizonte de deseo e inteligibilidad epistémico-política incluso de otras identidades sexo-genéricas que también resultan interpeladas. Pero lo hace no sólo desde los márgenes sino desde adentro, profundizando las grietas de lo que incomoda, de la sensibilidad moral normativa. En este sentido, una epistemología bisexual nos desafiaría a pensar no en términos opositivos sino inclusivos (“y”, “también”); no ya en términos de “nunca/siempre”, “adentro/afuera” o “antes/después” sino que, como propone Kosofsky Sedwick al momento de explorar herramientas para un pensamiento no dualista, es el término *beside* (al lado, junto, además) el que se vuelve potencia ante todo por su carencia de polaridad. En esta figuración metafórica, lo bisexual reconfigura la cartografía cultural de los cuerpos, deseos y saberes y se delata no ya producto de lo que se excluye sino de elementos que coexisten en permanente movimiento (aunque no necesariamente de manera equitativa o equivalente). Como sostiene la autora: “*Beside* implica diversos modos de deseos, identificaciones, representaciones, rechazos, paralelismos, diferenciaciones, rivalidades, inclinaciones, desvíos, imitaciones, abandonos, atracciones, agresiones, deformaciones, etc.” (2003, 8).³¹

La propuesta resulta seductora porque propone una imaginación espacial que obliga a nuevos traslados y modos de circulación de conceptos, ideas, cuerpos e, incluso, de las formas de transmisión de afectos y saberes. Pero además, incita lecturas creativas (del mundo, del género, del sexo, de lo instituido) y obliga a sacudir algunos términos –a desviar algunos recorridos- que, a pesar de sonar contemporáneos y novedosos, ya se encuentran de algún modo solidificados. Incardinada, la bisexualidad tiene la posibilidad de abandonar puntos de referencia estable desde donde se establecen los vectores de la sexualidad y el género. En virtud de abrazar las bifurcaciones que

³¹ “*Beside* comprises a wide range of desiring, identifying, representing, repelling, paralleling, differentiating, rivaling, leaning, twisting, mimicking, withdrawing, attracting, aggressing, warping, etc.”

resguarda, la bisexualidad se habilita como *locus* de contingencias eróticas tal que, potencialmente, puede celebrar la singularidad de los distintos cuerpos sexualizados y generizados.

En esta línea, una epistemología bisexual debería, entonces, abocarse a leer esas territorialidades contingentes que dibujan los deseos bisexuales; esos recorridos gozosos que no son rectos ni dividen espacios, sino que los atraviesan de modos inesperados. Tal vez los deseos bisexuales no creen territorios alternativos (probablemente tampoco deseen esa permanencia) pero, indudablemente, delinear inter / intra-espacios diferenciales que habilitan posibilidades de habitar el mundo más móviles y alimentan pasajes y detenciones eróticas sin puntos de llegada asegurados.

III. Nuestra existencia bisexual

En el año 2011 se auto-convocó, por primera vez, en el Encuentro Nacional de Mujeres, el taller “Mujeres y bisexualidades” que se repitió, al año siguiente, ya con nómina oficial. Ese mismo año, y a partir de este antecedente, se inaugura en la Ciudad de Buenos Aires el *Espacio de Encuentro Bisexual*, intervención que, irremediablemente, nos interpela y nos exige reconsiderar los modos de formación de identidades y sus jerarquías, las políticas de visibilidad, las tensiones dentro del movimiento socio-sexual. Llamadas a pensar nuestras experiencias en su especificidad, nos encontramos indagando sobre esos vacíos categoriales que pueden proporcionar nuevos desafíos teóricos tanto para la crítica feminista como para la reflexión sobre las disidencias sexo-genéricas.

A través del presente artículo intentamos aproximarnos a algunas concepciones en torno a la bisexualidad. Reconstruimos brevemente algunos de los prejuicios más habituales en nuestro contexto socio-político y propusimos modos de empezar a leer, resemantizar e, incluso, cuestionar el orden simbólico dicotómico y monosexista. El cuestionamiento que realizamos aquí no recae sobre la negación de la existencia de identidades ya que éstas son necesarias para poder brindar un marco de legibilidad y, luego, de cuidado de las diferencias. Lo que aquí ponemos en cuestión es, específicamente, el modo de constitución/fundamentación de las identidades desde el fijismo y de las diferentes maneras que articulamos e interpretamos nuestras prácticas para construir (y vivir en) comunidades. Es decir, las maneras en que el mundo se nos presenta como posible para habitarlo y para pensarnos.

Proponemos, entonces, apropiarnos de ese deseo de “además”, de “también”, como figuración y recorrido válido, como espacio que vislumbramos habitable. Aspiramos a la rebeldía de los movimientos, a las infinitas potencialidades relacionales, a esas fantasías que no clausuran ni prescriben cómo deben ser los modos en que habitamos el mundo o las intensidades afectivas que establecemos en el contacto con otras subjetividades y cuerpos.

Referencias Bibliográficas

Amorós, Celia (2005): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para la lucha de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

Ahmed, Sara (2006): *Queer phenomenology*. Durham and London: Duke University Press.

Armstrong, Elizabeth (1995): "¿Traición a la causa? Cómo entender los debates sobre la bisexualidad en grupos de lesbianas y gays" en N. Tucker, L. Highleyman y R.Kaplan (eds.) *Bisexual Politics: Theories, Queries and Visions*. (Trad: Alejandra Sarda). New York: Harrington Park Press. pp. 199-18

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

----- (2000) [1991]: "Imitación e insubordinación de género" en *Revista de Occidente*. vol. 235. pp. 85-109.

Daumer, Elizabeth (1992): "Queer Ethics; Or, The challenge of Bisexuality to Lesbian Ethics". *Hypatia* Vol. 7. No. 4. *Lesbian Philosophy*. pp. 91-105.

De Lauretis, Teresa (1996) [1989]: "La tecnologías de Género" en *Mora* Nº 2, IIEGE, Universidad de Buenos Aires. pp. 6-34.

Derrida, Jacques (1985). *De la Gramatología*. (Trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti). México: Siglo XXI.

----- (1997 a): "La deconstrucción como cifra de la indescibilidad", *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto A Ediciones.

----- (1997 b): *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, trad. de Adolfo Baberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos.

----- (1997 c): "La farmacia de Platón" en *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.

Díaz, Constanza (2011): "Problemáticas de la diversidad. Representaciones en torno a la categoría bisexualidad en el activismo sexual de mujeres" en *Revista Temas de mujeres*, No. 7, Centro de Estudios Históricos e Interdisciplinario Sobre las Mujeres Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.

Freud, Sigmund (1992a): "El recurso de la bisexualidad" en *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen VII*. Buenos Aires & Madrid: Amorrortu.

----- (1996): "Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad" en *Obras Completas de Sigmund Freud, Vol.II*. Losada.

Gurevich, María (2007): "'What Do They Look Like And Are They Among Us?': Bisexuality, (Dis)closure And (Un)viability", *Journal of Bisexuality*.

Haraway, Donna (1993): "Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial" M.C. Cangiano y L. DuBois *De mujer a género*, Buenos Aires: CEAL. pp.115-144.

Hemmings, Clare (2002): *Bisexual Spaces*. New York/ London: Routledge.

Kosofsky Sedwick, Eve (1998): *Epistemología del armario*. Barcelona: de la Tempestad.

----- (2003). *Touching feeling, affect, pedagogy, performativity*. Durham-London, Duke University Press.

Peñalver, Patricio (1996): *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Paidós/I.C.E. - U.A.B..

Pramaggiore, María (1996). "BI-Introduction: Epistemologies of the Fence", *RePresenting Bisexualities: Subjects And Cultures Of Fluid Desire*, Barcelona: New York/London, New York University Press.

Sardá, Alejandra (1998): "Bisexualidad, ¿Un disfráz de la homofobia internalizada?". en *I Encuentro Argentino de Psicoerapeutas Gays, Lesbianas y Bisexuales*, organizado por el Grupo Nexo y realizado en Buenos Aires.

Yoshino, Kenji (2000): "*The epistemic contract of bisexual erasure*". Stanford: *Stanford Law Review*. Stanford Law School. pp 1-8.

VVAA (2000): "*The making of European women's studies*". *Athena*. vol. III. Netherlands: University of Utrecht.



Sobre *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (de Monique Wittig), Traducción de Javier Sáez y Paco Vidarte, Madrid, Egales, 2006, 127 p.

**María Eugenia Martí
(UNR)**

Los términos que componen el título original de este libro, *The straight mind*, revelan una multiplicidad de sentidos que muestran las posibles construcciones político-ideológicas ocultas tras ciertos aspectos naturalizados de la realidad. Si tomamos el vocablo anglosajón *straight* en toda su polisemia, veremos que podemos traducirlo, en un principio, por *heterosexual*, y sin embargo, como todo concepto construido a partir de oposiciones binarias basadas en dicotomías éticas, la idea de *straight* abarca también nociones como *lo correcto*, *lo derecho*, *lo recto*, *lo adecuado*, que son las otras traducciones posibles de la palabra: un campo semántico que provee a “heterosexual”, por contigüidad, de un universo de cualidades deliberadamente marcadas. Al mismo tiempo, por obra y gracia del efecto de oposición, la idea de lo *straight* crea una serie antitética que se inaugura con homosexual y carga con los atributos de *lo desviado*, *lo invertido*, *lo incorrecto*. La heterosexualidad, dirá Wittig, es un régimen político de dominación, cuyo poder se ejerce también desde lo simbólico, convirtiéndolo en la forma exclusiva de representar y moldear la realidad. *Mind* significa *mente*, o *pensamiento*, si lo tomamos sólo en su aspecto nominal, pero desde su funcionamiento verbal también es *lo que importa*, el pensamiento que construye el mundo a partir de una serie de categorías y lineamientos diseñados de acuerdo a ciertos principios reguladores. Ese mundo, por efecto de naturalización, se convertirá en una hostil red de configuraciones posibles que crea “otros” oprimidos, un universo del cual, según la propuesta de Wittig, es posible desertar.

En la obra de Wittig literatura, teoría, y política conforman una sola praxis multidimensional. Su literatura, militante y comprometida, muchas veces puede ser leída como manifestación material de los principios estipulados en su teoría, que, a su vez, desborda los límites de la especulación hacia el accionar político y la responsabilidad literaria. Su labor filosófica tuvo el mérito de poner en cuestión premisas básicas de la teoría feminista precedente, produciendo una apertura necesaria y productiva dentro del mismo Movimiento de Liberación de las Mujeres del que Wittig había sido precursora. Su aporte al cambio de perspectiva más importante que se ha dado dentro del movimiento puede ilustrarse en un solo instante: el momento de silencio y estupefacción que invadió la sala de conferencias llena de militantes feministas donde

Wittig pronunció la frase: “Las lesbianas no son mujeres”. Esas simples palabras irrumpieron con una potencia política de ruptura inigualable, demostrando que el punto de vista debía ser desplazado dentro del feminismo. La afirmación de Wittig revelaba que “la Mujer”, ese sujeto imaginario al que apelaban las feministas, esa construcción esencial, no era más que un mito, insuficiente y condicionado por las regulaciones del sistema de pensamiento heterosexual, que deja afuera a las que no son mujeres por no estar insertas en ese régimen político de opresión que es la heterosexualidad, y del cual la lesbiana es prófuga, desertora de clase. El feminismo se vio obligado a ampliar el sujeto de su teoría y de su praxis política a una multiplicidad incómoda y no estática de posibilidades; la lesbiana prófuga de Wittig es una de las notas de disidencia de una larga lista de sujetos excéntricos, de habitantes de las diferencias, de inapropiadas inapropiables, como las representantes del *black feminism*, las mestizas, y otras pobladoras del reino del Nunca Jamás, que llamaron la atención sobre la necesidad de bajar del podio la noción esencial y mítica de la Mujer, en mayúscula singular.

El pensamiento heterosexual es una colección de ensayos claramente dividida en dos partes. La primera mitad, que comprende cinco artículos previamente publicados en revistas feministas o pronunciados en conferencias, está construida sobre un enfoque político y filosófico que Wittig llama *lesbianismo materialista*. A partir de tal posicionamiento, definirá a la heterosexualidad no como orientación sexual, sino como un régimen político que se basa en la sumisión y apropiación de las mujeres, su producción y reproducción. Dirá Wittig: “No hay escapatoria del régimen heterosexual, lo único que se puede hacer es resistir como prófuga, como esclava fugitiva, como lesbiana”. Allí también plantea una crítica a la dialéctica, que históricamente se limita a reducir todos los aspectos de la realidad a dos términos, dejando afuera una serie de conflictos desestimados como simples “anacronismos del capital”. Es imprescindible, asegura, “dialectizar la dialéctica” y tener en cuenta que el orden simbólico es tan parte de la realidad como el político y económico.

Wittig intenta demostrar que la ideología de la diferencia sexual oculta la oposición entre hombres y mujeres poniendo la naturaleza como su causa, y ocultando que la categoría de sexo es política y funda a la sociedad como heterosexual. Por lo tanto, planteará que es necesario destruir política, filosófica y simbólicamente las categorías de “hombres” y “mujeres” como han sido entendidas históricamente: categorías dadas, constituidas por rasgos biológicos o fisiológicos. Hablar de dicha oposición en términos biológicos es intentar disimular que las diferencias sociales implican siempre un orden económico, político, ideológico. No hay sexos, sino solo un sexo oprimido y otro que oprime, de modo que es la opresión la que crea al sexo y no al revés. El pensamiento dominante heterosexual es el que crea la ilusión de los sexos como algo que precede al pensamiento y a la sociedad. Por eso, dirá Wittig, es una tarea necesaria para el feminismo destruir el mito de *La Mujer* como categoría esencial, ya que la pretendida universalidad del concepto descansa sobre la idea de las mujeres como grupo natural, biológico, lo que vuelve la oposición entre hombres y mujeres una fatalidad inamovible. Si, en cambio, se define en términos materialistas tal relación, lo que se entendía como diferencia se convierte en lucha de clases, permitiendo pensar las categorías de “hombre” y “mujer” como políticas y económicas, o sea como variables, y no como eternas e inmutables. Por más que se haya admitido en los últimos tiempos que no hay naturaleza, que todo es cultura, sigue habiendo en esta cultura un núcleo de naturaleza que resiste al examen, una relación excluida de lo social en el análisis que reviste un carácter de

ineluctabilidad: es la relación heterosexual, o sea, la relación social obligatoria entre “el hombre” y “la mujer”. Wittig afirma, sin embargo, que es posible ir más allá del contrato social heterosexual: los hombres y mujeres, en tanto clases y categorías de pensamiento y lenguaje deben desaparecer económica, política, e ideológicamente, y la propuesta de la autora no constituye solo un precepto teórico, o un programa literario que recompone en su obra por medio de la supresión de las marcas de género, sino más bien un objetivo político.

Los cuatro artículos que comprenden la segunda parte de esta colección abordan una cuestión central para Wittig: la escritura, una programática literaria deudora de su filiación con el *Nouveau Roman*, donde demuestra la relevancia del trabajo sobre la forma y la inscripción política a partir del punto de vista.

En “El punto de vista, universal o particular” analiza cómo una obra artística puede perder su potencia, desvanecerse, cuando no se perciben las formas literarias porque el aspecto temático predomina, reduciendo todos los aspectos de la obra al tópico textual. Allí plantea que hablar de escritura femenina es un error, ya que dicha expresión supone un mito, no una realidad: el de La Mujer (formación imaginaria y no realidad concreta) lo cual supone un retroceso respecto de la corriente política comprometida, que cuestiona las categorías de sexo en la filosofía y las ciencias humanas. “*El género es el indicador lingüístico de la oposición política entre los sexos*”, dice Wittig. No hay dos géneros sino uno: el femenino, porque lo masculino no es un género, sino lo general. Entonces lo femenino se convierte en marca de lo particular, y esa carencia de universalidad, dificulta la constitución del sujeto, la adopción de un punto de vista literario válido. Por eso afirma que todos los escritores minoritarios deben pelear una batalla a dos frentes: en el nivel formal, dentro del debate actual de la historia literaria, y en el nivel conceptual, contra los presupuestos del pensamiento heterosexual. La propuesta de Wittig es asumir un punto de vista particular y también universal, trabajar para alcanzar lo general, aunque se empiece desde un punto de vista particular.

El artículo “El caballo de Troya” trata la cuestión del lenguaje como materia prima para el escritor, y del violento impacto de las formas literarias innovadoras sobre su contexto. Toda obra literaria con una nueva forma es un caballo de Troya, plantea Wittig, una máquina de guerra, porque su objetivo es destruir las viejas formas y las reglas convencionales. Tal obra, como el famoso engaño aqueo, se produce siempre en territorio hostil, y mientras más extraño resulta, más tiempo tarda en ser aceptado. Y tal extrañeza no se encuentra en lo que se suele denominar “obras literarias comprometidas”, que no son más que otra formación mítica como la “escritura femenina”; dicha extrañeza intrínseca no se constituye como un problema ético, sino como uno práctico. En literatura es necesaria una operación de reducción que transforme el lenguaje en materia neutra. Solo ahí se puede trabajar con las palabras y darles una forma que desautomatice, que golpee, que cause extrañamiento. La historia interviene en literatura solo de manera individual y subjetiva: a partir del punto de vista del escritor. Por eso, su tarea más importante es universalizar su punto de vista, única manera de lograr que una obra se transforme en una máquina de guerra.

“La marca del género” examina el significado original del género como expresión del índice lingüístico de la opresión material de las mujeres. Wittig afirma que la noción de género en el lenguaje es una marca única, el único símbolo léxico que refiere a un grupo oprimido. Erradicarlo no solo modificaría al lenguaje en su nivel

léxico, sino que perturbaría su propio funcionamiento y estructura. Tal transformación en el nivel conceptual filosófico, político, y poético podría lograr la suspensión de la diferencia lingüística que se proyecta a realidad social según la cual lo masculino es lo universal y lo femenino debe decir su particularidad.

Finalmente, en el artículo “El lugar de la acción”, que cierra el libro, Wittig explora el lenguaje como último contrato social. Inspirado en la obra de Natalie Sarraute, en su particular construcción de personajes basada en la interlocución, en un diálogo vivo con todos sus efectos y accidentes, plantea que los lingüistas sólo tienen un punto de vista anatómico del lenguaje, mientras que la novela no tiene que ponerse límites, ya que puede recoger causas, efectos y actores. El uso de la palabra es el tema exclusivo de los libros de Sarraute, el sujeto se construye como interlocutor y la relación entre locución e interlocución, las dos modalidades posibles del lenguaje, quedan irresueltas deliberadamente, demostrando un doble movimiento que confirma que solo en literatura el contrato social del lenguaje puede desgarrar el tejido material de los tópicos, evitando que moren y se asfixien, que se organicen en un solo sistema de sentido obligatorio.

Editor responsable:

Programa Universitario de Diversidad Sexual – Centro de Estudios Interdisciplinarios

Universidad Nacional de Rosario

Maipú 1065 – Oficinas 304/309/311

(2000) Rosario

Tel: 0341 – 4802781

Mail: diversidadsexual@unr.edu.ar / diversidadsexualunr@gmail.com

Web: <https://puds.unr.edu.ar/>

(+di)

uni(+di)versidad

publicación del Programa Universitario de Diversidad Sexual

I

Entra al baño. Putea, llora,
se afloja la falda, la camisa de luz
entreabierta. Lloro, putea,
se distiende.

Apoyada contra el mingitorio, vomita
su tesoro de semen.

II

Yo que monto, rozo, lamo tus nalgas. Yo
que perezosa devengo nave en tu río, y cabalgo las ancas
salvajes de tu cuerpo. Yo que hago de mi cuerpo
un vicio, no penetro.

VI

De mí dicen que soy: bollo, torta, tortillera. Sin huevos
se hace esta pasta, cocinada despacito entre dos
minas de carbón u oro.

Revolver con el don del dedo que sabe que allí
donde toca algo, brota. Fuego, boca de fuego,
que deshace los nenúfares de tu jardín.

Bésame diosa. Bésame, cómo si fuera esta noche
la última.

Fragmentos de *Queerland*, de Gabby de Cicco

(Rosario, Hipólita, 2012)



UNR Universidad
Nacional de Rosario

CEI



PUBLICACIÓN DEL PROGRAMA UNIVERSITARIO DE DIVERSIDAD SEXUAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO