

*Universidad Nacional de Jujuy*  
*Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*  
*Tesis de Licenciatura en Antropología*

# **CARTOGRAFÍAS DEL DESEO**

**Una mirada etnográfica a los procesos de construcción de la sociabilidad homoerótica en los espacios sexualizados de Jujuy**



**Tesista: Gustavo Ariel Cabana**  
**Directora: Dra. Gabriela Alejandra Karasik**



Universidad Nacional de Jujuy  
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales  
Tesis de Licenciatura en Antropología

*CARTOGRAFÍAS DEL DESEO*

*Una mirada etnográfica a los procesos de  
construcción de la sociabilidad homoerótica en  
los espacios sexualizados de Jujuy*

Tesista: Gustavo Ariel Cabana

Directora: Dra. Gabriela Alejandra Karasik

Palpalá, marzo de 2026

## Índice

|                                                                                                    |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Resumen.....</b>                                                                                | <b>iii</b> |
| <b>Palabras claves .....</b>                                                                       | <b>iii</b> |
| <b>Dedicatoria.....</b>                                                                            | <b>iv</b>  |
| <b>Agradecimientos.....</b>                                                                        | <b>v</b>   |
| <b>Introducción La antropología como estudio de la alteridad (sexual).....</b>                     | <b>1</b>   |
| Itinerarios conceptuales y estado de la cuestión teórica.....                                      | 11         |
| <b>Capítulo 2 Etnografiando mundos (sexuales) vívidos.....</b>                                     | <b>18</b>  |
| La etnografía como teoría vívida.....                                                              | 19         |
| El cuerpo sexuado y generizado de la etnógrafa marica .....                                        | 27         |
| Una etnógrafa tipo tontita entre las maricas .....                                                 | 30         |
| El registro de la intimidad sexual .....                                                           | 33         |
| Afectación en el trabajo de campo .....                                                            | 38         |
| Injusticias epistémicas, trabajos de memoria y actos de reparación política .....                  | 41         |
| Derivas escriturales 1: Una arqueología del <i>sexo gay</i> .....                                  | 47         |
| <b>Capítulo 3 Arquitecturas de la sexualidad y (homo)sociabilidades en Jujuy.....</b>              | <b>50</b>  |
| Zonas rojas y memorias del sexo .....                                                              | 51         |
| La reina madre y la negra Dani .....                                                               | 63         |
| Formas de (homo)sociabilidad .....                                                                 | 72         |
| Mapas del homoerotismo .....                                                                       | 81         |
| Los caminos del deseo.....                                                                         | 90         |
| El espacio sexual y su secreto encanto .....                                                       | 98         |
| La noche como tiempo social.....                                                                   | 101        |
| La zona de los putos como una política del ano.....                                                | 103        |
| El Estado en el closet: patrimonio, sexualidad y orden público.....                                | 106        |
| Derivas escriturales 2: Mapeando el sexo a partir de las indicaciones de la <i>persecuta</i> ..... | 110        |
| <b>Capítulo 4 La economía homoerótica del intercambio sexual.....</b>                              | <b>115</b> |
| Categorías de género y posiciones homoeróticas.....                                                | 116        |

|                                                                                                         |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| El ritual de la interacción sexual .....                                                                | 128        |
| Cuerpo de macho .....                                                                                   | 130        |
| Putito rico .....                                                                                       | 135        |
| Derivas escriturales 3: Letanía a Nuestra Santísima Señora de los Espacios Sexuales .....               | 139        |
| <b>Capítulo 5 De putos y policías: el control punitivo de las desviaciones sexuales .....</b>           | <b>144</b> |
| Identicidio en un sistema de género cloacalizante .....                                                 | 145        |
| Espacio público y fronteras de género .....                                                             | 149        |
| Régimen punitivo y policiamiento del género .....                                                       | 152        |
| Discursos jurídicos, arquitecturas y deseo .....                                                        | 157        |
| Sexo, violencia y delitos.....                                                                          | 167        |
| Derivas escriturales 4: Los misterios dolorosos de las maricas en el régimen punitivo heterosexual..... | 171        |
| <b>(In)conclusiones Itinerarios políticos de una antropología mariconas .....</b>                       | <b>174</b> |
| <b>Referencias Bibliográficas.....</b>                                                                  | <b>180</b> |

## Resumen

Este trabajo se propone analizar, desde un conocimiento situado en los estudios de género, la formación de espacios sociales destinados al intercambio sexual entre *maricas* y *chongos* en la ciudad de San Salvador de Jujuy a partir de la reconstrucción de formas de homosociabilidad, interacciones sociales, prácticas homoeróticas y relaciones de sexualidad y género en la ciudad de San Salvador de Jujuy, tomando como referencia el periodo que va desde la década de los 2000 hasta la inauguración del Parque Lineal en 2018. En esa dirección, busca indagar el papel de los espacios sexualizados como tecnologías de género articuladas a la producción de un pornopoder que transforma la sexualidad en un espectáculo y al sexo en una performance redefiniendo las fronteras entre lo público y lo privado históricamente producidas. A partir de los recursos del conocimiento etnográfico, se describe la vida social de las *maricas de la Irigoyen* identificando sus trayectorias de género y sexualidad en articulación con otros vectores de diferenciación social como la clase, la etnicidad o la edad. Además, se presta atención a las mutaciones sociohistóricas de los espacios destinados al intercambio sexual como escenarios donde se desenvuelve el deseo homosexual. En este sentido, se examina el papel de la noche en la emergencia de una comunidad erótica y de formas de subjetivación sexogenérica cuya experimentación del erotismo implica un cuestionamiento al régimen político de la heterosexualidad obligatoria sedimentado en la epistemología de la diferencia sexual. La Avenida Hipólito Irigoyen funciona como una arquitectura de la sexualidad que organiza la distribución diferenciada del placer, los afectos, los significantes de la feminidad y la masculinidad y los intercambios de fluidos corporales produciendo fronteras y coreografías homoeróticas entre el sistema sexo/género y las posiciones sociosexuales. La magia social que produce transitar esos escenarios y su secreto encanto en la producción del género y la sexualidad hacen de este espacio un ámbito privilegiado para la producción de una etnografía enactiva y una sociología carnal.

## Palabras claves

Disidencias sexuales, erotismo, homosociabilidad, espacios sexualizados, subjetividad marica

## **Dedicatoria**

Dedico esta etnografía a las *maricas de la Irigoyen* que construyeron sus itinerarios políticos, sus trayectorias de género y sexualidad abdicando a la sagrada voluntad de la heterosexualidad obligatoria en un momento histórico signado por el punitivismo, la discriminación, la violencia y el fantasma del sida.

## Agradecimientos

Esta investigación etnográfica es producto de la generosidad y la colaboración de personas e instituciones. Los hallazgos empíricos y reflexividades presentes a lo largo del texto traducen una apuesta política sostenida en un proyecto de ruptura con los sistemas teóricos patriarcales sedimentado en una impugnación al androcentrismo como régimen epistémico. Por esa razón, la escritura etnográfica es personal, política y epistémica a la vez y la separación de estos locus de enunciación resulta una tarea imposible. Además, la escritura es una demostración de afecto, respeto y compromiso político con las *maricas de la Irigoyen* que, a partir de sus memorias del sexo, me permitieron pensar antropológicamente el funcionamiento del orden heterosexual y la producción de categorías identitarias y posiciones homoeróticas en la historia reciente de la homosexualidad.

El itinerario marica que construí en la formación antropológica fue posible gracias a personas que generosamente compartieron conmigo tiempo, afectos, conocimientos y posiciones políticas frente al capitalismo patriarco-colonial. La problematización sobre el proceso social que llevó a la formación de comunidades eróticas, y en su interior a las formas de homosociabilidad y a la configuración del deseo homosexual, fue pensada y escrita en conversación con mi directora de tesis, la Dra. Gabriela Alejandra Karasik, quien acompañó cada instancia del trabajo de campo, las preocupaciones metodológicas que emergían del mismo y las orientaciones analíticas que solo la experiencia de una maestra puede dar. A ella le debo, no solo el apoyo en la última instancia formativa de la carrera de la Licenciatura en Antropología, sino gran parte de lo que aprendí de la teoría antropológica y el amor a un conocimiento crítico de lo social. Conocí a Gabriela cuando cursaba la Cátedra Sociedades Campesinas y a partir de ese momento admiré su dedicación, desde su posición de antropóloga, a la construcción de un conocimiento antropológico territorializado y comprometido con las luchas de los grupos sociales subalternizados. Cuando conversaba sobre mi mariconidad encontraba en ella un sostén afectivo, político y una capacidad de escucha ante un campo de problemas de investigación que constituyen áreas de vacancia en nuestra provincia. La mariconidad como posición epistémica fue elaborada en conversación con los lenguajes analíticos que ella construyó a lo largo de su trayectoria en la carrera de Antropología. Me acompañó a

marchas del orgullo, prestó atención a mis inquietudes en torno a la teoría de género y, sobre todo, se permitió dirigir un trabajo de tesis sobre las *maricas* escrito por una *marica*. Como directora del Centro de Estudios del Sur Andino (CESur- UNJu-Conicet) fue responsable de organizar espacios de discusión que trastocaban los vectores de diferenciación social (clase, raza, etnicidad, género, sexualidad, edad) aportando valiosos recursos analíticos para el desarrollo de una etnografía sobre el papel de los espacios sexualizados en la configuración de la identidad marica. Con esas acciones, sin saberlo, fue protagonista de una praxis académica orientada a la reparación epistémica, política e histórica de las disidencias sexuales y por eso le estaré eternamente agradecida.

En la convivencia con mis compañerxs del CESur fui construyendo lazos epistemológicos, políticos y afectivos que tomaron cuerpo en nutritivas discusiones, conversaciones, presentaciones de avances y lecturas críticas, pero a la vez, respetuosas de mis intereses de investigación. Aprendí a comprender la dimensión política de la etnografía más allá de la construcción de la “perspectiva nativa”. Sostener la labor etnográfica como un acto de justicia epistémica y el papel de la misma en la defensa de los derechos humanos posibilitó la construcción de conocimientos situados en el espacio andino. Deseo agradecer a Laura Yufra, Gloria Elías, Patricia Bustamante, Patricia Patagua, Carina Gómez, Mercedes Saccone, Malka Manestar, Luciana Quispe, Mallku Cruz Machaca, Branco Castillo y Daniel Ochoa Gutiérrez. Además, quiero expresar mi enorme gratitud a mis compañeros de la carrera de Antropología Lorena Gordillo, Pablo Mamani y Sonia Clemente.

A lo largo de mi trayectoria por la universidad fui construyendo lazos con los feminismos como movimiento político y la crítica feminista como apuesta epistémica que impregnaron en mí la necesidad de pensar la antropología a partir de la premisa de que “lo personal es político” y que “biología no es destino”. La sociabilidad en los lenguajes analíticos de la teoría de género es el producto de los itinerarios contruidos en espacios de formación feminista como el Seminario Introducción a los Estudios de Género, dictado por Liliana Louys, Sofía Brailovsky y Alejandra García Vargas, a quienes agradezco profundamente el abrazo feminista a mi mariconidad y las lecturas de pensadoras como Gayle Rubin, Marta Lamas o Joan Scott. El cuestionamiento a la heterosexualidad como institución política empezó a gestarse en el ejercicio de un pensamiento y una lectura incómoda de los efectos del patriarcado en los cuerpos. Mi agradecimiento a los años

de presencia feminista en la universidad, que al momento de la escritura de esta tesis cumplen sus treinta años de existencia, materializada en el Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer y de Género de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Este espacio político fue el escenario institucional de la creación de coaliciones entre maricas y feministas, entre desobediencias de género y proyectos políticos de autonomía y soberanía de los cuerpos, de una complicidad amorosa y de un movimiento político que busca la destrucción del patriarcado, el capitalismo y el colonialismo. Es mi anhelo que esta etnografía aporte a los procesos políticos sexodisidentes en esta porción del sur global a partir de la consideración del carácter político del sexo y su desprivatización de los controles punitivos que se fabrican para normalizar el deseo.

Igualmente, quiero expresar mi enorme gratitud al espacio político que ayudé a construir junto con mis compañeras y amigas maricas en la universidad. Me refiero al Grupo Universitario de Estudios Para la Acción y Reflexión en Disidencias Sexuales (GUEPARDXS), devenido en una unidad de investigación el 24 de junio de 2022, en torno al cual fuimos elaborando lo marica como una posición epistemológica dentro de la academia. Nuestro disenso epistémico con los sistemas teóricos patriarcales se expresa en la (loca)lización de las disidencias sexuales como sujeto político que elaboran teorías, posiciones y, sobre todo, otras formas de transitar el estatuto de lo humano. El activismo epistémico se tradujo en una presencia maricona en distintos espacios de discusión con los feminismos, en otros modos de pensar la politicidad sociosexual como las retóricas de la diversidad sexual y en lecturas situadas en los movimientos sexodisidentes en el sur global. Eso nos llevó a protagonizar reencuentros, marchas del orgullo y otras experiencias de politización. Asimismo, desarrollamos propuestas formativas que se concretizaron en el *Seminario Taller Disidente y sus Herramientas Analíticas para el Estudio de la Disidencia sexual* y, más recientemente, el *Seminario Historia de los movimientos sociosexuales en el sur global. Apuestas epistémicas y políticas en torno a la disidencia sexual como sujeto político*. Agradezco profundamente a lxs estudiantes que decidieron cursar las propuestas formativas y transitar por distintos aportes del pensamiento marica y la Teoría Travesti Trans Sudaka.

A propósito de esto, quiero expresar mi agradecimiento a mis compañeras y amigas de la unidad de Investigación Ariel Monterrubianesi, Álvaro Zambrano, Sergio Gatica y David Gutiérrez por travestizar, mariconizar y hacer habitable la universidad para las futuras

generaciones de disidencias sexuales porque “la deuda es con nosotres”. Un especial agradecimiento a quien considero una madre marica, Ariel, por el gran apoyo que me da en momentos cruciales de mi vida personal y académica. Fue él responsable de mi ingreso a la docencia universitaria y es quien fue unx de las que acompañó este proceso de investigación etnográfica rescatando su importancia para la construcción de una *antropología maricona*. Agradezco a Álvaro el ejercicio de la disidencia sexual y su pregunta política sobre si es posible una literatura marica; muchas de las referencias a escritoras maricas que esta etnografía retoma vienen de esas insistencias literarias. Agradezco a Sergio por sus aportes sobre la teatralidad y los estudios de la performance; comprender las presencias mariconas en el espacio sexualizado a partir de una performance erótica y de género vienen de las inspiraciones que esa marica imprimió en mí. Por último, quiero expresar mi gratitud a David Gutiérrez, ambas transitamos la *zona de los putos* y fue en los espacios sexualizados donde aprendimos a devenir maricas. Siempre me inspira las agudas críticas que realiza al orden de género dominante desde la vulnerabilidad de los cuerpos. Las conversaciones que tuvimos sobre la zona fueron las responsables de algunas de las reflexiones que construí a lo largo de la tesis. Espero que cuando puedas leer este trabajo encuentres una descripción densa y situada de la identidad marica, de sus tribulaciones y sus condiciones de felicidad.

Este trabajo de pesquisa no hubiera sido posible sin la participación generosa de las *maricas de la Irigoyen*. Ellas no solo fueron las protagonistas de estas líneas, sino que el conocimiento que compartieron de la configuración de los espacios sexualizados logró afectar mi vida personal. En ese espacio, fuimos una marica, la hija de una madre marica, la hermana de leche de una marica, el cuerpo marica depositario de fluidos masculinos y el placer anal, la indeseabilidad del sistema heterosexual, la subversión de género, el cuerpo marcado por el virus de inmunodeficiencia neoliberal, el cuerpo marcado por la violencia patriarcal que tomaba forma institucional en la espectacularización del suplicio de género por parte de la policía, el producto injusto del reparto diferenciado de la vulnerabilidad y la desigualdad social, el efecto no deseado del reglamento de género, pero, sobre todo, fuimos maricas felices que ejercitamos un cuidado y una resistencia política en la noche y en la calle. Agradezco, recuerdo y conmemoro sus vidas. Mi gratitud para la Reina Madre, La Negra Dani †, La Carlos Llanes, La Inicio †, La Gabiota †, La Lourdes †, La

Ginger †, La Ayleen †, La Hechicera †, La Batichica †, La Luna †, La Rubí †, La Andy, La Claudia, La David, La Gustavo, La Fer, La Ivana, La Majo, La Osa, La Dayra, La Juampi, La Javi; las *pasivas* que no conocíamos sus nombres, los *versátiles* que no conocíamos sus nombres; los *activos* desconocidos y los *machos* y *maridos* que eligieron el deseo homosexual abdicando de los mandatos de la heterosexualidad obligatoria. A las personas que pasaron por mi vida, mi cuerpo, mi boca y mi culo en la *zona de los putos* muchas gracias.

Por otra parte, deseo expresar mi reconocimiento a las siguientes organizaciones sociosexuales: la Fundación NOA Diversa, la Fundación Damas de Hierro, la Comunidad Originaria +LGBTTTNB de Tilcara y la Comunidad de Desobediencias de género e indianidades Orgullo Cholonkero de Humahuaca. A mis hermanas indígenas del activismo sexodisidente en el espacio andino: Masi, Sharon, Luciana, Gustavo, René, Marcos, Cristina, Quillay, Ángel, Sara y Rosalinda. Con ellas fuimos construyendo una propuesta política sostenida en el buen vivir de las disidencias sexuales donde el deseo y las maneras de experimentarlo juegan un papel central.

Finalmente, quiero expresar mi eterna gratitud a mi mamá Catalina y a mi papá Carlos que han desafiado al patriarcado al criar, defender y dar amor a un hijo maricón en momentos históricos donde habitar esa marca de género significaba el abandono de la familia, la violencia, la muerte y era motivo de estigma social para la unidad doméstica heterosexual. Un agradecimiento a mis hermanos Rafael y Roberto que a pesar de ser socializados en el mandato de la masculinidad hegemónica pudieron ver en mi subjetividad marica a unx hermanx. También, deseo agradecer a mis hermanas Liliana y Paola por el sostén afectivo en mis años de existencia. Especialmente, deseo dar mi enorme gratitud y reconocimiento a Graciela, mi hermana, quien acompañó mi mariconidad a veces sin comprender el significado que eso implicaba. Ella era la que iba a las comisarías a buscarme y a rescatarme de las detenciones arbitrarias y violentas de la policía. Quizás no comprendía mi insistencia de habitar esos espacios sexualizados, pero estaba ahí cuando más la necesitaba. Por eso estaré infinitamente agradecida. Si mi mariconidad es un acto de traición al patriarcado y los feminismos y las disidencias sexuales su consecuencia política, en esa abdicación jamás estuve sola, sino que estuvo mi familia. Infinitas gracias por el amor que no me negaron.

## Introducción

### La antropología como estudio de la alteridad (sexual)

Toda ciudad es un *darkroom*<sup>1</sup> homosexual. Toda urbe congrega en sus calles subjetividades de diversa estirpe que se acomodan al ritmo acelerado de sus pasos. En esa medida, estas subjetividades habitan la ciudad con sus deseos, aspiraciones que recrean en su imaginario y pasiones de las que disponen para pensar y hacer la ciudad. El caos en el que se ordena es el espacio propicio para disponer de ese deseo rizomático que, como apetito imperecedero, activa una maquinaria deseante que transita mientras mira, habita mientras toma y trasciende mientras sucede. Los cuerpos se sobreexponen a sus sentidos más finos para ahuyentar la modorra de la metrópoli y reavivar, eróticamente, pulsiones no heterosexuales que conviven en el desorden de una fiesta que acontece en tanto dura la ciudad.

Gay discreto busca hetero curioso: pulsiones homosexuales que habitan la ciudad

Movimiento Maricas Bolivia, 2018

Las ciudades organizan la vida social de las personas estableciendo una distribución y concentración de actividades productivas, formas de consumo cultural, servicios públicos, demarcando la espacialidad y la subjetividad de individuos y grupos en un proceso sociohistórico complejo y dinámico. Las personas habitan la ciudad, recorren sus espacios y se apropian de sus sentidos sociales. Se establecen relaciones de centro y periferia, el espacio se divide en zonas comerciales y residenciales, casco histórico, barrios, calles, arquitecturas, acciones, movimiento e instituciones sociales responsables de la configuración de la vida colectiva. A su vez, la ciudad se

---

<sup>1</sup> En el contexto sociosexual de la cultura gay, un *darkroom* (cuarto oscuro) es un espacio en bares o clubes, a menudo en la oscuridad, para encuentros sexuales anónimos y discretos, a veces con compartimentos o laberintos.

presenta como un “jeroglífico social”, una textualidad históricamente producida que articula tiempo, espacio y producción de subjetividades sociales. Luego de una intensa jornada diurna acaece la noche y con ella emerge una densidad de significaciones y un caudal simbólico construido en torno a las relaciones de sexualidad. Algunos espacios físicos donde las personas circulan devienen en espacios destinados al intercambio sexual entre un segmento de la población sexodisidente local. La Avenida Hipólito Irigoyen se convierte en la *zona de los putos*, un espacio sexualizado que asume un carácter productivo en la formación de comunidades eróticas, formas de gestión social del sexo y la construcción de categorías identitarias.

Esta investigación etnográfica aborda el proceso de formación de espacios sociales destinados al intercambio sexual entre *maricas* y *chongos* en la ciudad de San Salvador de Jujuy a partir de la reconstrucción de formas de homosociabilidad, interacciones sociales, prácticas homoeróticas y relaciones de sexualidad y género que han caracterizado el dominio de la vida sexual de las disidencias sexogenéricas a lo largo de la historia reciente de la homosexualidad. La producción de estos conocimientos situados se inscribe en los aportes desde los estudios de género a la teoría antropológica orientada a comprender el funcionamiento del aparato heterosexual, como régimen político, en una ciudad capital de una provincia periférica y fronteriza como la nuestra. Mi interés apunta a examinar las cartografías del deseo en las que se (des)hacen, diferencialmente, los clivajes y posiciones de género, marcaciones de raza y etnicidad, de edad y de clase en la configuración de una economía política de las prácticas eróticas.

Me aproximé a los espacios sexualizados con el propósito de articular los estudios de género con los estudios sociales de la memoria buscando examinar el papel de las prácticas de recuerdo, silencio y olvido (Pollak, 2006) que los colectivos de la disidencia sexual elaboran sobre el pasado reciente. Esta aproximación a los trabajos de memoria (Jelin, 2002) me permitió reconstruir un proceso social caracterizado por la emergencia de ciertos espacios sociales y comunidades eróticas al interior de un sistema de género sedimentado en la hegemonía heterosexual. La presencia de espacios destinado al despliegue de prácticas homoeróticas entre personas identificadas como *maricas*, *gais* o *chongos* en la ciudad capital instaló un modo de interrogar antropológicamente sobre la gestión social del sexo. Quise comprender el devenir personas sexualmente disidentes del reglamento de género a partir del papel de esos espacios sociales en la formación de subjetividades sexuales.

Mediante una perspectiva etnográfica me propuse reconstruir el punto de vista que las *maricas de la Irigoyen* tienen de la experiencia de los *modos de estar* en la noche y las formas de experimentar el sexo y el erotismo en los espacios de (homo)sociabilidad. Además, presté atención a las mutaciones de los espacios sexualizados entendiéndolos como un espacio de interlocución entre actores, instituciones y circulación de sentidos sociales asociados a la cultura homosexual a partir del despliegue de técnicas propias de la etnografía en esos escenarios sociales y a la construcción de una posición etnográfica ubicada en mis propias trayectorias de sexualidad y género en esos espacios sexualizados. Esos modos somáticos de estar en el campo me llevaron a ejercitar un activismo epistémico (Medina, 2021) traducido en un compromiso político con las demandas y consignas del colectivo LGBTIQ+ de Jujuy. La densidad analítica que presenta el estudio de estos procesos de formación de comunidades eróticas (Rubin, 1989), que emergen en ciertos espacios significados como dadores de sexo y placer, empiezan a tener un incipiente interés en las pesquisas que llevan adelante investigadores que se reconocen abiertamente como maricas en la universidad. Por esta razón, la pesquisa asume como tarea política la impugnación de los sistemas teóricos patriarcales que establecen la jerarquización masculinista de los objetos de conocimiento profundizando relaciones epistemológicas injustas.

Las ciudades y sus “lugares gays” nos permiten aproximarnos a los procesos sociales donde se producen los escenarios que dan forma al intercambio sexual y a la presentación de la persona (Goffman, 1974) en las interacciones homoeróticas cotidianas y cómo individuos y grupos producen socialmente el espacio destinado al dominio del sexo y la sexualidad. Estos espacios transforman sus significados dependiendo de las horas del día y aglutinan a ciertos conjuntos sociales que imprimen sentido y significaciones a los procesos de sexualización y generización de los cuerpos. La vida nocturna y sus instituciones que organizan el divertimento en Jujuy, principalmente, se concentra en la capital provincial y organiza espacios donde circulan una multiplicidad de sujetos que dan sentido a la noche como ámbito de interacción social. Asimismo, la vida nocturna constituye una cartografía social al interior de la cual los grupos se organizan a partir de la (re)producción de ciertas formas de consumo y gestión de los gustos corporales, musicales, eróticos, afectivos, económicos y culturales. También, la noche constituye un ámbito de normalización sexogenérica produciendo una gestión social del peligro y la violencia hacia las disidencias sexuales.

El abordaje etnográfico de la sexualidad en Jujuy centra su mirada en la construcción de posiciones sociales diferenciadas que (re)producen el orden sexual hegemónico, sus políticas internas, desigualdades y formas de opresión investidas de un carácter específico (Rubin, 1984). En los imaginarios sexodisidentes locales la Avenida Hipólito Irigoyen se ha constituido como un espacio social al interior del cual tenían lugar un conjunto variado de prácticas sociosexuales que fueron significativas en la emergencia de posiciones de género y sexualidad, en la configuración de prácticas sexuales y opciones eróticas sostenidas en la gestión de ciertos recursos corporales y lingüísticos y en la presencia de un ámbito de sociabilidad que ha caracterizado a la formación de los mundos de la noche gay (Blázquez y Reches, 2011).

Históricamente, la Avenida Hipólito Irigoyen y sus alrededores se ha constituido en un espacio con fuerte densidad simbólica en la memoria de las disidencias sexuales en Jujuy. Individuos y grupos sexualmente disidentes han configurado sus trayectorias de género y sexualidad a partir del tránsito por esos escenarios homoeróticos. Por otro lado, quienes actualmente llevan adelante agencias colectivas que se sedimentan en identidades políticas organizadas en torno a la sexualidad y el género, recuerdan cómo ese espacio social permitió la construcción de los activismos sexodisidentes contemporáneos. En tanto espacio social, la Avenida configuró los sentidos del proceso de abyección de las sexualidades disidentes al interior del orden sexual hegemónico. En esos lugares se producía colectivamente una pedagogía sexual que emergía de los espacios de sociabilidad homoerótica y de la producción de la noche como ámbito de constitución de identidades sexuales y de género no heterosexuales en Jujuy. Igualmente, los controles policiales y la gestión de la violencia tenían lugar en esos espacios de sociabilidad *gay*; estos controles policiales se materializaban en detenciones ilegales, en la apropiación por parte de la policía de esos espacios y en las representaciones de una economía moral que ubicaba al cuerpo *marica* como depositario de los significantes de lo abyecto (prostitución, inmoralidad, enfermedad). La actuación de las fuerzas de seguridad tenía lugar mediante las quejas de individuos, instituciones y familias que habitaban en las proximidades de la *zona roja*. Para evitar las detenciones los individuos que ocupaban esos circuitos para el intercambio sexual desarrollaban ciertos esquemas corporales que le permitían realizar usos performativos de la masculinidad hegemónica para pasar inadvertidos por la “policía del género”.

En las sociedades contemporáneas, las ciudades organizan distintos espacios, tiempos, formas de consumo cultural, modos de experimentar posiciones identitarias, arquitecturas, servicios, etc., pero también, organizan la gestión del *sexo gay*. Esa forma de gestión históricamente se encuentra asociada a ciertos vocabularios sexodivergentes como *ambiente*, *zona*, *yiroteo*, *persecutoria*, *culiadero*, *cruising*, que no son otra cosa que escenarios donde tiene lugar el intercambio y la interacción sexual. La Irigoyen integra, junto con una variedad de arquitecturas de la sexualidad y lugares gais, la enorme riqueza que representa el acceso a los modos de devenir homosexual en esos espacios sociales destinado al dominio del sexo y la sexualidad. Ese espacio sexual tenía lugar en la noche y sus significantes asociados (peligro, placer, violencia, goce, sociabilidad, afectos) y aglutinaban a individuos y grupos que provenían, mayoritariamente, de los sectores populares de la ciudad capital y algunas localidades del interior de la provincia. La concentración de esa heterogeneidad de perfiles sociales era producto de la concentración del divertimento y el consumo (gustos corporales, musicales, eróticos, afectivos, económicos y culturales) que representaba la capital provincial. Igualmente, devenir maricas en las zonas de levante para individuos que venían del interior implicaba la posibilidad de ejercitar una gestión social del sexo caracterizada como anónima y discreta. Los mundos de la noche constituían ámbitos de normalización sexogenérica atravesados por las tensiones entre el placer y el peligro, entre el goce y la violencia.

A lo largo de su presencia histórica, la Avenida Irigoyen, y sus alrededores, constituían un ámbito de sociabilidad donde se reforzaban lazos sociales, aprendizajes homoeróticos, formas de conflictividad sociosexual, mecanismos de violencia al interior de las tensiones entre maricas y policías, la presencia de formas de estatalidad caracterizadas por el policiamiento de las relaciones de género y sexualidad, la gestión de las opciones eróticas y la producción de tecnologías del deseo. Esa dinámica sexual se articulaba con otros locus de significación sexual en la búsqueda de sexo en los espacios sociales como la zona de la terminal vieja, las plazas, el cine porno, los cibers, la ciclovía. Esa articulación de distintos circuitos eróticos varía de acuerdo a las configuraciones sociales de la memoria que las personas tienen de sus trayectorias sexuales y de género.

El espacio social donde tenía lugar la homosociabilidad se encontraba en la costanera del río Xibi - Xibi entre el puente Gorriti y el puente del Ex Ferrocarril General Belgrano. Esas fronteras no eran estables sino tentaculares por que se extendían a lo largo de toda la Avenida y se

articulaba con otros circuitos eróticos. Sin embargo, ese espacio sexual ha logrado organizar identidades sexuales específicas que otros circuitos y *zonas de yiroteo* no lograron hacer. La noche habilitaba ese ámbito de sociabilidad y la presencia de personas sexualmente disidentes ocurría desde las 20:00 PM hasta aproximadamente las 6:00 AM. Esa temporalidad, que variaba en picos de intensidad y cantidad de interacciones homoeróticas, demarcaba el despliegue de relaciones de sexualidad y género en ese espacio social. De igual forma, la presencia policial constituía un dispositivo de disciplinamiento de la conducta sexual que se materializaban en detenciones arbitrarias, negociaciones que se encontraban mediadas por el sexo y formas de violencia. La distribución de las personas o grupos en el espacio se realizaba de acuerdo a ciertas opciones eróticas, técnicas de levantes y criterios generacionales.

Por otra parte, la Avenida representaba un espacio sexual donde se ejercitaban modos de feminización del cuerpo que, en algunas ocasiones, desencadenaban ciertas formas de travestismo. El trabajo sexual constituía una posibilidad en las complejas negociaciones que ocurrían durante las interacciones sexuales. La intensidad de los intercambios sexuales se llevaba a cabo los fines de semana, aunque cualquier día de la semana representaba una posibilidad de búsqueda del placer sexual. A esa complejidad de arquitecturas de sexualidad se sumaban las instituciones destinadas al divertimento nocturno como los bares y pub de la Avenida Éxodo, espacios sociales donde se desplegaban técnicas de seducción y levante. Estos lugares se caracterizaban por configurar circuitos de circulación de deseos, identidades sexuales, posiciones de género, opciones eróticas y prácticas sexuales. Reconstruir las memorias de esos mundos abyectos implica prestar atención a las maneras de relatar el pasado que tienen las maricas que habitaron (y habitan) las geografías del sexo.

Actualmente, la Avenida como espacio de levante tuvo una importante mutación con la presencia de ciertas formas de hacer Estado a partir de la gestión de la obra pública que tuvo lugar durante el gobierno radical. Esta política pública, que se conoció como Parque Lineal Xibi-Xibi, se desarrolló en el marco del Plan Belgrano inaugurándose en julio de 2018. La ausencia de reclamos de los colectivos sociosexuales por la destrucción de la memoria del homoerotismo que se produce por una política de domesticación de lo sexualmente divergente marca un hito fundamental en la negación del sexo como categoría política y disputa por los sentidos de patrimonio y ciudad. El orden sexual opera mediante el empleo de políticas de la desmemoria

desplazando a los escenarios de interacción sexual del imaginario social hegemónico. Estas obras públicas dan cuenta de la presencia del heterosexualismo de Estado en la administración de la diferencia produciendo y profundizando relaciones de injusticia epistémica respecto al conocimiento de la sexualidad y el erotismo de las comunidades sociosexuales de Jujuy. A pesar de este cambio sustancial, las disidencias sexogenéricas continúan habitando esos territorios de la sexualidad organizando el campo homoerótico con otras lógicas corporales y sexualizando otros escenarios que anteriormente no existían como tales.

El acceso a la vida sexual de las desobediencias de género forma parte de una apuesta política orientada a la restitución epistémica de las prácticas homoeróticas y el conocimiento de la sexualidad históricamente invisibilizadas por las narrativas hegemónicas del sistema de género. Documentar las dinámicas de la homosociabilidad en Jujuy representa un significativo aporte a las formas de politización que se enuncian desde los vocabularios de la diversidad sexual y desde la constelación de prácticas sexosubversivas sostenidas en la disidencia sexual frente al aparato heterosexual. Ambas formas de politicidad no han estado interesadas en el papel del sexo en la formación de identidades políticas y esto representó la producción de un relato sociosexual que hace ver la presencia de lo político solo en los formatos de organización de las posiciones de género y en las formas de visibilidad de la sexualidad en el espacio público. La historia del sexo contada por las maricas que habitaron las *zonas de yiro* tiene un doble propósito: en primer lugar, el de producir otro relato anterior a la política organizada y a los modos en que hicieron visible sus demandas colectivas. En segundo lugar, reconstruir esa historia de la homosexualidad estableciendo nexos entre género, sexualidad, erotismo y memoria, poniendo el foco en el papel que desempeñaron en la formación de una subjetividad marica.

La relevancia epistemológica y política de este tipo de pesquisas para la teoría antropológica se produce en dos sentidos. En primer lugar, a nivel teórico. La introducción de la disidencia sexual como sujeto epistémico ha permitido una ampliación y renovación de los estudios de género concretizada en un conjunto de preguntas, formas de pensar y analizar lo social y, fundamentalmente, procedimientos políticos orientados a la restitución de los saberes que portan las desobediencias sexogenéricas sobre sus vidas. Las disputas e impugnaciones a los sistemas teóricos patriarcales se expresan en la instalación de un repertorio de temas, entre los que se encuentran la homosociabilidad y la gestión social del sexo en los espacios destinados al

intercambio sexual, como actos políticos contestatarios a las epistemologías dominantes encarnadas en el androcentrismo. Es decir, mi aporte al campo de conocimiento implica un trabajo de activismo epistémico (Medina, 2021) y una renuncia a los privilegios epistemológicos del patriarcado. Asumo como acto político mi adscripción a la teoría maricona (Hija de Perra, 2015) y a la teoría travesti trans sudaka (Wayar, 2018, 2021; Bertolini, 2020) como locus de enunciación política que enriquece las epistemologías feministas, en un trabajo constante y comprometido con la despatriarcalización, la descolonización y la desheterosexualización del saber que circula en la universidad. Esa coalición epistémica que construí con la crítica feminista tiene una historia que se remonta a los treinta años de existencia del Área Interdisciplinaria de los Estudios de la Mujer y de Género en cuyo marco institucional me formé como *marica feminista* en las genealogías de los feminismos críticos latinoamericanos. Los itinerarios por ese espacio político y epistémico se encuentran articulados con mis preocupaciones activistas producto de la inmersión en los movimientos sociosexuales de Jujuy.

La relevancia teórica que representa pensar y actuar en los nexos entre género, memorias y sexualidad se instalan como problemáticas necesarias y urgentes para comprender el funcionamiento del orden obligatorio de sexo/género/deseo y su exterior constitutivo representado por la subalternización de ciertas subjetividades sexuales que agrietan, con sus existencias y memorias, el régimen político de la heterosexualidad obligatoria (Butler, 2007). De acuerdo a esto, pienso que el texto etnográfico que presento se convierte en una forma de denuncia política contra la injusticia epistémica, en su variante testimonial y hermenéutica, que experimentaron (y experimentan) las *maricas de la Irigoyen* en los espacios sexualizados (Fricker, 2017). En ese propósito, busqué producir una desprivatización epistémica del sexo, es decir, pensar el sexo y la sexualidad como vectores de opresión dentro del patriarcado. El desconocimiento que existe de la vida sexual de las *maricas de la Irigoyen* representa el pánico epistémico que implica instalar la pregunta de cómo el aparato heterosexual fabrica alteridades sexuales que se significan como cuerpos penetrables, la inscripción de la feminización en los cuerpos maricones como marcas de poder y configuración de la identidad. A nivel teórico, mi pesquisa etnográfica reflexiona sobre los cruces entre las memorias sociales y los procesos de diferenciación sexogenérica a partir de pensar los actos de recuerdo, silencio y olvido como actos de politicidad necesarios para la reconstrucción de una historia del activismo político de las sexualidades disidentes. En esa finalidad, la apertura de estos temas en la agenda de la formación de antropólogxs en nuestro

contexto local juega un papel crucial para contrarrestar el identicidio (Bertolini, 2020) o los crímenes contra la identidad de las comunidades sexuales de Jujuy.

En segundo lugar, la relevancia de esta etnografía atraviesa mi propia vida, existencia y resistencia. En términos políticos, localizo mi capacidad de agencia en la disidencia corporal y sexual que representa lo marica como locus de enunciación identitaria. La forma marica de subjetividad sexogenérica la pienso como una categoría política de resignificación de las gramáticas del insulto patriarcal. A lo largo de mi vida personal, ese término se convirtió en una marca abyecta dentro de un sistema taxonómico de género centrado en el binarismo. Al habitar la *zona de los putos*, forma despectiva y a la vez identitaria de referirse a los espacios destinados a la homosociabilidad y al intercambio sexual, fui estableciendo un distanciamiento político de lo gay como una forma de nombrar la experiencia homosexual. De la misma forma que el travestismo ejerció un procedimiento político sobre ese término, las *maricas de la Irigoyen* lograron construir una identidad política alrededor de las maneras de experimentar el homoerotismo y habitar los márgenes abyectos de una urbanidad que invisibilizaba sus existenciarios corporales. La (loca)lización de lo marica se tradujo en un ejercicio de traición al patriarcado (Berkins, 2003) y en un acto blasfematorio de inconformismo epistémico. Por esta razón, la pesquisa etnográfica se convierte en una sutura política de las prácticas epistemológicas que vengo llevando adelante en los espacios universitarios que me llevaron a ejercitar una lectura ubicada en la mariconidad de la teoría antropológica. En este sentido, el carácter político del conocimiento antropológico se traduce en la construcción de un vocabulario que se convierta en un recurso epistémico útil para el proyecto de autonomía y soberanía corporal de las sexualidades disidentes.

De acuerdo a esto, el objetivo general de esta investigación es analizar la configuración de los ámbitos de sociabilidad homoerótica a través de la reconstrucción de las relaciones de género, sexualidad, etnoraciales, de edad y clase que organizan ciertos espacios sexualizados en la ciudad de San Salvador de Jujuy, tomando como referencia el periodo que va desde la década de los 2000 hasta la inauguración del Parque Lineal en 2018.

Los objetivos particulares son: (1) Describir las prácticas sociosexuales que se despliegan en la construcción de ámbitos de (homo)sociabilidad en contextos sexuales, identificando las mutaciones sociohistóricas de los espacios y escenarios homoeróticos. (2) Estudiar en qué medida las memorias sociales sexodisidentes se vinculan a prácticas de activismo político. (3) Identificar

momentos significativos en las historias de vida de las personas, sus trayectorias de género, sexuales y políticas que den cuenta de los contextos, espacios, tiempos y acontecimientos de la vida sociosexual. (4) Reconstruir los espacios sexualizados, las relaciones sociales que dan contenido a los recuerdos y evocaciones del pasado, los escenarios de violencia y las formas de estatalidad que permean la organización de la (homo)sexualidad. (5) Describir los perfiles culturales, etnoraciales, sexuales, de clase, de edad, de género, políticos y sociales que organizan los procesos de configuración de las relaciones homoeróticas y socioafectivas.

La hipótesis que se pretende demostrar sostiene que los espacios sexualizados que configuran las relaciones de (homo)sociabilidad y la producción de ciertas formas de homoerotismo “masculino” se inscriben en una gestión política y técnica de los cuerpos, del sexo y de la sexualidad al interior de un régimen de subjetivación farmacopornográfica. Es decir, un dominio de saber - poder caracterizado por la presencia de procesos de gobierno biomolecular y semiótico - técnicos en la constitución de la subjetividad sexual. Los espacios sexualizados organizan el dominio de las formas de subjetivación sexogenérica inscribiendo en los cuerpos (desobedientes de la norma heterosexual) una especie de pornopoder, es decir, un dispositivo visual masturbatorio cuya nota distintiva es organizar el acceso diferenciado al placer sexual, transformando la sexualidad en un espectáculo homoerótico (Preciado, 2014). De esto se deriva que la configuración de posiciones sociosexuales y de género constituyen una performance corporal que se entrelaza con otros marcadores de la diferencia como la raza, la etnicidad, la clase y la edad organizando el dominio de la vida erótica y de su distribución diferenciada entre ciertos conjuntos sociales. En tanto performances, las posiciones que el sexo organiza (des)hacen ciertos vectores de diferenciación poniendo en escena la verdad de la sexualidad en Jujuy.

La organización del deseo (homo)sexual da cuenta de la emergencia de interrupciones somatopolíticas al orden sexual hegemónico (flores, 2013) al presentar la producción de subjetividad sexogenérica mediante el empleo de centros tecno - orgánicos (boca, pene, ano, etc.) que adquieren un carácter productivo y de enorme eficacia simbólica (Preciado, 2014). Más aún, los espacios sexualizados son complejos espacios sociales que estructuran relaciones objetivas y subjetivas organizando posiciones sociales alrededor de la circulación de ciertos bienes eróticos que (re)producen el acceso diferenciado al placer sexual y que configuran los modos y usos sexuales de ciertos capitales eróticos. En este sentido, la Avenida Hipólito Irigoyen funciona como

una arquitectura de la sexualidad (Preciado, 2010) y de las prácticas sexuales que organiza la distribución del placer, los afectos, los significantes de la feminidad y la masculinidad y los intercambios de fluidos corporales produciendo fronteras y coreografías homoeróticas entre el sistema sexo/género y las posiciones sociosexuales. La magia social que produce transitar esos escenarios y su secreto encanto en la producción del género y la sexualidad hacen de este espacio un ámbito privilegiado para la producción de una etnografía enactiva y una sociología carnal (Wacquant, 2015).

Teniendo en cuenta el despliegue de estas anticipaciones de sentido me pregunté: ¿son estos espacios, que organizan el dominio de la vida erótica, edificantes de la sexualidad en Jujuy? ¿pueden estos territorios de la sexualidad, entendidos como ficciones homoeróticas, ayudar a comprender la configuración del reglamento del género que organiza la matriz de inteligibilidad de las prácticas sociosexuales? Finalmente, ¿de qué modo los espacios sexualizados configuran ciertos ámbitos de (homo)sociabilidad al interior del cual se (re)producen posiciones sexogenéricas que se entrelazan con otros marcadores de la diferencia como la raza, la etnicidad, la clase y la edad en la circulación de los bienes eróticos? ¿mediante qué procesos sociales se hace público algo que se supone es privado y qué estatuto adquiere la sexualidad disidente en la emergencia de prácticas de homoerotismo consideradas masculinas?

### **Itinerarios conceptuales y estado de la cuestión teórica**

Los estudios sobre las disidencias sexuales se han incrementado de forma notable durante los últimos años, a tal punto de introducir interesantes desplazamientos epistemológicos y políticos en los estudios de género, dando como resultado un espectro mucho más amplio y complejo de objetos empíricos y perspectivas de investigación. El conocimiento etnográfico de los modos en cómo se configuran relaciones de homosociabilidad en ciertos espacios, que arrojen interpretaciones orientadas a comprender los procesos sociales de organización del orden sexual y la construcción de posiciones de género y sexualidad, constituyen una línea de pesquisa de actual emergencia. En el caso particular de Argentina, estos estudios han tenido un desarrollo reciente lo que da cuenta de un corpus significativo y en proceso de crecimiento de trayectorias y recorridos de investigación que recuperan abordajes de corte histórico, sociológico y antropológico.

Gran parte de los trabajos empíricos sobre los espacios públicos en donde se producen contactos sexuales anónimos entre hombres se han conocido en la literatura antropológica bajo el anglicismo de *cruising*. El estudio etnográfico de estas prácticas sociosexuales permiten comprender el dominio del orden sexual hegemónico en los cuerpos mediante la presencia de espacios públicos donde se producen contactos sexuales anónimos y esporádicos entre hombres. Pensar el sexo y el dominio de las prácticas homoeróticas en términos de rituales de interacción social donde predominan el silencio y los códigos no verbales como recursos corporales y lingüísticos para la maximización del placer sexual y el anonimato, ha sido uno de los aportes más significativos de esta pesquisa de corte etnográfico (Langarita, 2015). Mediante la técnica de observación participante, estos abordajes antropológicos han introducido interesantes aportes a la producción de etnografías orientadas a problematizar la presencia del antropólogo como sujeto deseado y deseante en esos encuentros sexuales (Braz, 2007; Langarita, 2015). El cuerpo sexualizado y generizado como recurso etnográfico ha resultado de gran interés para institucionalizar la antropología de la sexualidad como campo de estudio. En tanto campo disciplinar, la pregunta antropológica por la sexualidad centra su atención a los procesos sociales mediante los cuales las culturas dan forma y contenido a las conductas, a las experiencias y a los actos sexuales en sociedad (Nieto, 2003).

Los estudios de corte histórico también resultaron significativos para comprender los procesos sociales de producción de relaciones de homosociabilidad en la historia de la sexualidad (Foucault, 1991; Bazán, 2004; Barrancos, 2014). La comprensión histórica de la construcción de la formación del Estado – nación, entre finales del siglo XIX y principios del XX, se orientó al estudio de los modos en que el poder estatal extendía su dominio mediante el empleo de dispositivos y tecnologías de regulación de la sexualidad a partir del despliegue de epistemologías higiénicas que ubicaban a los cuerpos desviados (maleantes y maricas) como una amenaza a la incipiente nación (Salessi, 1995). Estos abordajes históricos de la producción de homoerotismo en los espacios sexualizados han promovido interesantes debates en torno a la producción de estatalidad en relación a la sexualidad y el género. En otra línea de estudios sociohistóricos, se sitúan trabajos que cuestionan el “esquema mediterráneo de la sexualidad” con el que se tiende a caracterizar a Latinoamérica. Según este esquema, las posiciones homoeróticas se (re)producen mediante los roles activo y pasivo, dando a este último un estatuto subordinado en las interacciones

sexuales que resulta inapropiado para el caso argentino, lo que deriva en interesantes aportes para comprender el binarismo erótico que se expresa en las prácticas sociosexuales (Ben, 2007).

Por otro lado, se encuentran estudios que han logrado reconstruir la vida y la sexualidad de *locas* y *maricas* en las décadas de los sesenta y los setenta, dando cuenta de prácticas de homosociabilidad como la presencia de *teteras*, el *yire* y la *party*. Estos abordajes describen, en detalle, el devenir *locas* en el espacio público a partir de rituales de seducción, códigos de interacción homoeróticos y performances de género (Rapisardi & Modarelli, 2001). Por su parte, se encuentran trabajos empíricos que reconstruyen los nexos entre la vida urbana y los modos de socialización homosexuales en la ciudad de Buenos Aires entre las décadas del 50 y el 80 mediante el análisis de fuentes escritas, entrevistas, obras literarias y la elaboración de cartografías homoeróticas, logrando ubicar espacialidades múltiples que organizan las interacciones sociosexuales. Estos abordajes ponen el acento en la producción de una “subcultura homosexual” que interactúa con otros grupos sociales como trabajadores o marginales. En estos contextos sexuales la semántica de las interacciones homoeróticas se caracterizan por la presencia de códigos de secrecía sociosexual. La presencia de fronteras del deseo se expresa en un “sistema de teteras” que son entendidas como espacios públicos utilizados para el encuentro sexual (Simonetto, 2017). Al mismo tiempo, se encuentran estudios de corte etnográfico que han centrado su atención en los modos de interacción sociosexual en la ciudad de Rosario a comienzos de los 90, describiendo las transformaciones de la sociabilidad *gay* en las postrimerías de la transición democrática. A su vez, gran parte de los aportes de esta etnografía dan cuenta del despliegue de performatividades de género que se expresan en posiciones homoeróticas y en categorías sociosexuales como *gay*, *asumido*, *tapado*, *loca*, *chongo* que asumía las homosexualidades en esos ámbitos de sociabilidad (Sívori, 2005).

La introducción de estas aproximaciones que problematizan el orden sexual hegemónico y los entrelazamientos entre posiciones homoeróticas e identidades sociosexuales han caracterizado a los estudios de corte sociológicos. Algunas pesquisas realizaron aportes significativos para deconstruir la categoría *chongo* como signifiante de la masculinidad y la virilidad (Fernández, 2013) aportando conceptualizaciones que informan de “heterosexualidades flexibles”, es decir, que las prácticas homoeróticas no necesariamente definen las fronteras de género que el régimen de la heterosexualidad como institución política demarca (Figari, 2008). Por otra parte, una de las

pesquisas realizadas mediante el examen de los sumarios por infracción al Código de Justicia Militar de la Armada da cuenta de la existencia de escenarios sexuales a partir del cual se producían relaciones homoeróticas en esa institución (Fernández, 2015).

En una línea de abordaje socio-antropológico, se encuentran el estudio etnográfico de los *mîches sanpaulinos*, figuras homoeróticas que se asemejan a los *chongos* para el caso argentino, donde estas posiciones sociosexuales se producen en contextos de comercio sexual en el Brasil de principios de la década de los 80. Esta investigación resulta de gran importancia para el estudio de la homosociabilidad ya que se describe el desplazamiento sociohistórico del modelo de masculinidad configurado alrededor de los polos homoeróticos de *loca* y *chongo* al modelo contemporáneo que se expresa en la figura del “gay masculino y discreto” y de los efectos regulatorios en el cuerpo que la emergencia de esta figura permite. Esto se inscribe en un cambio de régimen de la visibilidad de la sexualidad a partir de la presencia del modelo gay en Latinoamérica. Este texto etnográfico permite comprender las condiciones sociales del deseo homoerótico y su circulación estableciendo una relación entre capitalismo, prostitución y homosexualidad (Perlongher, 1999).

También, se encuentran trabajos sociológicos que centran su atención en la producción de narrativas de varones homosexuales adultos y adultos mayores en relación con el proceso de transformación ocurrido en la organización social de la homosexualidad en la ciudad de Buenos Aires, desde la apertura democrática de 1983 hasta principios de la década de 2010. El análisis biográfico ha permitido explicar el tránsito de un período homosexual a otro post-homosexual, dando cuenta de cómo ocurrieron cambios socio-históricos que fueron reconfigurando las subjetividades de sus interlocutores, quienes tensionaban y disputaban el régimen heterosexual mientras devenían en una colectividad homosexual (Meccia, 2016). Por otro lado, existen abordajes etnográficos sostenidos en un prolongado trabajo de campo en un bar de lesbianas en Río de Janeiro, donde se analizan la construcción de masculinidades lésbicas y la configuración de espacios de homosociabilidad. Estos aportes dan cuenta de una descripción densa de los códigos, las interacciones y las performances de género que se producen en esos espacios de divertimento lésbico. La categoría hombre es interpelada como una ficción política al interior del orden heterosexual (Lacombe, 2006). Otras aportaciones etnográficas centran su estudio en los modos en que se producen las construcciones de *osunidade* como una posición dentro del espectro

de lo masculino y lo femenino que se encuentra estructurando el orden homoerótico hegemónico llegando a presentarlo como “el más heterosexual de los homosexuales” (Liarte Tiloca, 2013).

La mayoría de estos estudios abordan la homosociabilidad urbana dando cuenta de la emergencia de posiciones de género y sexualidad a partir de la producción de una estratificación homoerótica al interior del régimen sociosexual dominante (Rubin, 1984). Estos resultan de gran importancia al momento de pensar el contexto local y la organización social de la (homo)sexualidad en Jujuy, sus inscripciones en los cuerpos, tiempos y espacios sexualizados. Estas preocupaciones epistemológicas sostenidas en investigaciones empíricas constituyen un área de vacancia en la agenda de las pesquisas antropológicas situadas en estos territorios.

En general, en la mayoría de los estudios anteriormente citados la producción de las posiciones homoeróticas y de los espacios sexualizados se encuentra permeando el sistema sexo/género del orden sexual hegemónico (Rubin, 1998). Las arquitecturas de la sexualidad (Preciado, 2010), es decir, los espacios y los escenarios que organizan el orden sexual y la distribución de posiciones homoeróticas al interior del mismo, constituyen una tecnología social que produce relaciones de género (De Lauretis, 2000). Estos espacios organizan el dominio de la vida erótica sexodisidente mediante el carácter performativo del género que se realiza a partir de una práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra. Los espacios sexualizados y los ámbitos de (homo)sociabilidad se producen mediante el empleo de normas reguladoras las cuales operan de manera performativa para construir la materialidad de los cuerpos consolidando el imperativo heterosexual (Butler, 2002). Las performances de género son entendidas en términos de conducta restaurada, es decir, que no se realizan de una vez sino por segunda vez y ad infinitum. El estudio de las posiciones homoeróticas que se despliegan en los espacios sexualizados, en tanto escenas de la vida de estos grupos sociales, pueden ser estudiados como performances. Las conductas sexuales entendidas como performances tienen como rasgo distintivo ser siempre dinámicas dado que implican tanto la repetición y restauración como la construcción y cambio (Schechner, 2000).

Por otro lado, estos escenarios homoeróticos configuran un circuito de intercambios sociosexuales organizado en torno a la biopolítica del género (Preciado, 2007), es decir, el conjunto de tecnologías sociales, endocrinológicas, médicas, jurídicas, legales, etc., que han ayudado a moldear y dar forma a las prácticas de normalización sexogenérica. Pero paradójicamente, estos

espacios sexualizados se inscriben en una necropolítica del género que organiza los mundos de muerte y violencia (Mbembe, 2011; Cabana, 2024). La organización social de la (homo)sexualidad se configura mediante la matriz de inteligibilidad que orquesta, delimita y sustenta aquello que se califica como cuerpos que importan (Butler, 2002). El orden sexual en Jujuy se produce a partir del sostenimiento de identidades cloacalizantes (Berkins, 2007) que muestran cómo se distribuye el placer sexual y qué modos y formas de placer son legítimas y cuáles no.

La presencia de este conjunto de pesquisas que abordan los procesos sociales de configuración de las relaciones homoeróticas conforman interesantes puntos de partida para poder pensar el debate en torno a los regímenes de clasificación etnoracial que organiza el sentido común visual (Caggiano, 2012) que da contenido y forma al intercambio sociosexual. En este sentido, la pregunta por la configuración de ámbitos de homosociabilidad constituye un aspecto de gran importancia para comprender las relaciones de género, históricamente constituidas en Jujuy, que nos permitan explicar el devenir del cuerpo y el sujeto sexualmente disidente en el entramado que entrecruza placer y peligro (Douglas, 1973; Vance 1984). La gestión masculina del peligro organiza el ejercicio de la sexualidad y la producción del placer sexual se inscribe en la posibilidad de construir otras alternativas y opciones eróticas e implica un cuestionamiento corpo-político a las restricciones impuestas por el orden sexual hegemónico. Esta etnografía intenta poner el foco en la zona tensa entre placer y peligro entendiéndola como un “límite de la sexualidad” que indica un proceso social bastante complejo relativo a la ampliación o restricción de las normatividades sexuales y a la formación de ámbitos de homosociabilidad en esa frontera que es delimitada por las jerarquías y la negociación de sentidos y significados (Gregori, 2015).

El trabajo se organiza en distintos capítulos. En el capítulo introductorio presento el problema de investigación focalizando en las posiciones personales y políticas sobre su formulación, el planteo de objetivos, la hipótesis y problematización que orientan la etnografía y los itinerarios conceptuales sobre los que se basa la pesquisa. En el segundo capítulo busco contar las condiciones de la labor etnográfica prestando atención a la posición del analista en el entendimiento de la etnografía como enfoque, método y texto. El tercer capítulo reconstruye, desde la dimensión histórica y espacial, la vida social de las maricas en los espacios sexualizados. En el cuarto capítulo me adentro al funcionamiento de las categorías de género y sexualidad al interior del universo de las prácticas sexuales en una economía de los intercambios homoeróticos. El quinto

capítulo examina el orden moral de las relaciones de sexualidad y género en los espacios sexualizados prestando atención al papel de las fuerzas del orden y los mundos de violencia en la configuración de la subjetividad marica. En el último apartado se pasa revista a los puntos nodales de la etnografía, poniendo de relieve la necesidad de ampliar un campo de problemas para la antropología local. Finalmente, integré a la escritura etnográfica algunos apartados de “derivadas escriturales” donde ensayo una poética de la disidencia sexual como otro modo de contar el “estar allí” de la *etnógrafa marica*.

## Capítulo 2

### Etnografiando mundos (sexuales) vívidos

¿Cuál es, pues, la magia del etnógrafo que le permite captar el espíritu de los indígenas, el auténtico cuadro de la vida tribal?

Bronisław Kasper Malinowski, 1922

El gesto escritural siempre es político en todo su mayor y rabioso sentido.

Pedro Lemebel, 2014

Este capítulo se detiene en las condiciones que hicieron posible el *hecho etnográfico*<sup>2</sup> en torno a la gestión social del sexo y las políticas y poéticas de la representación del conocimiento antropológico sobre el funcionamiento del reglamento de género (Butler, 2006). Pretende (de)mostrar la importancia que reviste la investigación del conocimiento local de la vida homoerótica en Jujuy para la fundamentación y tematización de una *antropología queer* acerca de la sexualidad y el género. Esta tarea se enfrenta con la propia historia y teoría del conocimiento antropológico caracterizado por el colonialismo y el sexismo epistémico de la disciplina. La narrativa etnográfica que propongo se aproxima a la propuesta de Donna Haraway (1995) de la presencia de los conocimientos situados, como aporte central de la epistemología feminista, que se entrelaza con los posicionamientos políticos, las inquietudes ideológicas y las marcaciones de la diferencia social de las investigadoras.

Entender a la sexualidad como una dimensión constitutiva de la experiencia humana, que nos dice algo del orden social en un territorio fronterizo de esta porción del sur global, constituye un paso inicial para el ejercicio de una crítica epistémicamente situada en el proyecto político de las sexualidades disidentes. A su vez, esa crítica solo es posible si se reviste de valores epistémicos

---

<sup>2</sup> La mayoría de los datos empíricos de la presente pesquisa provienen del trabajo de campo intensivo con las maricas de la Irigoyen que se llevó a cabo el 2024 y 2025. Si bien las referencias a marcos temporales son heterogéneas, la reconstrucción de la gestión social del sexo en los espacios de homosociabilidad provienen de la escucha etnográfica concretizada en largas conversaciones y entrevistas con mis interlocutoras. Además, de trabajos de archivo y de la observación participante en esas largas noches de peregrinaje nocturno con las desobediencias de género. Los recuerdos personales que tengo de los espacios sexualizados fueron incorporados e interpelados desde el criterio metodológico de hacer familiar lo extraño y extraño lo familiar en antropología.

a dominios marginales de las relaciones sociales como las complejas formas de sociabilidad homoerótica. El sexo tiene una dimensión política y se encuentra articulado a sistemas de poder que alientan y recompensan ciertas conductas eróticas y formas de experimentar el deseo y castigan y suprimen otras. En este sentido, desarrollar pesquisas que permitan comprender el régimen de significación de los cuerpos a partir del dominio de la vida sexual se inscribe en un creciente y nutritivo campo de estudios en torno a las sexualidades otras que la heterosexualidad como institución política fabrica. A lo largo de estas líneas, intentaré posicionar el conocimiento etnográfico de la disidencia sexual como un locus de enunciación epistémica y política desde donde repensar y comprender su importancia para el avance de la teoría antropológica practicada en Jujuy. Por esta razón, esta contribución se presenta como un acto de insubordinación política y una forma de restitución epistémica de los existenciarios sociosexuales que las violencias epistemicidas históricamente han excluido de la producción de las verdades del sexo. Es decir, se pretende introducir una teoría mariconada (Hija de Perra, 2015) al conocimiento antropológico de la sociedad.

### **La etnografía como teoría vívida**

El desarrollo del trabajo de campo se ha caracterizado por el despliegue de distintos repertorios de actuación sociosexual, por el tránsito por ciertas espacialidades y temporalidades y por implicaciones políticas ineludibles vinculadas a los activismos de la disidencia sexual. Mi presencia en el campo tuvo como correlato la construcción de vínculos etnográficos que me permitieron acceder a un universo social, cargado de sentidos, sobre el papel de las formas de sociabilidad homoerótica en la emergencia de modos de devenir en sexualidades no normativas en una ciudad anclada en un territorio fronterizo como Jujuy. Estos vínculos se encuentran impregnados por relaciones sexoafectivas con mis interlocutoras y fueron contruidos a partir de habitar los espacios sexualizados y construir lazos sociosexuales a lo largo de estos años.

La inmersión prolongada en la vida sexual de los *putos de la Irigoyen* me ha permitido construir un conocimiento etnográfico bastante particular sobre lo que implica convertirse en *putos* o *maricas* en los espacios sociales donde tiene lugar la producción de relaciones organizadas alrededor de las maneras de experimentar el homoerotismo, el estilo sexual de esas mariconidades, la forma en cómo moldean sus cuerpos y sus construcciones simbólicas. Una no nace mujer, sino

que llega a serlo dice Simone de Beauvoir. Por lo tanto, dirigir las técnicas y métodos etnográficos encaminados a comprender cómo el aparato heterosexual fabrica alteridades sexuales que se significan como cuerpos penetrables, los símbolos asociados a la feminidad y masculinidad que forman configuraciones de identidad, la presentación del yo erótico en las relaciones cotidianas de intercambio sexual, el sistema de preferencias sexuales en base a ciertos regímenes de producción de corporalidades, las representaciones e interpretaciones de la homosexualidad que circulan en la sociedad, los nexos entre violencia y sexo, la noche como configuración social, entre otras temáticas, requieren hacer dialogar los hallazgos de la teoría antropológica con estos dominios de la vida social para poder comprender el funcionamiento del orden sexual hegemónico en Jujuy.

Evidentemente, existen otras formas de devenir putos o maricas, con sus propias lógicas y la construcción de sus propios sentidos. En base a esto, quise prestar atención a La Irigoyen, en tanto espacio sexual, y entenderla bajo el *sistema de yiro* (Sívori, 2005) porque considero que este espacio social se ha constituido como una sedimentación de significados sobre lo *gay*, lo *puto* o lo *marica* y que ha pasado a formar parte de una configuración social de memoria. La expresión *yiro* históricamente formó parte de una gramática sexual asociada a la amplia variedad de contactos entre *varones* interesados en mantener intercambios sexuales. La enorme diversidad de espacios y arquitecturas en las que este sistema de intercambio sexual se (re)produce es producto de una historia de la sexualidad cuya descripción resulta indispensable para comprender antropológicamente el funcionamiento del orden obligatorio de sexo/género/deseo. En este sentido, ejercitar la escucha etnográfica acerca del dominio de la vida erótica que las sexualidades disidentes experimentan me permitió acceder a la cotidianidad de las trayectorias sexuales y de género, sus transformaciones como proceso social y comprender las formas históricas que asume la hegemonía heterosexual.

A su vez, las interacciones sociosexuales que se experimentan en estos espacios me permitió reconstruir un circuito de intercambio sexual en base al conjunto de las técnicas corporales, formas de seducción, de pedagogías de sexualidad y aprendizajes homoeróticos, de las relaciones sexoafectivas que tienen lugar, de la producción de categorías sexuales y formas de identidad de género. A través de la gramática sexual del *sistema de yiro*, pude reconstruir etnográficamente cómo se conducía la vida sexual de los *putos* y de los *machos* que circulaban por esos espacios; estas conductas sexuales son inseparable de las hegemonías de género que

circulaban en la sociedad en ese momento histórico y son indicativas de cómo se producen los contactos, las formas de procesar eróticamente los cuerpos en base a ciertos imaginarios sexuales atravesados por los aprendizajes mediados por la representación pornográfica del *sexo gay* o la información sobre los códigos sexuales que se fabrican en esos espacios sexualizados. El *yiro* es una actividad que, mayoritariamente, muestra su eficacia sexual en la noche como tiempo y espacio.

Mi narrativa etnográfica es producto de pensar antropológicamente la configuración del intercambio sexual que despliegan las sexualidades no normativas *en* la noche de Jujuy. Comprendo la noche como un entramado complejo de circuitos de circulación de personas, mercancías y deseos que se ha convertido en un espacio de producción de subjetividad. Una antropología de la noche implica una reflexividad etnográfica sobre los modos en como lxs sujetos (des)hacen, performativamente, sexo, género, deseo, etnicidad, raza, edad y clase (Blázquez, 2012). De acuerdo a esta comprensión de la noche, presté atención a las mutaciones de los espacios, tiempos, sujetos, categorías e interacciones que se configuran alrededor de la vida nocturna desde mi posición de etnógrafa que devino en marica en los circuitos de intercambio sexual. Asimismo, consideré la noche no como un escenario donde se despliega la configuración del deseo homoerótico sino, más bien, como un entramado social cuyo papel en el devenir de la vida sexual de las maricas adquiere una centralidad epistémica y política. Esto me llevó a repensar el papel del tiempo socialmente disponible para el trabajo de campo: mi presencia en estos espacios sociales estuvo mediado por el conocimiento que tengo de los circuitos sexuales, por las relaciones afectivas que he construido a lo largo de los años, pero, también desde el acto de hacer etnografía *en y desde* la noche.

Estar en la noche realizando observación participante resultó un enorme desafío y, a la vez, una posibilidad para habilitar el conocimiento etnográfico de espacios sociales que interpelan a la teoría antropológica contemporánea. La presencia de una formación en la etnografía como un modo de conocimiento que se caracteriza por la existencia de una epistemología, un conjunto de técnicas metodológicas y ciertas políticas y poéticas que indican los modos de contar el “estar allí” para acceder al conocimiento local entran en tensión cuando se formulan preguntas antropológicas *en y desde* la noche.

Los trabajos pedagógicos para la formación de etnógrafos en Jujuy estuvieron marcados por la propia experiencia de campo de quien llevaba a cabo la compleja tarea de sociabilidad epistémica, metodológica y política que requiere el conocimiento etnográfico. Ingresé a la carrera de Antropología en el ciclo lectivo 2010 cuando estaba estudiando el tercer año de la carrera de Ciencias de la Educación. Una pedagoga en formación en medio de estudiantes de antropología no era habitual; siempre experimenté el desdén que manifestaban por la pedagogía como disciplina científica. Esa experiencia de ser una estudiante de ciencias de la educación estudiando Teoría e Investigación en Antropología Social y ser una estudiante de antropología estudiando Didáctica General ha marcado mi identidad académica que intenté resolver pensando pedagógicamente la antropología y antropológicamente la pedagogía. Paradójicamente, empecé a identificarme públicamente como *marica* en las clases que dictaba el “Negro Rodríguez”. Los modos de habitar la mariconidad saltaban a la vista. En una clase que abordaba las corrientes didácticas contemporáneas recuerdo haberme enunciado en femenino, no como un acto político, sino por una cuestión práctica porque en mi grupo era el único *varón* y no quise invisibilizar a mis compañeras. Entre risas cómplices y correcciones lingüísticas de que no era “nosotras” sino “nosotros” comprendí que la normalización de los cuerpos mediante trabajos pedagógicos implica la coherencia con la hegemonía heterosexual. Desde ese momento, mi formación se escindía entre una pedagogía normativa con la mariconidad que portaba y una antropología donde esa mariconidad podía ser dicha y performada. A pesar de esto, la antropología que estudiaba apasionadamente no se preguntaba por la homosexualidad.

En las clases de metodología de la investigación etnográfica quería trabajar los circuitos homoeróticos y abordar antropológicamente el deseo homosexual. La Avenida Irigoyen formaba parte de mi vida cotidiana como estudiante universitaria. Iba a las clases de antropología y luego pasaba por la *zona* a saludar a los putos y a buscar sexo anónimo. En algunas ocasiones, la sociabilidad con mis compañeros de la carrera era puesta entre paréntesis porque esos espacios sexualizados ejercían en mi persona una poderosa magia social y una atracción erótica. En varias oportunidades fui víctima de la violencia policial y detenida por *averiguación de antecedentes* junto a mis compañeras maricas. En las requisas policiales mis fotocopias del diario del antropólogo Bronisław Malinowski eran incautadas junto con prendas femeninas que llevaba para profundizar el deseo de algún compañero sexual que tenía. Los policías al ver esas copias preguntaban que estudiaba y mi respuesta era antropología. La sensación de extrañamiento frente

a esa respuesta por parte de los agentes de las fuerzas de seguridad pública indicaba el escaso conocimiento de la disciplina en nuestro medio local.

El conocimiento de ese mundo social atravesado por los nexos entre identidad sexogenérica y práctica sexual, sexo, deseo y violencia, noche y formas de devenir putos interpelaba los procesos pedagógicos de la enseñanza en las técnicas de la investigación etnográfica. En una clase de antropología social y cultural recuerdo que una compañera quiso estudiar la actividad delictiva lo que implicaba ejercitar una presencia de la etnógrafa en la noche y la profesora le recomendó otro espacio social menos conflictivo. Me quedó en la memoria esa recomendación y no quise plantear como problema de investigación el acceso a un universo social donde tenía lugar la producción de categorías sociosexuales. Así que orienté ese ejercicio pedagógico en los recursos de la etnografía a un “tema serio” para el conocimiento antropológico de la sociedad jujeña como lo es la Fiesta Nacional de los Estudiantes. Abordé el papel de la etnicidad y el género en la construcción de los imaginarios de belleza. Mis conocimientos de las genealogías conceptuales de la categoría género eran escasos, pero en ese ejercicio quedó plasmada una preocupación por el papel de esa categoría en la configuración de la identidad social. Para el sentido común disciplinar de la antropología practicada en Jujuy, la noche era significada como un espacio de peligro, violencia, conflicto y las recomendaciones se dirigían, precisamente, a no desarrollar ejercicios etnográficos en la vida nocturna porque implicaría someterse innecesariamente en un mundo social que poco tenía para ofrecer a la teoría antropológica.

La pregunta por la sexualidad ha recorrido gran parte de mi formación antropológica ya que considero que el conocimiento etnográfico de la gestión social del sexo permite acceder a la comprensión del funcionamiento de lo que llamamos la matriz de inteligibilidad heterosexual. La insistencia butleriana de (de)mostrar que la heterosexualidad no constituye solamente una opción sexual, sino un régimen de poder discursivo asentado en un sistema de género hegemónico, cuyas categorías fundantes (varón o mujer) son producto de procesos de normalización y exclusión constitutiva. Es en ese sentido, que la matriz de inteligibilidad tiende a reforzar la estabilidad y la coherencia del binarismo heterocentrado. Asimismo, ese modelo cultural no solo define la coherencia entre sexo/género/deseo sino, la incoherencia y la discontinuidad respecto a la fabricación histórica del deseo heterosexual (Butler, 2007). De esto se deriva, que el estudio antropológico de la emergencia de comunidades eróticas, organizadas a partir de la

homosociabilidad, implican una ruptura epistémica con ciertas conceptualizaciones culturalistas de la noción de género que hace corresponder a la misma a la cultura y al sexo a la naturaleza. Precisamente, esta pesquisa etnográfica insiste en indicar que el género constituye un artefacto discursivo a través del cual se produce la investidura del sexo como un componente prediscursivo otorgando estatuto de naturaleza a un producto socialmente elaborado.

A su vez, el conjunto de estas preocupaciones etnográficas se inspira en los aportes del pensamiento de Monique Wittig (2010) y sus críticas a la ideología de la diferencia sexual la cual opera como una censura (re)produciendo la oposición que existe entre masculino/femenino, macho/hembra. Al ser un producto histórico, estas categorías sirven para disimular el hecho fundante de lo social a saber: que la diferenciación genérica es inseparable del orden económico, político e ideológico que, en tanto sistema de dominación, fabrica divisiones que devienen en formas de desigualdad social. Entre esas particiones de poder, el direccionamiento político y cultural hacia el deseo heterosexual representa el componente quizá menos abordado en las formas de practicar la antropología en Jujuy. Por eso, la pesquisa es inseparablemente personal, política y epistémica porque considero, siguiendo a esta pensadora feminista, que la categoría sexo es una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual. Al considerar que el sexo es un producto de la sociedad heterosexual puse a disposición el conocimiento etnográfico para comprender el proceso social de devenir desviaciones sexuales y de género al interior de un régimen discursivo (la heterosexualidad) que produce políticas de (des)conocimiento de los modos de experimentar el homoerotismo.

El dominio de la vida sexual de los conjuntos sociales que se identifican bajo la retórica de las disidencias sexuales producía (y produce) un escozor a los modos de hacer antropología en Jujuy. Los posicionamientos críticos frente al androcentrismo epistémico de la teoría antropológica han sido enunciados por un creciente, pero aún incipiente, número de antropólogas feministas que han empezado a tematizar cuestiones vinculadas al género. A cuarenta años de la creación de la carrera de Antropología en nuestra provincia llama la atención las formas que ha tomado curso la construcción de *los* antropólogos y *sus* linajes heterosexualistas (Peirano, 2010).

Desde muy temprano en la historia de la disciplina temas como la división sexual del trabajo, las estructuras de parentesco, el estatus de los individuos dentro de la estructura social, el simbolismo, el poder, la política, la economía o la magia, solo por nombrar algunos, se han topado

con la simbolización cultural de la diferencia sexual y la construcción de feminidad y masculinidad. La reflexión antropológica de las relaciones entre los sexos, más tarde nombrada como género, ha sido constitutiva de la antropología.

Tempranamente, en mi formación en la historia de la teoría antropológica estudié las obras pioneras de la antropóloga cultural Margaret Mead *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* de 1928 y *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* de 1935. Estas etnografías fueron desarrolladas en el periodo de entre guerras y se pueden considerar obras de referencia de la antropología feminista y queer que inspiraron un gran número de reflexiones y producciones académicas de la segunda mitad del siglo XX. El abordaje de la división sexual del trabajo y las formas en las que se encuentran configuradas las estructuras de parentesco son tópicos que permiten comprender el papel del género en el sostenimiento de esas instituciones sociales. Además, proporcionan material empírico que ha permitido la producción de un relativismo cultural en el examen etnográfico del carácter histórico, cultural y variable de las relaciones entre los sexos.

La documentación etnográfica de los procesos de construcción de patrones de conducta considerados masculinos y femeninos que difieren de las sociedades occidentales posibilitó la emergencia de preguntas antropológicas sobre la homosexualidad. La antropóloga cultural Esther Newton representa una figura central en la emergencia de un campo de problemas antropológicos acerca del estudio de las comunidades sexuales. Su obra *Mother Camp: Female Impersonators in America* (1972) analiza, mediante los recursos de la etnografía, el universo social de las *female impersonators* y *drag queens*, en las ciudades de Chicago y Kansas durante la primera mitad de los años sesenta, marcando un precedente de vital importancia para la teoría de la performatividad de género que posteriormente desarrollaría Judith Butler.

Por otro lado, las contribuciones antropológicas de Pierre Clastres (1978) fueron significativas para ubicar mis preocupaciones por el conocimiento de las sexualidades disidentes en las sociedades contemporáneas como la nuestra. El caso más conocido es el que analiza Clastres en el capítulo titulado *El arco y el cesto* en *La Sociedad contra el Estado* en el cual se elabora un relato etnográfico sobre *Krembegi*, un indio *guayaki* homosexual. El hallazgo de la vida sexual de ese personaje elaborado por Clastres fue producto de su periodo de trabajo de campo en Paraguay en la década de 1960 sobre un caso de *sodomía*. Clastres, al analizar la configuración de formas de masculinidad y feminidad a partir de la oposición del arco y el cesto, nos dice que *Krembegi*

vivía con las mujeres y portaba los códigos corporales y las tareas sociales que definían la feminidad en la cultura *guayaki*. Clastres afirmaba que *Krembegi* era un “pederasta incomprensible” que se veía a sí mismo como una mujer adoptando las actitudes y comportamiento particulares de este sexo. El rechazo del contacto con el arco como cazador, símbolo de la masculinidad, y la preferencia de un cesto, símbolo de la feminidad y del mundo doméstico de las mujeres, hacían de ese personaje un homosexual porque estaba *pane*, es decir, tenía el estatuto de la mala suerte en la caza, lo que sería desastroso para la economía de los guayakíes. Al privarse del mundo masculino y de la actividad social que fabricaba hombres dentro de la sociedad guayaki *Krembegi* era un invertido inconsciente que algunos cazadores escogían como compañero sexual, manifestando estos juegos eróticos como un acto de lubricidad.

Estas contribuciones que, obviamente, no constituyen la preocupación central de la etnografía practicada por Pierre Clastres me permitió interesarme en aquellos símbolos que la sociedad jujeña fabrica para hacer género y sexualidad. Al preguntarme acerca de cómo emergen y se (re)producen categorías sexuales y comunidades eróticas en ciertos espacios sexualizados al interior del reglamento de género fue inevitable problematizar la configuración del binarismo erótico (heterosexual - homosexual, activo - pasivo, penetrador - penetrado) como una simbolización de las lógicas del pornopoder (Preciado, 2014) en la configuración de las subjetividades sexuales. En otros apartados profundizaré en estas ideas, pero deseo argumentar que el dominio de la vida erótica devino en un interés antropológico por mis propias trayectorias de sexualidad y género y, sobre todo, por las interpelaciones que realizaba a la teoría antropológica buscando comprender el papel de espacios y escenarios de homosociabilidad y, de esa forma, acceder a una comprensión del orden sociosexual en Jujuy.

Estos itinerarios teóricos han sido significativos dentro de mi trayectoria académica en la teoría antropológica en dos sentidos: por un lado, permitieron comprender el carácter epistémicamente situado de la etnografía como forma de conocimiento y los modos en que la narrativa etnográfica se ha topado con la simbolización cultural de la homosexualidad. Por otro lado, imprimieron en mi temprana sociabilidad en la disciplina la pregunta por el papel de las posiciones de género y sexualidad en la formación de identidades sociosexuales. Un modo de preguntar que sigo ejercitando.

## El cuerpo sexuado y generizado de la etnógrafa marica

Cuando la narrativa etnográfica se entrelaza con ciertos marcadores de diferenciación social adquiere un estatuto político ineludible. Posicionarme desde mi mariconidad para problematizar la presencia, en los mundos de la noche, de un conjunto variado de prácticas homoeróticas que (des)hacen los clivajes de género y sexualidad ha significado un proceso personal que continúo transitando.

Enunciarme como una *etnógrafa marica* señala una posición política y epistemológica que tomé para analizar el pasaje de la Avenida Hipólito Irigoyen, como ámbito de homosociabilidad e intercambio sexual, al Parque Lineal Xibi - Xibi, en tanto gestión estatal de la cartografía urbana. Esta enunciación política se encuentra estrechamente ligada a mi adscripción a la teoría travesti trans sudamericana (Berkins, 2003; Wayar, 2018; Bertolini, 2020), un ejercicio de pensamiento sostenido en el análisis de la emergencia del travestismo como una identidad política que establece una ruptura epistémica con el orden obligatorio que articula sexo/género/deseo. La particularidad de este modo de teorizar desde la situacionalidad que representa los nexos entre género, raza, clase y sexualidad en la configuración de lo travesti como una sujeta de la representación política ha marcado mis propios entendimientos de lo marica como categoría que reviste politicidad. Comprendo la escritura etnográfica como un locus de enunciación inseparablemente personal, epistémico y político. Teniendo en cuenta que el conocimiento etnográfico del mundo de las homosociabilidades en Jujuy constituye un área de vacancia, esta etnografía asume el compromiso de aportar a su visibilización e incorporar a las nutritivas discusiones metodológicas y epistemológicas de las múltiples posiciones que asume la labor etnográfica el papel que reviste la sexualidad y el género como categorías explicativas de ciertos fenómenos sociales.

Siguiendo el pensamiento de Lohana Berkins (2003), cuyas aportaciones han sido significativas a la comprensión antropológica del travestismo como identidad social de la mano de Josefina Fernández (2004), mi escritura etnográfica asume un acto de traición al mandato de la masculinidad hegemónica dentro del sistema de opresión patriarcal y su cruzada en contra de los cuerpos feminizados. Entonces, escribir desde la feminización de mi estatuto corporal y desde mi condición de marica constituye una forma de dislocar el sistema taxonómico del reglamento de género (Butler, 2006) y su correspondencia entre sexo/género/deseo como régimen de producción de cuerpos compulsivamente incitados a la heterosexualidad obligatoria. Además, la construcción

de ciertas formas de narrar etnográficamente el conocimiento de la vida homoerótica se asienta en mis propios modos de devenir marica en esos espacios sociales y experimentar en carne propia el precio que pagamos las disidencias sexogenéricas por la renuncia a la epistemología de la diferencia sexual sostenida en la genitalidad normativa.

En otro trabajo (Cabana, 2024) me preguntaba: ¿Dónde reside la hegemonía de la diferencia sexual que gestiona el reparto diferencial del deseo y los placeres? ¿Por qué la castración anal forma parte de la imaginación sexual de occidente que se sedimenta en el sistema de sexo/género y en la heterosexualidad obligatoria como régimen político? ¿Qué sucede cuando el erotismo implica meterse cosas por el *culo*? ¿Qué nos dice el *culo* de la producción de una teoría del género? ¿Por qué es necesario pedagogizar el extenso conocimiento de la vida erótica que portamos las *maricas* de Jujuy como una forma de entender las implicaciones del orden sexual hegemónico en el sostenimiento de las injusticias eróticas? (p. 126) Estos cuestionamientos tenían como propósito comprender lo marica realizando un desplazamiento político desde la injuria de los vocabularios del patriarcado a la resignificación de sus sentidos simbólicos, un procedimiento conceptual que permita comprender esta reinvenición de las relaciones de sexualidad utilizando una expresión que en ese momento la nombré como epistemología de la analidad. Es decir, una política conceptual que se inscribe en una teoría radical de la sexualidad (Rubin, 1989) y que tiene como propósito la restitución epistémica del *culo* como significante del deseo homoerótico y como índice político del quiebre al régimen de saber/poder sedimentado en la diferencia sexual. En una epistemología anal no importa la genitalidad normativa, no importa si la penetración ocurre con un dildo o su prótesis somatopolítica (el pene o la *pija* para usar un término nativo). Toda la historia de la represión sexual y, su correlato, el suplicio de género es una historia de la (im)posibilidad de la penetrabilidad del ano. La conversión en hetero – humanos se basa en un mito que nos dice que nacemos hombres o mujeres y somos un entramado de líquidos, sólidos y geles recubiertos por un extraño órgano llamado piel. Ese revestimiento se encarga de fabricar la apariencia de unidad que luego nominamos como cuerpo. Esa extensa cobertura deja al descubierto dos orificios musculares: la boca y el ano (Preciado, 2009, p. 135). Desde ese lugar pienso en lo marica como una resignificación de una injuria, un acto blasfematorio a las taxonomías hegemónicas de género, una incomodidad epistémica traducida en una rica variedad de formas de experimentar el deseo homosexual y una abdicación colectiva a los privilegios patriarcales de la identidad sexual (Bertolini, 2020).

Asimismo, lo marica constituye un locus de enunciabilidad epistémica y política fuertemente emparentada con otra de las injurias del patriarcado como lo *puto*. La teoría maricona que emerge del sur global (Hija de Perra, 2014) manifiesta su divergencia conceptual con el androcentrismo epistémico que gobierna los sistemas teóricos patriarcales reconociendo los linajes teóricos que nos atan a los puntos de sutura de la teoría del género, la llamada teoría queer y las teorías transfeministas o la enunciación teórica travesti sudamericana. Entonces, lejos de ser una mera etiqueta o una forma de adjetivación de la labor etnográfica, la *antropología maricona* que propongo como recurso analítico para examinar la emergencia de comunidades eróticas se asienta en una crítica radical a la epistemología de la diferencia sexual señalando la fabricación histórica del paradigma dimórfico a partir de los siglos XVI y XVII y su correspondiente tesitura la cual señala la existencia de dos sexos diferenciados y complementarios entre sí (Suárez Tomé, 2020).

Al ubicarme desde la mariconidad para comprender etnográficamente estas relaciones sociales, presté atención a una escucha etnográfica centrada en la perspectiva *emic* de la vida homoerótica que se encontraba atravesada por mis propias posiciones de sexualidad y género. En este sentido, la etnógrafa que escribe esta contribución se piensa a sí misma como una disidente del sistema de sexo/género que se identifica y practica la homosexualidad bajo la forma marica. Esta posición etnográfica señala el lugar de la política y poética de la representación de la otredad sexual en los espacios de sociabilidad gay como la “aldea del etnógrafo”. Además, como una etnógrafa marica interesada en el reino de la sexualidad me propuse examinar las cartografías del deseo en Jujuy. Mi interés son las formas en las que se (des)hacen, diferencialmente, los clivajes y posiciones de género, sexualidad, etnicidad, raza, edad y clase en la configuración de una economía política de las prácticas eróticas. Este abordaje etnográfico de la sexualidad centra su mirada en la construcción de posiciones sociales diferenciadas que (re)producen el orden sexual hegemónico, sus políticas internas, desigualdades y formas de opresión específicas (Rubin, 1984).

Desde estas posiciones de la labor etnográfica, podemos señalar que en los imaginarios sexodisidentes locales la Avenida Hipólito Irigoyen se ha constituido como un espacio social al interior del cual tenían lugar un conjunto variado de prácticas sociosexuales que fueron significativas en la emergencia de posiciones de género y sexualidad, en la configuración de prácticas sexuales y opciones eróticas sostenidas en la gestión de ciertos recursos corporales y

lingüísticos y en la presencia de un ámbito de sociabilidad que ha caracterizado a la formación de los mundos de la noche gay (Blázquez y Reches, 2011).

### **Una etnografía tipo tontita entre las maricas**

La expresión tipo tontita la escuchaba permanentemente como referencia a una forma de estar en los espacios sexualizados pasando por tonta, pero sin llegar a serlo. La reiteración del adjetivo tontita no tenía ninguna relación con una persona falta o escasa de entendimiento sino, más bien, con el despliegue de una técnica de seducción específica que las maricas utilizaban ante la presencia de un posible compañero sexual. Esta técnica consistía en el uso de recursos lingüísticos y corporales en la presentación del yo erótico. Una especie de olfato en la identificación de los chongos que buscaban *joda*, es decir, ejercitar el intercambio sexual con las maricas que se encontraban en La Irigoyen. Ir tipo tontita a preguntar la hora o dar conversación a un *varón cis* que transitaba en esos espacios se consideraba indicativo de una performance erótica descriptas como formas de conducta restaurada o acciones realizadas no por primera vez, sino por segunda vez (Schechner, 2000).

El acto de restauración de estas acciones era producto de un prolongado aprendizaje sociosexual que esos espacios sociales habilitaban. Estar tipo tontita en la zona constituía una forma de conducta sexual y un particular modo de gestión del cuerpo en el mundo nocturno de la vida homoerótica. Utilicé esa referencia a la presentación de la persona en las relaciones de sexualidad como una forma de presentación de la figura de la etnógrafa marica en los espacios y ámbitos de sociabilidad homoerótica de los que participaba. Comprendía que la tarea de una etnógrafa marica requería una epistemología de la inmersión que permita capturar y esclarecer la magia de estar en la noche (Blázquez & Liarte Tiloca, 2017) prestando atención al seductor encanto que tienen los espacios sexualizados y los ámbitos de sociabilidad que producen una erótica atracción estableciendo relaciones entre sujetos, categorías sexuales y formas de experimentar la vida sexual.

El contexto etnográfico devino en una posibilidad de preguntar antropológicamente por la sexualidad en una situación de intercambio sexual que experimenté. No tenía conocimiento de la existencia de la *zona de los putos*, como se la llamaba en ese entonces, hasta que cierta vez me cité con un chongo que levanté en el chat.com. Habitualmente mis encuentros sexuales se concretaban

en los baños del primer piso de la terminal de ómnibus, hoy terminal vieja, que, a mi juicio, era el sitio perfecto para el ejercicio del sexo seguro y discreto ya que contaba con la complicidad de quien estaba encargado de cuidar y limpiar esas arquitecturas del placer. Ese día el chongo optó por otro lugar; propuso ir a la Avenida cerca del puente del ferrocarril. Tuve mis dudas, pero acepté. Mientras nos dirigíamos a ese espacio me advirtió lo siguiente: “vamos a pasar por el lugar donde están los putos, vos seguí de largo, no le des bola”. Luego de ese intercambio de fluidos, mediado por el profiláctico, pasé por la intersección República del Líbano y Avenida Hipólito Irigoyen y escuché decir: “íntima, vení con las chicas”. De inmediato, tomé la decisión de ir y el chico con el que estuve me miró con desprecio. No sabía que había perdido un chongo y había ganado una comunidad. La construcción de una nostredad (Wayar, 2018) organizada alrededor de la vida erótica y la fabricación de lazos sexoafectivos, luego se traduciría en una política vivida encarnada en ciertos formatos de protesta y modos de organizarse colectivamente.

Desde ese entonces, fui bautizada como La Palpaleña por el lugar donde residía, una ciudad ubicada a 13 km al sur de la ciudad de San Salvador de Jujuy. Formaba parte de la construcción de formas de identificación sociosexual el acto ritual de nombrar a las recién llegadas por algunos atributos corporales, actitudinales o comportamentales que portaban. Las maricas de la Irigoyen empezaron a construir una imagen de mi persona. Básicamente decían que era una marica voluptuosa, morena, de rasgos nortños y de labios gruesos aptos para el placer oral. Cuando comencé a frecuentar los *boliches gais* con las chicas de la Irigoyen luego de una jornada de intercambio sexual anónimo, a esos calificativos con los cuales me identificaban empezaron a nombrarme como *La Gogo*, un apelativo que derivaba de la expresión *go-go dance*, *gogo-gay* o *gogo-boys* cuyo significado se asociaba a un varón gay que en la discoteca o club nocturno baila de modo llamativo, en un lugar bien visible y generalmente con poca ropa, sirviendo de acompañamiento a la música. El *gogo boy* encarnaba el ideal regulativo del régimen corporal que organizaba la distribución diferenciada del homoerotismo al interior del modelo de la gaycidad. Debo decir que esa nominación causó sorpresa ya que si bien bailaba de forma llamativa mi corporalidad no se encontraba acorde con el capital corporal que portaban los *gogo-boys*. También, parte de esa construcción identitaria que las maricas formulaban de mi persona se encontraba mi pertenencia a la universidad. Ser una marica universitaria que iba a esos espacios sexuales fue fuertemente valorado.

Quienes habitaban esas comunidades eróticas que empezaron a proliferar durante la década de los años 2000 provenían de los sectores populares de la ciudad capital, pero, también, de las localidades del interior de la provincia. Empecé a frecuentar ese espacio de sociabilidad cuando ingresé a la vida universitaria y estudié de forma paralela las carreras de ciencias de la educación y antropología a principios de la década de los 2000. A su vez, comencé a pensar etnográficamente esos espacios a medida que avanzaba mi formación en antropología y quise comprender el devenir *marica* como una pedagogía de sexualidad buscando poner el foco en los aprendizajes homoeróticos que tenían lugar en los circuitos de intercambio sexual, la configuración de ciertos guiones sexuales (Gagnon, 2006) y de performances de género (Butler, 2007) en una provincia de frontera como Jujuy.

El aprendizaje de la vida erótica fue, insistentemente, buscado en la figura de las *maricas viejas*, es decir, en la presencia que tenían esas historiadoras del orden sexual hegemónico y de las artes de resistencia al mismo. Esas andanzas sexuales permitieron un acceso a un universo social que se organizaba en torno a los modos de experimentar el inconformismo sexual. Conocí a dos *maricas* adultas mayores con las que empecé a construir lazos afectivos y a inmiscuirme en los aprendizajes homoeróticos. La Reina madre y La Negra Dani contaban historias que se comparaban a los relatos etnográficos de la teoría antropológica sobre la alteridad cultural. Para ellas la heterosexualidad como institución política representaba la gran productora de alteridades sociosexuales, nos decían: “el puto es puto porque hay un macho que lo insulta de día y se lo come de noche”. De esta forma, la producción de identidades cloacalizantes (Berkins, 2007) (de)mostraba las relaciones de poder que representaba la ficción política de la heterosexualidad obligatoria. La mayoría de los compañeros sexuales de las *maricas* se conformaban de una amplia variedad de opciones eróticas (*pasivos, activos, versátiles*) producto de una taxonomía sexual resultado de la tensión, siempre presente, entre el penetrador y el penetrado. También, se encontraban una heterogeneidad de perfiles sociales (*policías, camioneros, albañiles, cirujas, fisuras*) resultado de relaciones de clase y género y significados sociales asociados a la masculinidad hegemónica (*machos o chongos*).

La Avenida no solo habilitaba el ejercicio de prácticas sexuales en la noche sino en ciertos momentos del día y bajo ciertas situaciones sociales. Así, desde el año 2000 se incrementó la presencia de formatos de protesta social que se producían con los cortes del puente Gorriti al acceso

al casco céntrico de la ciudad. Para las *maricas tupaqueras*, forma de nombrar a las sexualidades disidentes que participaban de la Organización Barrial Tupac Amaru, esa situación de protesta representaba la posibilidad de la búsqueda de sexo anónimo por la proximidad que tenían con el llamado *culiadero de los putos*. Ese término era utilizado para referirse a un espacio donde varones homosexuales realizaban encuentros sexuales y cuya ausencia de políticas de saneamientos (limpieza de malezas) configuraban esas arquitecturas naturales del placer.

Prestar atención a estos escenarios de producción de homoerotismo interpeló mis entendimientos de la teoría antropológica. Las referencias que encontraba para comprender ese inmenso archivo de aprendizajes en ciertas prácticas sexuales que caracterizaban la vida erótica de las sexualidades no normativas fueron escasas. Recuerdo haber leído el estudio etnográfico de Bronisław Malinowski (1929) *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia* o los diarios de campo escritos por el antropólogo austrohúngaro a principios del siglo XX. A partir de las lecturas del diario recuerdo que en las clases de teoría antropológica interrogué sobre la sexualidad del etnógrafo y la escisión de la vida erótica de la narrativa etnográfica. No obtuve respuesta. Mi inquietud por el estudio de la “vida sexual” de las sexualidades no normativas empezó a gestarse en esas clases sobre historia de la teoría antropológica. Fue durante el cursado del seminario Introducción a los Estudios de Género en el 2010 que tomé contacto con la teoría radical de la sexualidad de Gayle Rubin (1989). Quise producir un conocimiento etnográfico de la *sexualidad mala* porque pensaba que el acceso a ese mundo sociosexual podría darme las pistas para poder establecer una crítica situada a la producción de las relaciones de injusticia erótica que experimentaba. Tiempo después, pude establecer nexos entre la producción de una injusticia erótica con el androcentrismo que fabricaba ignorancias epistemológicas sobre el erotismo, el sexo y los mundos de la noche configurando fronteras entre objetos dignos del análisis antropológico de los que no lo son. En este sentido, comprendí que el estudio del reino de la sexualidad tiene como premisa que todo sexo es un acto político. La sexualidad es un producto social y como tal posee su política interna, sus desigualdades y sus formas de opresión específica (ibid.).

### **El registro de la intimidad sexual**

Pensar antropológicamente los nexos entre sexualidad, género y erotismo ha significado un enorme desafío personal. El desarrollo del trabajo de campo, momento crucial de despliegue

de la labor empírica del etnógrafo, es inseparable del establecimiento de relaciones sociales que el dispositivo etnográfico habilita. La sociabilidad epistémica, metodológica y política en el enfoque etnográfico me permitió comprender la etnografía como un oficio que se aprende en la inmersión en la vida social. Dice Eduardo Restrepo (2018) que leer buenas etnografías ayuda, pero nunca es suficiente. La producción del conocimiento etnográfico no implica solamente preocupaciones epistemológicas sino, sobre todo, implicaciones políticas. Incluso los modos de entender la teoría antropológica en esta porción del sur global se encuentran atravesados por los compromisos que la mayoría de lxs etnógrafxs tienen con las personas, grupos o procesos sociales con los cuales establecen lazos etnográficos. La formación de la sensibilidad y la capacidad de escucha de la perspectiva etnográfica sucede cuando se ponen en tensión las preocupaciones epistémicas con los compromisos políticos.

¿Qué compromisos políticos asumo con el ejercicio de la vida sexual y las configuraciones de identidad que portan las *maricas de la Irigoyen*? ¿Qué preocupaciones epistémicas atraviesan mi escritura etnográfica acerca de los cruces entre la teoría de género y la teoría antropológica? ¿Qué procedimientos metodológicos me permitieron agudizar la escucha etnográfica y ejercitar la sensibilidad con mis interlocutores apostando por una restitución epistémica de sus saberes sexuales? ¿Qué tiene para decir la dinámica y complejidad de los mundos de la noche y la presencia de las prácticas homoeróticas para la antropología situada en el espacio andino? ¿Cómo se registra la intimidad sexual de esas mariconidades? ¿Qué tiene que ver el sexo con la escritura etnográfica?

Estas preguntas surgen de mi interés por la antropología del género y la sexualidad (Nieto, 2003) y quizás no encuentren respuestas acabadas o cerradas, sino que habiliten un espacio de interlocución y debate que logre enriquecer la labor etnográfica local. En esa dirección, pienso que las políticas y poéticas de la representación etnográfica se tensionan cuando se muestra el frontispicio del sexo como vector de opresión en un régimen político signado por la hegemonía heterosexual. De ahí que mi labor etnográfica sea insistentemente considerada como una descripción de lo que las maricas hacen desde la perspectiva de las mismas maricas. Esto quiere decir que el estudio etnográfico de la vida sexual de las maricas se interesa tanto por las prácticas de sociabilidad homoeróticas (lo que las maricas hacen en los espacios sexualizados) como por los significados que esas prácticas adquieren para quienes las realizan (la perspectiva de las maricas sobre estas prácticas).

Entonces, podemos afirmar que la etnografía, en tanto enfoque, método y texto, se conceptualiza a partir de una concepción y práctica del conocimiento antropológico cuya nota distintiva radica en comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros. El recurso clave para la construcción del conocimiento etnográfico se encuentra en las interlocutoras pues son ellas las que pueden dar cuenta de lo que piensan, sienten, dicen y hacen con respecto a ciertos fenómenos sociales. Una etnografía de la vida homoerótica de las disidencias sexuales no solo es un reporte de un objeto de investigación empírica, sino que constituye la interpretación/descripción sobre lo que la etnógrafa vio y escuchó en el despliegue de la práctica etnográfica. Para comprender el funcionamiento del orden sexual hegemónico y el devenir de las disidencias sexuales en espacios sociales destinados al intercambio homoerótico tuve que recorrer un arduo camino del desconocimiento al reconocimiento partiendo de un ejercicio de “ignorancia metodológica” como requisito para conocer la vida sexual de las *maricas de La Irigoyen*. Al poner en cuestión mis certezas acerca del conocimiento de ese universo social producto de mi participación prolongada en el mismo pude ejercitar ciertas técnicas, entre ellas la observación participante y el establecimiento de conversaciones y entrevistas en profundidad, que me permitieron acceder a una comprensión más detallada de La Irigoyen como ámbito de homosociabilidad y configuración de relaciones de sexualidad, género, raza, etnicidad, clase y edad (Guber, 2011).

En este sentido, la labor etnográfica interesada en el estudio del devenir disidencias sexuales en los espacios destinados al intercambio homoerótico se asienta en una articulación analítica de esas dos dimensiones de la vida social (lo que las maricas hacen y el significado que le otorgan a esas prácticas sociales), lo que tiene como consecuencia la singularidad de la perspectiva y el alcance epistémico de esta etnografía. En suma, la construcción del dato etnográfico tuvo como propósito describir contextualmente el funcionamiento de las relaciones de sexualidad y género en los espacios de intercambio sexual al interior de la hegemonía heterosexual.

Asimismo, desde que empecé a interesarme por estos dominios marginales y constitutivos del sistema de género del aparato heterosexual, intenté ejercitar procedimientos metodológicos articulados con dimensiones políticas que iban a contrapelo de la configuración epistémica de la autoridad etnográfica. Recordé las importantes críticas que se habían formulado acerca de la producción de ciertas alteridades culturales desde políticas conceptuales sostenidas en la

exotización de la diferencia. Esto me permitió establecer un distanciamiento epistemológico y político del imaginario social y académico cuyo discurso hegemónico identifica a los antropólogos como “expertos” de un tipo de alteridad cultural (Restrepo, 2007). Evidentemente, quizás mis lectores se pregunten si logré observar episodios donde esas maricas demuestran sus artes amatorias, si pude registrar situaciones de violencias cisheteropatriarcales a las maricas como objetos del poder punitivo y el heterosexualismo de Estado representado en la institución policial o, básicamente, si, cual imagen de una antropología exotizante de la vida social, he seguido inoportunamente a una marica para “observar” cómo “chupa una pija”. Permítanme intencionadamente decepcionar esos imaginarios de la labor etnográfica y guardar algunos de los secretos del “estar allí” que generosamente han compartido conmigo mis interlocutoras. Forma parte de los linajes conceptuales de la antropología “albergar propósitos estrictamente científicos” para examinar los procesos sociales, pero, antes de que esta narrativa sea marcada como el delirio literario de una marica, la escritura que propongo se distancia del delirio objetivista produciendo una impugnación política al androcentrismo y a los actos de investidura epistémica que dictamina que sectores de la vida social son merecedores de la reflexividad etnográfica.

En la historia reciente, la llamada *zona de los putos* ha sido objeto de importantes transformaciones que reconfiguraron fuertemente las lógicas del intercambio sexual anónimo producto de las formas de hacer Estado orientadas a una borradura sistemática de los espacios sexualizados del paisaje urbano de la ciudad. Frente a ese contexto, las decisiones metodológicas que tomé siguieron un cauce político. Decidí entrevistar a mis interlocutoras en la misma Avenida. No me interesó si el ruido de las motos o las miradas de desdén de las personas que circulaban por el Parque lineal dirigidas a mariconidades que se juntaban a parlamentar de sus vidas y experiencias, intervenían en la construcción del hecho etnográfico. Mientras una de las *maricas históricas*, forma de nombrar no solo a las vejeces sino a quien exhibe un frondoso archivo corporal de presencias en el espacio sexual, me contaba acerca de las transformaciones de la cartografía urbana devenidas en espacios sexualizados tuvo lugar un episodio particular a saber: la conversación se encontraba en su punto más álgido cuando circuló por ese lugar un *chongo* que, mediante un juego de miradas, nos “sacó la ficha”, como se dice en la jerga de La Avenida, es decir percibió en nosotras la posibilidad de realizar el “acto cultural” del sexo. Fue a una zona poco iluminada y empezó el ritual masculino de orinar por un tiempo prolongado, al no encontrar respuesta se acercó y nos preguntó si queríamos “hacerle un pete”.

Este breve episodio adquiere importancia si pensamos en las dinámicas que entrelazan erotismo, cuerpos feminizados, excitación y lógicas masculinas de placer sexual. En ese momento comprendí que la inmersión en la intimidad social, producto de la experiencia etnográfica, se encuentra estrechamente vinculada a la captura de los “imponderables de la vida real” (Malinowski, 1986) e involucra una reflexividad sobre los nexos entre sexo y erotismo, en tanto dimensiones constitutivas de cierto tipo de prácticas etnográficas, generalmente omitida en los textos clásicos de la antropología y en los manuales que enseñan el oficio. Esa escena erótica me permitió comprender la labor etnográfica como un acto de excitación corporal donde los modos de experimentar el propio erotismo implican una serie de procedimientos metodológicos para transformarlos en herramienta de trabajo y fuente de placer. De esta manera, en la construcción horizontal de conocimientos excitados “mi erotismo fue una experiencia social posibilitadora y, a la vez, constitutiva de la investigación etnográfica. Las interacciones me estimulaban en un sentido cognitivo, pero también activaban fantasías y experiencias sensuales, de modo que la pesquisa implicó una fuerte reflexión sobre la formación de mi propio *self* etnográfico y sexual. El trabajo supuso la actualización de habilidades y capitales eróticos que poseía en función de la experiencia social que compartía con los sujetos en cuanto participante de una cultura gay global” (Blázquez, 2020, p. 271).

Si bien es necesario reconocer que el conocimiento de la vida sexual de las disidencias sexogenéricas culturalmente ha sido significada como una alteridad sexual dentro de la matriz de inteligibilidad heterosexual, su tratamiento etnográfico requiere de examinar la emergencia de comunidades eróticas en ciertos espacios sociales como un proceso social con sus propias lógicas de funcionamiento, producción de significaciones y relaciones de poder en la historia reciente de la cartografía urbana de la ciudad capital. Es, precisamente, en la captura de esas prácticas sociales por parte de la labor de la etnógrafa donde reside la magia social de los textos etnográficos. La captura del “cuadro de la vida real” del proceso social que lleva a la formación de comunidades eróticas en la historia de la sexualidad en Jujuy ha significado una inmersión en la cotidianidad de los espacios sexuales que se (des)hacen constantemente en los mundos de la noche. Mi argumento es que desarrollar el trabajo de campo en estos contextos etnográficos tensionan y recrean constantemente el estar allí, en el sentido geertziano del término, donde el erotismo se impone, incluso, en el despliegue mismo de las técnicas de la investigación etnográfica. Por tal razón, comparto el argumento de que “(...) la así llamada perspectiva nativa es una construcción

analítica, un instrumento heurístico desarrollado por el etnógrafo y no una mera transcripción de lo que los nativos efectivamente piensan acerca de su mundo social, una suerte de reflejo pasivo de un hecho empírico” (Balbi, 2012, p. 487). En tanto construcción analítica, la perspectiva que las maricas construyen del homoerotismo es producto de los esfuerzos metodológicos y epistémicos que desarrollé con el fin de entender ese universo social de referencia cuyas prácticas sociales fue el asunto central del que me ocupé.

### **Afectación en el trabajo de campo**

En el sentido común disciplinar ciertas expresiones se han sedimentado como locus de enunciabilidad epistémica e identidad profesional, entre ellas el trabajo de campo en tanto residencia prolongada con las personas con el propósito de comprender ciertos fenómenos sociales. No es mi intención hacer precisiones conceptuales sobre las condiciones del trabajo de campo en la historia de la teoría antropológica (Guber, 2011) sino argumentar que de la misma forma que los textos etnográficos son contextualmente dependientes, los tiempos y espacios, el establecimiento de lazos sociales o las tribulaciones de la labor etnográfica también asumen un carácter situado. Por lo tanto, deseo comunicar la afectación que experimenté al estar en el campo intentando etnografiar la vida sexual de las *maricas de La Irigoyen*. Durante las conversaciones y entrevistas en profundidad que llevé a cabo para hurgar en las memorias de mis interlocutoras sobre cómo era la zona en tiempos pretéritos fue inevitable verme interpelada en mis propios recuerdos que tengo de ese universo social.

Durante la escucha etnográfica las maricas iban relatando las marcaciones en sus cuerpos y sus subjetividades de las desigualdades entrelazadas del clasismo, el heterosexismo, el racismo y el devenir de la seropositividad como marcador social de la diferencia. Esa escucha etnográfica me permitió pensar antropológicamente el reparto diferenciado de la vulnerabilidad corporal (Butler, 2006). Esa partición de relaciones de poder sostenidas en el régimen discursivo dominado por la heterosexualidad obligatoria me llevó a interrogarme sobre el devenir de la seropositividad como vector de diferenciación social que configura una jerarquización del estatuto corporal estableciendo fronteras inmunológicas que dictaminan que cuerpos merecen ser cuidados y que cuerpos deben abandonarse a la epistemología biomédica. La labor etnográfica inevitablemente se encuentra con modos singulares de subjetividad que intenta registrar bajo la etiqueta de

“perspectiva nativa”. En mi caso, la construcción de ese recurso analítico se enfrentó con un tipo de relato que elaboraban las maricas sobre la presencia fantasmagórica de la crisis del sida y la reconfiguración de la economía política del sexo en la llamada era farmacopornográfica anunciada por Paul B. Preciado (2014).

El advenimiento de la seropositividad y su gestión política por parte del Estado ha significado un profundo cambio en las formas de organización social del homoerotismo en Jujuy. Como parte del ejercicio del oficio etnográfico, presté atención a las emociones que despertaba el recuerdo de las maricas que fueron víctimas de la gestión farmacológica y sexopolítica de la crisis del sida durante la década de los años 90. El estatuto de víctima del patriarcado se fabricó históricamente, no solo a partir de las inscripciones de sentido de la ideología de la diferencia sexual en los cuerpos, sino, sobre todo, por la emergencia de un proceso social marcado por la estigmatización de ciertos tipos de vida sexual y formas de experimentar el deseo. La noción de estigma (Goffman, 1995) se elabora a partir de los atributos visuales de una persona como una marca que permite clasificarla al interior de una categoría social y elaborar un tipo de interacción acorde con esas invocaciones simbólicas que se construyen sobre las personas o grupos sociales en cuestión.

Las maricas portaban una forma particular de estigma social: indeseabilidad pública construida a partir de las políticas y poéticas del insulto heterosexual (eran putos); promiscuidad sexual configurada en base a una serie de políticas de (des)conocimiento de la vida homoerótica de esas mariconidades y sostenidas en una mirada pornográfica del intercambio sexual; desviación sexual y pánico moral a que sus estilos de vida contaminen a las juventudes que transitaban por la cartografía urbana; y, ahora, había que sumarles el apelativo de *sidosas* o *enfermas* producto de lo que llamo la homosexualización de la condición seropositiva. Entonces, ¿cómo puede una narrativa etnográfica capturar la configuración de una identidad sociosexual (lo marica) sin examinar el funcionamiento del reglamento de género organizado en torno a la hegemonía heterosexual? La identidad social que emerge de las redes de homosociabilidad es el producto histórico de las maneras de experimentar las marcaciones del estigma que la heterosexualidad como régimen político ha inscripto en sus cuerpos y sus subjetividades. Dice Goffman que el estigma actúa como un mecanismo de desacreditación de la persona y el locus de enunciación política de ese estigma radica en la normalidad que se asume como condición natural dentro de las

relaciones sociales. Por esta razón, es que la etnografía asume un estatuto político porque, ante todo, debe contribuir a la comprensión del orden sexual hegemónico en una provincia como Jujuy señalando cómo los espacios sexualizados (des)hacen marcaciones sociales y producen subjetividades sociosexuales.

Para comprender cómo ciertos modos de estar en el campo se configuraron como formas de afectación me inspiré en la relevancia teórica y metodológica de la noción *être affecté* (ser afectado) propuesta por la antropóloga francesa Jeanne Favret-Saada (2013) como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. Esta perspectiva establece una ruptura con el intelectualismo presente en la construcción de la narrativa etnográfica. Ser afectado implica un impacto que ocasiona cierto tipo de experiencia que solo es aprehensible durante el trabajo de la labor etnográfica a través de su experimentación directa. No realizaré una descripción de los modos de afectación que Favret-Saada experimentó en su estudio etnográfico de la brujería en el Bocage, sino que haré uso de ese recurso metodológico para describir cómo el estudio de la vida homoerótica de las *maricas de La Irigoyen* ha sido posible mediante el desarrollo de un dispositivo metodológico orientado a obtener información de campo que tomó como requisito la experiencia de dejarme afectar por la desigualdad erótica que experimentan las maricas en los nexos entre género, poder y normas sociales.

Una de las situaciones que me tocó vivir en el trabajo de campo me producía una mezcla de repugnancia, indignación y, sobre todo, injusticia. Esta situación era tan compleja que desafiaba cualquier intento de trabajo de objetivación del intercambio sexual en esos espacios sociales. Durante mi estancia en los circuitos de intercambio sexual fui construyendo lazos afectivos que decantaban en amistades con algunas maricas; esos lazos amistosos me permitieron acceder a los relatos de la “historia oscura” del advenimiento de la epidemia del sida. De forma recurrente intentaba, sin éxito, esquivar esas conversaciones sobre el rito de pasaje del estatuto corporal de la seronegatividad a la seropositividad. O, dicho de otra forma, del efecto performativo de los procedimientos del régimen epistemológico del modelo biomédico que dictaminaba, cual sentencia de una crónica de una muerte anunciada, la presencia del “bicho” (forma nativa del nombrar al VIH) en los cuerpos de las maricas.

Así fue cómo llegó a mis oídos un relato de desigualdad inmunológica. Una marica desconociendo su estatuto serológico “cogía a pelo o sin forro” con un chongo con el que

habitualmente tenía encuentros ocasionales. Cuando se enteró de su diagnóstico y de la perversa recomendación del personal de salud de comunicar su, ahora, nuevo estatuto corporal marcado por la presencia de la seropositividad; en su ingenuidad realizó esa solicitud. Esperaba que su compañero sexual pudiera comprender su nueva condición corporal y que, como personas que habían tomado la decisión de tener sexo sin preservativos, pudiera realizarse los controles para saber si él también se había “contagiado”, como se nombraba en ese momento a la transmisión viral. Afortunadamente, esa comunicación estuvo mediada por mensajes de textos. Entre mensajes con insultos a su posición sexogenérica calificándole como “puto de mierda” empezó a amenazarlo con matarlo si lo encontraba en la zona. En varias oportunidades venía ese chongo a buscarlo y preguntaba donde vivía. Las maricas desconociendo sus intenciones no decían nada porque nada sabían de su vida personal. Con el tiempo nos enteramos que finalmente esa marica fue encontrada y brutalmente golpeada. La amenaza de muerte persistía tanto así que tuvo que irse a vivir a otra provincia. Lo paradójico era que ese chongo siempre solicitaba sexo sin preservativo a las maricas y, sobre todo, lo indignante de la situación era que precisamente esa marica solo con él decidió no utilizar medidas profilácticas. Esta experiencia de violencia cisheteropatriarcal se articulaba a las ambivalencias que existen entre placer y peligro, erotismo y mundos de muerte y violencia. El dominio de la masculinidad hegemónica es sexual y las jerarquías basadas en el género se encuentran profundamente sexualizadas. Violación, violencia, acoso sexual, abuso sexual infantil, prostitución y pornografía se convierten en poderosos dispositivos de poder sobre el que se asienta la heterosexualidad como régimen político.

Una etnografía que se aproxime al universo sociosexual de las maricas tiene como correlato dejarse afectar por sus modos de experimentar las desigualdades de género. En mi caso, esas desigualdades formaban parte de mi propia subjetividad sexual. No es mi intención relativizar al extremo el privilegio epistemológico que pudiera tener la perspectiva cisgénero como locus de enunciación de las pesquisas sobre las sexualidades disidentes, sino, mostrar la particularidad y los desafíos que reviste una etnografía situada realizada por una marica sobre las mismas maricas. Esta quizás sea una discusión que merezca su presencia en los manuales de enseñanza del oficio etnográfico.

### **Injusticias epistémicas, trabajos de memoria y actos de reparación política**

Para finalizar este capítulo, que tuvo como propósito explicitar las vicisitudes de mi labor antropológica, me detendré en los entrecruzamientos entre las configuraciones sociales de la memoria y los actos de reparación política que se encuentra presente en esta narrativa etnográfica. Estos cruces se enmarcan en la teoría de la injusticia epistémica elaborada por Miranda Fricker (2017) que constituye un aporte de gran relevancia al estudio de la dimensión ética de la epistemología. Desde estas preocupaciones teórico - políticas se ha puesto de manifiesto las relaciones que existen entre la injusticia social y las injusticias epistémicas. La marginación y exclusión social de ciertos grupos en los procesos de producción de conocimiento es producto de las relaciones de poder dentro de las estructuras sociales. En concreto, la injusticia epistémica es una forma muy particular de daño que ocurre cuando se produce una minusvalía, desprecio o anulación del estatuto de sujeto epistémico de una persona o grupo social específico. Tal como lo señala Fricker, la exclusión de grupos epistémicamente dañados por la presencia de epistemologías hegemónicas ocurre de dos formas:

La injusticia testimonial se produce cuando los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido; la injusticia hermenéutica se produce en una fase anterior, cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales. Un ejemplo de lo primero podría darse cuando la policía no nos cree porque somos negros; un ejemplo de lo segundo podría ser el de alguien que fuera víctima de acoso sexual en una cultura que todavía carece de ese concepto analítico. Podríamos decir que la causa de la injusticia testimonial es un prejuicio en la economía de la credibilidad, mientras que la de la injusticia hermenéutica son prejuicios estructurales en la economía de los recursos hermenéuticos colectivos. (Fricker, 2017, pp. 17-18)

Podemos señalar que esta forma particular de injusticia intenta sacar a la luz los aspectos éticos de las prácticas epistémicas cotidianas que implican los actos de transmitir conocimiento a otros mediante el testimonio y el dar sentido a las experiencias sociales. Si tenemos en cuenta las formas de producción de minusvalía epistémica de ciertos tipos de sujetos, en este caso particular atravesados por sus posiciones de género, sexualidad y erotismo, encontramos que el orden heterosexual, como institución política, asocia la diferenciación sexogenérica con la inferiorización epistémica de sus saberes sexuales. Este hecho produce un efecto negativo en cómo

son percibidos y tratados los sujetos sexuales en la sociedad, incluso en dimensiones estrictamente no epistémicas, lo que produce, a su vez, otro conjunto de daños sociales en su capacidad agentiva. Podemos señalar que la injusticia testimonial de las que fueron víctimas las mariconidades en momentos anteriores a los avances jurídicos como la ley de matrimonio igualitario o la ley de identidad de género se ajusta claramente a la conceptualización propuesta por Fricker.

Durante el trabajo de campo pude prestar atención a esas formas de anulación epistémica del sujeto sexual que nombro como marica, utilizando un término nativo, por parte de las fuerzas de seguridad pública u otras formas de estatalidad en un contexto sociopolítico signado por el heterosexualismo de Estado. Durante las detenciones arbitrarias por parte de la policía el testimonio de las maricas se producía en relaciones de desigualdad epistémica. Las prácticas de jerarquización epistémica que tenían lugar con la vigencia de los edictos policiales y las políticas de (des)conocimiento que los mismos contenían acerca de las corporalidades sexosubversivas constituyen actos que pueden ser calificados como formas de injusticia testimonial. Frente al testimonio de queja de algún vecino se desacreditaba el testimonio de las maricas y su presencia en el espacio público. Por su parte, la injusticia hermenéutica se produce cuando “alguna parcela significativa de la experiencia social queda oculta a la comprensión colectiva debido a la marginación hermenéutica” (Fricker, 2017, p. 254).

Las maricas de La Irigoyen han sufrido múltiples formas de marginalización epistémica caracterizada por la exclusión, en tanto sujetos epistémicos, de los recursos hermenéuticos necesarios para dar sentido a sus vidas sociales y comprender las formas de desigualdad que experimentaban. Durante la crisis del sida y el proceso de estigmatización social que sufrieron los espacios sexualizados, el saber médico se configuró como la principal tecnología de poder en la gestión de la epidemia. Ese régimen de saber, sedimentado en una interpretación sexualizada y generizada de los mecanismos de transmisión viral, monopolizaron la autoridad epistémica (re)produciendo una serie de prejuicios sobre la vida homoerótica de las maricas y profundizando una desventaja en la estructuración de las interpretaciones colectivas sobre la crisis del sida. Asimismo, la marginación hermenéutica tomaba otras direcciones, sobre todo, en lo referentes a los vocabularios que elaboraban esas maricas para nombrar el reparto diferenciado de la inmunidad de los cuerpos. Términos como *el bicho* o *la nueva diabetes* forman parte de esos lenguajes que circulaban para comprender ese nuevo estatus corporal marcado por la seropositividad; esas

palabras entraban en contradicción con el lenguaje biomédico y eran objetos de desacreditación y marginalización epistémica. Este tipo de injusticia es inseparable del contexto de marginalización hermenéutica ya que a esas mariconidades se les impide el acceso a aquellos recursos cognitivos que permiten entender qué les pasa y cuáles son sus causas. La pérdida de la capacidad de comunicar y dar sentido a su experiencia de sufrimiento tiene fuertes implicaciones en la configuración de sus identidades personales y sociosexuales.

Comprendí, a lo largo de mi trabajo de campo, que estas injusticias epistémicas que experimentaban las maricas de La Irigoyen constituían el producto de una forma estructural de desigualdad social. Muchas maricas fueron excluidas de los beneficios simbólicos y materiales que la sociedad heterosexual repartía diferencialmente. En tanto grupo debilitado, oprimido y marginado epistémicamente las posibilidades de fabricación colectiva de resistencias sociosexuales se vieron fuertemente comprometidas. A pesar de ese contexto adverso, los saberes sexuales y las variadas formas de experimentar el inconformismo erótico se presentaron como procesos de enorme politicidad que aún persisten. En este contexto etnográfico, me preguntaba: ¿Cuál es, pues, la tarea del conocimiento etnográfico de la vida homoerótica de las maricas de Jujuy frente a las injusticias epistémicas cuya insistencia radica, precisamente, en invisibilizar sus existenciarios corporales? ¿Cuál es el papel de una antropología maricona anticapitalista, antipatriarcal y anticolonial que se convierta en una crítica situada y una denuncia frente a esa producción de daño epistémico? ¿Qué lugar tiene en la construcción de la perspectiva nativa de las maricas las prácticas de agenciamiento epistémico que lleva adelante la etnógrafa que escribe estas líneas?

Afortunadamente, en mis itinerarios y derivas conceptuales me topé con una noción clave que me permitió un entendimiento mucho mayor de las desigualdades epistemológicas que la heterosexualidad obligatoria fabrica. Me refiero al concepto de activismo epistémico basado en la teoría de la agencia epistémica que permite comprender la importancia de las luchas contra los daños epistémicos agenciales (Medina 2021; Medina y Whitt, 2021). Esta noción ha significado una importante contribución para ubicar mi labor etnográfica en un acto político de resistencia epistémica capaz de poner a disposición de las comunidades homoeróticas el uso de los recursos y capacidades epistémicas y redireccionarlas contra las injusticias arraigadas en las relaciones

sociales que involucran las formas de estratificación sexual y las jerarquías de género (Medina, 2012).

A su vez, esta contribución etnográfica es inseparable de mis trayectorias académicas dentro de la universidad pública. En 2018, con la creación del Grupo Universitario de Estudios Para la Acción y Reflexión en Disidencias Sexuales (GUEPARDXS), un grupo de maricones decidimos dar forma a un proceso político de visibilidad epistémica de las disidencias sexuales al interior de la teoría de género. Reconociendo nuestros linajes feministas, como desobediencias sexogenéricas llevamos adelante interpelaciones situadas en el inconformismo de género y en ciertas genealogías de la crítica feminista. Nuestra tarea se centró en revestir de estatuto epistemológico algunos temas de pesquisa que constituían áreas de vacancia en el panorama de las investigaciones en ciencias sociales. Con este conjunto de prácticas de visibilización política nos propusimos ejercer fricciones epistémicas contra las sensibilidades heterosexistas y patriarcales que históricamente han producido un silenciamiento o desacreditación de las protestas sociosexuales (Medina, 2021). Partimos del reconocimiento del daño epistémico que el androcentrismo ha producido al interior de las ciencias sociales hacia las disidencias de género y sexualidad y, en un intento de desheterosexualizar las políticas de conocimiento, la mayoría de las prácticas activistas tuvieron como propósito “aumentar la agencia epistémica de sujetos oprimidos, ampliando sus voces y facilitando el desarrollo y ejercicio de sus capacidades epistémicas” (Medina y Whitt, 2021, p. 309).

Esta etnografía se ubica en esos procesos políticos de mayor alcance como acto de reparación epistemológica de los testimonios de un daño como la desigualdad erótica y el control de la sexualidad en la era del sida. De igual forma, esta pesquisa intenta abordar el problema de inteligibilidad de la vida social de las maricas a partir del ejercicio de un activismo epistémico que promueva el uso y la diseminación de nuevos términos que sirvan como vocabularios para la acción colectiva de las sexualidades no normativas en Jujuy. Así, me he convertido en una activista epistémica por dos motivos: primero, para comprender mis propias experiencias de desigualdad sexual y de género; y, segundo, para promover activamente la agencia hermenéutica de los movimientos sociosexuales contra la producción de ignorancias epistémicas que deliberadamente la derecha, ahora representada en la figura política de Javier Milei, insiste en habilitar su circulación como “verdades del sexo”.

Finalmente, esta etnografía busca contribuir con algunos recursos conceptuales para poder pensar y analizar las presencias y sentidos del pasado homoerótico en la historia reciente. Aquí, siguiendo las contribuciones de Elisabeth Jelin (2002), comprendo las memorias como procesos subjetivos, anclados en experiencias y en marcaciones simbólicas y materiales. Las memorias constituyen objetos de disputas, conflictos y luchas enmarcadas en relaciones de poder. Gran parte de esta narrativa etnográfica es producto de una serie de procedimientos conceptuales y metodológicos que permitieron reconstruir las memorias del homoerotismo a partir de dar credibilidad al testimonio de las *maricas de La Irigoyen*. En los relatos que escuché sobre el dominio de la vida sexual en el proceso social de hacerse maricas en los espacios sociales destinados al intercambio homoerótico, las evocaciones de recuerdos, silencios y olvidos daban cuenta del carácter agencial y epistémico que tenían mis interlocutoras. A su vez, la evocación de los trabajos de memoria les permitía historizar las mismas reconociendo los cambios históricos que tuvieron lugar en los espacios sexualizados. Fueron esas memorias las protagonistas de la narrativa etnográfica que fueron significadas como actos de reparación política frente a la presencia de la universidad pública en Jujuy que escasamente ha analizado los dominios del llamado “sexo de las locas”, al decir del antropólogo marica Néstor Perlongher. Esta extensa forma de contar las tribulaciones y felicidades del trabajo etnográfico no fue pensada solamente para justificar un dominio marginal de la vida social que revista de interés para la antropología practicada en estos territorios sino, sobre todo, para interpelar el papel del conocimiento antropológico con los procesos políticos que llevan adelante los movimientos sociosexuales contemporáneos.

## **Derivas escriturales 1: Una arqueología del sexo *gay***

Imaginemos que avanzamos miles de años después del presente y que la arqueología ha logrado finalmente elaborar un sólido conocimiento arqueológico de la presencia de las sexualidades disidentes en la cultura material.

Imaginemos que el creciente número de arqueólogas feministas y queer hoy dominan ese campo de conocimiento y han elaborado complejos aparatos de verificación logrando capturar aquello que en tiempos pasados se presentaba como una imposibilidad epistémica: sobre cómo las personas tienen sexo y sobre cómo la sexualidad configura una dimensión clave para comprender las sociedades del pasado.

Imaginemos, por un momento, que las maricas han dejado huellas materiales de sus formas de existencias sexuales imitando los guacos eróticos de la cultura mochica.

Imaginemos que las maricas haciendo uso del carácter reiterativo del género lograron conservar restos de cultura material y, luego de las parafernalias del hallazgo arqueológico, son ahora las nuevas señoras de Sipán que impresionan al mundo entero por la rica variedad de objetos de oro, plata, piezas cerámicas y demás materialidades que dan cuenta de su ser putas.

Imaginemos, por un instante, que las maricas elaboraron complejos ritos mortuorios que involucran el arte de momificar el falo como significante de su poder mágico en las artes amatorias.

Imaginemos que las maricas se immortalizaron con todos sus amantes que han pasado por ese cuerpo sexosubersivo y que esas arqueólogas hoy se maravillan por la cantidad de concubinos que tenían.

Imaginemos que tras una revolución sexopolítica, que lxs especialistas de las sociedades del pasado no pueden precisar temporalmente, las maricas han derrotado al capitalismo patriarcal colonial y han restaurado el equilibrio cósmico entre humanos y no humanos.

Imaginemos que las maricas lograron romper con la domesticación de la sexualidad y la privatización del deseo y han dejado plasmado un arte rupestre sobre el sexo que ya no molesta a esas arqueólogas porque coger con quien se te de la regalada gana, sin que la sociedad elabore complejos dispositivos de poder para controlar la sexualidad, es cosa del pasado heteropatriarcal.

Imaginemos que entre esas materialidades que las arqueólogas fueron encontrando en su excavación en la *zona de los putos* se encuentran incrustadas en la estratigrafía natural del suelo las evidencias de los profilácticos que usaban para protegerse del sida.

Imaginemos que tiempo después estas maricas tomaron las industrias farmacéuticas y obligaron a los mercaderes del sida a encontrar la cura y hoy las prácticas sexuales asumen otras formas y otros sentidos.

Imaginemos que las maricas lograron derribar todos los procesos de fronterización y los trazos de poder que dividen el estatuto humano y dan sentido a las desigualdades sociales plasmando en hermosas cerámicas el deseo de un mundo con justicia de género.

Imaginemos que entre esas materialidades descubiertas se encuentran perfectamente conservados los lenguajes críticos a la epistemología de la diferencia sexual dando cuenta de los complejos desarrollos de una antropología maricona.

Imaginemos que las maricas del pasado, pese a la revolución sexual que han producido, hoy se encuentran encerradas ya no en un armario sino en las vitrinas donde son exhibidas como vestigios de una sexualidad mala.

Imaginemos que a las herederas de esas maricas se les niega el estatuto y la identidad marica recibiendo extraños nombres taxonómicos de una teoría de género colonial.

Imaginemos que a las maricas del presente se las volvieron a condenar por su ser de maricas y hoy fabrican técnicas cada vez más sutiles de dominio heterosexual.

Imaginemos que las maricas del presente han logrado acceder al conocimiento de la existencia de sus ancestras y de las batallas que libraron en las anteriores guerras del sexo y hoy se organizaron para enfrentar cualquier intento de dominio capitalista patriarco colonial.

La imaginación es un poderoso procedimiento político para un proyecto de emancipación y autonomía corporal que derribe las jerarquías sociales porque permite pensar otros mundos.

## **Figura 1**

*Restos de tecnologías del deseo pertenecientes al “Periodo de Desarrollos Maricones” (siglos II y VII después de la caída del régimen heterosexual) encontrado en un sitio arqueológico post-genérico y pro-sexo*



### Capítulo 3

#### Arquitecturas de la sexualidad y (homo)sociabilidades en Jujuy

Busco que me chupen bien la pija.

Mensaje en un baño de varones de la vieja  
Terminal

Este capítulo se propone reconstruir las arquitecturas de la sexualidad y los espacios de (homo)sociabilidad que organizaron el intercambio sexual a partir de la década de los años 2000 en la capital provincial. Durante la crisis imperialista del sida y el advenimiento de su control farmacológico, la reconfiguración de la economía política del sexo ha instalado en el imaginario homoerótico de ese momento epocal ciertas formas de (in)visibilización de modos de (des)hacer las posiciones de género y sexualidad. En este contexto, las cartografías urbanas se presentan, en tanto tiempo y espacio, como ámbitos privilegiados para examinar el funcionamiento del orden sexual hegemónico en una provincia de frontera. Para este trabajo analítico utilizo como referencia empírica la Avenida Hipólito Irigoyen y el devenir de la misma como *zona de los putos*, es decir, un espacio social de enorme significación en la construcción de los procesos de la memoria de las disidencias sexuales. Al interior de ese espacio se organizaban ciertos repertorios de prácticas sexuales, redes de sociabilidad y producción de categorías que articulaban sexo, género y deseo, relaciones de poder, intercambios sexuales y formas de procesamiento simbólico de lo masculino y lo femenino al interior de un régimen de significación de los cuerpos sedimentado en la heterosexualidad obligatoria como institución política.

A su vez, ese espacio puede ser comprendido como una arquitectura propia de una tercera episteme, anunciada por Paul B. Preciado (2014), marcada por la emergencia de tecnologías de gestión de los cuerpos y formas de producción de subjetividad sexual que tienen lugar al interior del tecnocapitalismo avanzado, introduciendo un nuevo capítulo en la historia de la sexualidad inaugurada por Foucault. Parto de la premisa de que el sistema heterosexual constituye un aparato social de producción de feminidad y masculinidad que se fundamenta en la división y fragmentación del cuerpo y que la sexualidad constituye una tecnología sociopolítica compleja (Preciado, 2002), un artefacto social al que apelo para producir una restitución epistémica de los

existenciarios sociosexuales locales. A lo largo de estas líneas, pretendo acceder a los modos de configuración de los espacios sexualizados teniendo como horizonte la producción de los mundos de la noche y los circuitos homoeróticos que habilitan.

### **Zonas rojas y memorias del sexo**

Comenzaré la descripción del proceso social de formación de la Avenida Hipólito Irigoyen como la *zona de los putos* y la emergencia de comunidades eróticas a partir del relato que nos propone Marlene Wayar, activista travesti, sobre la zona roja y la presencia del travestismo como identidad de género en los espacios públicos:

Este territorio real, pero también imaginario y político, fue creado por la cultura general desde el patriarcado: son las zonas periféricas donde se ubican los prostíbulos. En general, es a donde finalmente tenés que ir, no es un espacio creado por las travestis, aunque es cierto que hemos ido constituyendo nuestras propias zonas rojas a partir de la obligación trashumante de tener que buscar lugares donde la policía no nos encuentre o donde pueda haber afluencia de clientes económicamente más potables.

En los años 90 existían zonas rojas en la ciudad de Buenos Aires ya prediseñadas: en Marcelo T. de Alvear, en la avenida Mitre, en Congreso... Las travestis tenían en Palermo, en el boliche Confusión, un lugar donde reunirse y ejercer la prostitución, previo pago a los dueños del boliche y a la policía.

Nosotras empezamos la práctica del movimiento, es decir, caminar alrededor, por las calles aledañas a la Confusión, por la plaza Armenia, por ejemplo, donde los autos tenían que doblar. La idea era tratar de conseguir a los posibles clientes sin tener que pasar por la intermediación de los dueños del boliche ni ser identificadas por la policía. La de Constitución se fue formando debido a la cantidad de hoteles que nos aceptaban para vivir. Entonces, en principio, era solo una zona para alojarse y la prostitución era ejercida únicamente por mujeres. Pero por el simple hecho de estar ahí, de nuestra presencia, se fue convirtiendo también en un territorio del ejercicio prostitutivo travesti. Después se fueron reconfigurando las zonas rojas cuando, por una cuestión inmobiliaria, se buscó correrlos de Palermo y migramos hacia los bosques de Palermo, donde no vecinas ni vecinos, ni domicilios particulares.

Esto tiene que ver con una concepción del espacio público, porque estas zonas rojas no son solo geográficas, sino que en la mayoría de los casos son geográficas-temporales. En una misma zona hay horarios habilitados para estar: A nosotras, se nos asigna la noche. Pero “zona roja” también significa que se nos excluye de la cotidianidad de la vida heterosexual, de las escuelas heterosexuales, de la familia heterosexual, de las compras heterosexuales, del uso de la vía pública, del gym heterosexual. Hay una legitimidad heterosexual para usar los espacios públicos que, se supone, les pertenece. Nosotras no somos consideradas siquiera vecinas; no somos pensadoras en el espacio público. Por eso, hacer las compras en un supermercado o ir a cualquier tienda en general, o acceder a la cultura, los cines, los teatros son prácticas complicadas y ajenas a nosotras.

El único lugar legítimo donde podemos transitar, y en ciertas condiciones de explotación, son las zonas rojas, que constituyen una suerte de Apartheid, de gueto y de campo de concentración a cielo abierto donde se nos confina mediante un ejercicio subrepticio de la extorsión, puesto que en apariencia concurrimos voluntariamente pero estamos fuertemente condicionadas a transitarlas para sobrevivir, y el resto del día debemos permanecer recluidas en nuestras viviendas, sea cual fuere la estrategia de vivienda. (Wayar, 2021, pp. 243-244)

La narrativa de la configuración social de las zonas rojas que nos propone esta pensadora travesti guarda estrecha relación con el proceso de formación de La Avenida Hipólito Irigoyen como *zona roja* y ámbito de producción de homosociabilidad. La formación de las redes de sociabilidad entre las maricas puede rastrearse en la década de los años 70 donde tenían lugar las llamadas *fiestas negras* que, lejos de representar espacios para el intercambio sexual, funcionaban como ámbitos de intensificación de lazos sociales y formación de comunidades sexuales. Además, en esos eventos festivos tenían lugar la producción de ciertas formas de travestismo. En esos momentos las experiencias de travestismo no constituían una identidad política sino, más bien, el ejercicio de una performance de género (Butler, 2007) que esos contextos de divertimento nocturno habilitaban. Los espacios de homosociabilidad tuvieron un particular proceso de formación sociosexual: los espacios que empezaron a adquirir visibilidad en ese momento epocal se caracterizaron por la existencia de circuitos heterogéneos donde la presencia de maricas comenzó a ser constante como ser la Fiesta del Arrabio en la localidad de Palpalá, los carnavales,

las peregrinaciones a Río Blanco, entre otras, fueron situaciones sociales resignificadas como posibles espacios para desplegar ciertos guiones sexuales.

Haré un breve paréntesis acerca de la importancia que reviste la noción de guiones sexuales para el análisis de la formación de las redes de homosociabilidad y la producción de categorías sociosexuales. Esta conceptualización nos permite comprender a la sexualidad como una conducta aprendida y ritualizada producto del entrecruzamiento de las experiencias y trayectorias sexuales de los individuos o grupos. La conversión de situaciones y espacios sociales en espacios destinados al intercambio sexual da cuenta del carácter dinámico que asume el despliegue de los guiones sexuales por parte de las maricas. Podemos pensar la guionización sexual como una especie de partitura, de guiones de teatro o de cine sujeto a la interpretación en una interacción social específica. El carácter simbólico de los guiones sexuales permite el reconocimiento de situaciones sexuales, el aprendizaje de las formas de comportamiento frente a las mismas, la identificación de estados fisiológicos y emocionales como la excitación o la repulsión, el aprendizaje de las secuencias de conducta para que la práctica sexual sea exitosa o el aprendizaje y la ritualización de conductas esperadas según su posición sexogenérica. Esta complejidad del acto sexual nos aproxima a comprender antropológicamente el comportamiento sexual como un producto social e históricamente elaborado (Gagnon, 2006).

Los testimonios de las maricas acerca de cómo otros espacios sociales fueron significados como ámbitos de homosociabilidad implica preguntarse: ¿Cómo aprendieron a participar de esos encuentros sexo-afectivos? ¿Qué pedagogías de sexualidad circulaba en esos espacios sociales? ¿Cómo se forman las redes de sociabilidad homoerótica? A propósito de esto, una de mis interlocutoras elaboró una teoría nativa sobre la formación de los espacios sexualizados:

Cualquier espacio puede ser una posible *zona de los putos*. Para crear esos lugares hay dos requisitos: el primero es que exista un lugar discreto donde poder llevar a los machos para tener sexo; ese lugar debe permitirnos poder realizar las mariconidades necesarias para poder excitar a los hombres como mostrar el cuerpo, la cola o las lencerías que tenemos. El segundo requisito es promocionar ese lugar y eso se hace de boca en boca. Si un chongo fue a un lugar, como por ejemplo cerca de un boliche y obtuvo placer sexual por parte de una marica es más probable que vuelva. Si vuelve y no encontró a ninguna marica es seguro que no regrese. Los lugares para el sexo se hacen y deshacen cuando se repite la escena

sexual. Por eso, la avenida es *zona de los putos y del levante* porque siempre vas a encontrar a maricas dispuestas a entregar el culito. Esas son zonas históricas porque una zona no se hace de un día para el otro, hay que gestionarla permanentemente. Por eso, por ejemplo, cuando vas a un corso ese espacio no es una zona de los putos, sino que es un lugar donde vas a levantar y tener ciertos lugares discretos donde ir a coger. Para que se convierta en un lugar de intercambio sexual hace falta el ejercicio de la repetición, la rutina y el boca a boca de que en ese espacio hay placer.

Esa explicación de la formación de los espacios sexualizados intenta posicionar la gestión social del sexo como una instancia necesaria para la fabricación de redes de homosociabilidad y la producción del deseo homosexual. Las zonas destinadas al intercambio sexual constituyen un producto sociohistórico logrado gracias a las modalidades que asume la interacción social en esos espacios, las prácticas de comunicación de su existencia y el carácter repetitivo que asume su dinámica interna. Podemos afirmar que el espacio y las relaciones sociales que se despliegan en el mismo es una configuración cultural al interior del sistema de género. A su vez, los espacios sexualizados adquieren un efecto performativo al constituirse como una “ficción reguladora” que se encarga del mantenimiento del dominio de la matriz de inteligibilidad heterosexual (Butler, 2007).

Volvamos a la descripción de la formación sociohistórica de los espacios sexualizados. En la década de los años 70, la configuración de las relaciones de género y sexualidad se sedimentaban en ciertas formas de clasificación sociosexual. La existencia de la figura homoerótica del *chongo* se comprendía en relación a la producción de un sujeto sexual abyecto: el *puto*. Los imaginarios de esas alteridades sexuales fueron inscriptos en un régimen discursivo que ubicaba a la homosexualidad como una “depravación moral y una desviación sexual”. Mis interlocutoras explican la patologización y criminalización de las sexualidades no normativas a partir de lo que Joan Scott (1986) distingue como elementos del género. La existencia de símbolos y mitos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples. Los símbolos de la sexualidad se asentaban en una epistemología de la diferencia sexual y en una división sexual del trabajo que otorgaba a las mujeres de la época un lugar subordinado en la configuración del deseo. Los imaginarios asociados al matrimonio, las relaciones de noviazgo y el control del placer sexual femenino establecieron un conjunto de prácticas de fronterización que fueron significativas en la

configuración de la vida sexual de las masculinidades con la que las maricas mantenían encuentros ocasionales. El producto de esas prácticas fue la emergencia de categorías sociales organizadas en torno a las posiciones marginalizadas de las relaciones de sexualidad al interior del reglamento de género (Butler, 2006). En el imaginario de la masculinidad hegemónica que describían mis interlocutoras, la figura de la puta o “la mujer que los varones reclamaban para sí como receptoras del sexo”, el puto o la presencia de “amorales y aberraciones sexuales” y la mujer destinada al matrimonio representaban la división de funciones sociales, sexuales y eróticas responsables de la fabricación histórica de la heterosexualidad obligatoria. La construcción de estas categorías sexoeróticas se encontraban sedimentadas en una serie de conceptos que se expresaban en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas que tendían a afirmar las relaciones de dominio de una categoría social (el *varón*) sobre otras (*novias*, *putas* y *putos*) reafirmando el aparato heterosexual como mecanismo cultural de producción de masculinidad y feminidad a partir de las instituciones de normalización heteropatriarcales y la invención de formas de subjetivación sexual dentro del capitalismo. Producto de esta fragmentación de la vida sexual, la homosexualidad se presenta como una fabricación de la sociedad capitalista.

Un conocimiento etnográfico de este proceso social devela que la existencia de alteridades sexuales (la homosexualidad) constituyen constructos históricos y poderosas ficciones somatopolíticas que toman la forma de cuerpos vivos. La reconstrucción de las memorias sobre los espacios sexuales exige un tipo de cuestionamiento político orientado a problematizar las causas de la emergencia del dispositivo de normalización y cierto tipo de tecnologías sociales, prestando atención a los mecanismos de control y represión que imponen la hegemonía heterosexual como la única *sexualidad natural*. Para explicar el deseo homosexual se requiere un desplazamiento epistémico y político hacia el análisis detallado de las técnicas de domesticación, castigo y recompensa social que permiten la regularidad del deseo heterosexual como forma hegemónica de la vida sexual (Preciado, 2009). En este sentido, pienso en la existencia de la zona de los putos, en tanto espacio sexualizado, como la construcción de un diseño arquitectónico sexopolítico. Un producto sociohistórico y una configuración simbólica al interior del dispositivo de sexualidad (Foucault, 1976) caracterizado por la presencia de alteridades sexuales y masculinidades hegemónicas en el que determinados espacios se incorporan y a la vez se excluyen de la economía libidinal que la maquina heterosexual de producción y regulación de un orden social y su coherencia entre sexo/género/deseo fabrica.

Este panorama de las prácticas de homosociabilidad se inscribe en el régimen homosexual, una configuración social, históricamente situada, que articulaba un imaginario de enfermedad, amenaza, peligro, contagio y contaminación. Estos imaginarios sociales se expresaban en un entramado político -jurídico que posibilitaba y legitimaba todas las clases de represiones a la comunidad homosexual. La categoría homosexual (y su circulación como vocabulario disponible para nombrar las “aberraciones sexuales”) era el producto de una episteme moderna que aglutinaba el extenso conocimiento elaborado por la psiquiatría y las ciencias médicas en el siglo XIX. La homosexualidad no constituía una identidad política consolidada, esto se debía a la ausencia de experiencias de organización colectiva y agrupaciones políticas en el Jujuy anterior al retorno de la democracia. Las evaluaciones de la conducta homosexual eran realizadas en el marco de una moralidad heterosexista cuya permisividad de ciertas prácticas sexuales eran posible en el ámbito de lo privado. En este régimen homosexual, el secreto y la discreción formaban parte de los recursos a través de los cuales los homosexuales gestionaban sus vínculos sexoafectivos en medio de un ambiente hostil, agresivo y opresor (Meccia, 2017). Sin embargo, la desprivatización de la conducta homoerótica y las prácticas sexuales de las maricas constituían, en sí mismas, un acto de enorme politicidad frente al dominio sexual de la masculinidad hegemónica. Las maricas que circulaban por los espacios destinados al deseo heterosexual producían un quiebre a la jerarquía sexual basada en el orden de género. Esta conducta de insubordinación, sedimentada en el homosexo, posteriormente dará forma a la emergencia de una identidad política sostenida en la experiencia de la vulnerabilidad de los cuerpos.

La emergencia de la Avenida Hipólito Irigoyen como espacio destinado al intercambio sexual ocurrió después de 1975 con la inauguración de la obra pública del Puente Gorriti. Esta reconfiguración de los márgenes de la cartografía urbana de la ciudad capital tenía lugar al interior de un proceso de modernización arquitectónica que fue profundizándose luego del retorno de la democracia en 1983. Las mutaciones del espacio urbano fueron las responsables de la formación y existencia de espacios sociales que resignificaron su fisionomía convirtiéndolas en sitios privilegiados para la búsqueda de sexo anónimo y la emergencia de comunidades eróticas organizadas alrededor de determinadas categorías sociosexuales. En los testimonios que recogí durante el trabajo de campo, mis interlocutoras afirmaban la existencia de circuitos sexuales en las proximidades del río Xibi-Xibi que delimitaba con una huerta que formaba parte del Servicio

Penitenciario, ubicada en la actual Plaza de los Inmigrantes, la cual funcionaba como una frontera que demarcaba espacios y circuitos de intercambio homoerótico.

En esa época, la forma social más generalizada para referirse a la homosexualidad era el término *amorales*; esta manera de nombrar a las desobediencias de género se producía en el marco de un régimen discursivo sedimentado en las prácticas de criminalización y patologización de cierto tipo de subjetividades sexuales que constituían el exterior constitutivo, al decir de Butler (2002), de la heterosexualidad obligatoria. Este término formaba parte de una cadena discursiva que articulaba los efectos performativos de la violencia lingüística con la producción de procedimientos políticos de resignificación de la gramática del insulto. Decir *amoral* implicaba la existencia de un proceso de estratificación sexual cuya sedimentación sociohistórica era inseparable de la fabricación de un campo semántico a partir del cual nombrar las sexualidades disidentes. De esta manera, términos como *puto*, *marica*, *trolo*, *desviados* o *aberraciones sexuales* se explicaban por la existencia de una moralidad hegemónica que producía taxonomías de género subsumidas al régimen político de la heterosexualidad obligatoria. Es necesario aclarar que estas lógicas estigmatizantes de nominación sociosexuales fueron revestidas de politicidad mediante prácticas de identificación de la gramática del aparato heterosexual retirándole el sesgo de inferiorización sexogenérica, aunque todavía se mantiene bajo ciertas circunstancias. Podemos arriesgar como argumentación que estas prácticas de nominación de las alteridades sexuales se producen al interior de una economía política del sexo cuyo régimen discursivo se sostiene en una jerarquía de género traducida en un campo semántico específico.

La formación de los espacios sexualizados constituye el producto de coyunturas históricas e interacciones sociales. Anterior a la emergencia de la Avenida Irigoyen como circuito de intercambio sexual y homosociabilidad existían otros espacios. Mis interlocutoras testimoniaban la existencia de un lugar de “levante gay” ubicado en la esquina entre Alvear y Necochea en las proximidades del Banco Hipotecario. En ese espacio se reunían las maricas con el propósito de intensificar los lazos sociales que las unían y, eventualmente, buscar sexo anónimo. La gestión de esos espacios sexualizados se elaboraba a partir del “boca a boca” contando a otras personas sobre su existencia. Además, esos espacios servían de escenarios para el ejercicio de lazos sexoafectivos que decantaban en parejas. Si bien este lugar marcó la subjetividad sexual de algunas maricas, su presencia no tuvo el efecto que ejerció la aparición de la Irigoyen como *zona de los putos*.

Los espacios de sociabilidad sociosexual no eran espacios exclusivamente para personas sexualmente disidentes del sistema de sexo/género sino, más bien, las maricas, en distintos ámbitos, elaboraban complejas técnicas de levante que las llevaban a experimentar el homoerotismo en lugares no significados como tales. Entre esos lugares se encontraban una red prostibular que lograron configurar un extendido circuito de intercambio sexual comercial de los que participaban una amplia variedad de masculinidades heterosexuales. La historia del prostíbulo como institución del patriarcado responsable de la gestión del deseo heterosexual merece un tratamiento particular desafiando los alcances de esta pesquisa etnográfica. Sin embargo, es necesario explicitar los nexos entre el prostíbulo, en tanto forma institucional que asume la gestión social de sexo heterosexual, con los modos variados de gestionar el sexo homosexual que las maricas realizaban en las proximidades de esos espacios destinados al comercio sexual. De esta forma, podemos acceder a un particular dominio de la vida homoerótica previo a la existencia de la Avenida Irigoyen como espacio sexualizado.

En los testimonios de las *maricas históricas*, la configuración de las relaciones de género y sexualidad signadas por esa concepción del imaginario sociosexual entre *novias, putas y putos* se sedimentaba con la presencia de instituciones sexuales y la emergencia de un comercio sexual destinado a “satisfacer los deseos de los hombres”. El panorama del mercado del sexo que proliferaron en la década del 60 y 70 era el siguiente: existía un prostíbulo y una red de sociabilidad sociosexual mediada por relaciones de intercambio económico conocido en ese momento bajo el apelativo de *La Resbalosa*. Este espacio destinado al comercio sexual se encontraba ubicado en las proximidades del actual Sanatorio Los Lapachos. Se trataba de una casa precaria donde se ejercía el trabajo sexual. El nombre de esa institución sexual era producto de las condiciones de ingreso y egreso a ese espacio sociosexual: mis interlocutoras decían que “en ese espacio trabajaban las putas, señoras y chicas y los chongos, al querer ingresar a ese prostíbulo, se resbalaban cerca de la puerta de entrada cuando había barro; de ahí que quedó ese nombre en la cultura popular de ese momento”. Además de este espacio destinado al comercio sexual, existía, en las proximidades de la zona alta del barrio Mariano Moreno (hoy barrio Luz y Fuerza), otro prostíbulo que se conocía como *El Rancho de Gómez* cuyo nombre fue producto de la intensa actividad sexual que se expresaba en la frase “entraban y salían, salían y entraban”. Este espacio sexual funcionó hasta la aparición de las políticas de ampliación urbana que dieron forma al actual Barrio Gorriti que dejó de ser villa para devenir en barrio.

Podemos afirmar que esa red de instituciones sociales daba forma a la configuración de la masculinidad hegemónica al interior del sistema sexo/género; es decir, los sujetos devenían en *hombres*, *chongos* o *machos* de acuerdo a la posibilidad de acceso al placer sexual que, a su vez, daba cuenta del reforzamiento de la visión y división del deseo heterosexual. Los *putos*, como categoría abyecta de la heterosexualidad en tanto institución política, elaboraban ciertas técnicas del levante para acceder al placer sexual en zonas cercanas a los espacios sociales donde se ejercía el comercio del sexo. Podemos pensar esas técnicas de acceso al deseo homoerótico con el nombre de coreografías de género (Blázquez, 2014). Si bien este término fue propuesto para comprender etnográficamente los modos de bailar en los mundos del cuarteto, me permito la licencia de hacer extensivo el uso de ese recurso analítico para pensar las dinámicas homoeróticas que tenían lugar en las inmediaciones de las instituciones destinadas al comercio sexual. El acto de *yirotear*, una práctica orientada a entablar contactos entre *varones* interesados en mantener relaciones sexuales, se producía por medio de palabras, gestos y movimientos que podrían ser entendidos como un modo de bailar en esas arquitecturas del deseo. Las maricas construían itinerarios altamente repetitivos alrededor de los prostíbulos, circulaban por esos lugares prestando atención a las masculinidades que transitaban esos espacios sexuales. Una de mis interlocutoras describía esa situación de la siguiente manera:

Lo sexual genera demanda y en los lugares donde estaban las putas era más que probable que algún macho te atendiera. Había una gran cantidad y variedad de hombres y las putas no se daban abasto. Se cumplía la teoría del derrame erótico: se comía o se comía. Cuando a un macho no le alcanzaba la plata para pagar o las chicas no lo atendían, sabían que afuera encontraba un puto dispuesto a todo. En esa época, los chicos que salían del servicio militar los días de franco frecuentaban esos lugares. Yo iba tipo tontita, daba vueltas y vueltas, como si estuviera bailando, preguntaba la hora, siempre iba en modo chonguito porque si iba abiertamente marica la policía te cagaba a piñas y te podía dejar días detenida por puto. Porque ser puto era una depravación sexual que iba en contra de la ley, la moral y las buenas costumbres. Este baile sensual que realizaba en busca de chongos era en las horas nocturnas pasada las 20:00 hasta las 23:00 horas.

A través de esta danza homoerótica se construía una imagen corporal acerca de los *putos*. Esas coreografías de género (re)instauraban la diferenciación sexogenérica que las disidencias

sexuales experimentaban en el régimen político de la heterosexualidad obligatoria. A su vez, estas coreografías producían una localización estratégica del deseo homosexual, las maricas al ubicarse en esos lugares y desplegar la sensualidad corporal enmascarada por una actuación performativa de la masculinidad hegemónica lograban el objetivo propuesto, a saber: “que un chongo nos haga el culo”. En este sentido, en tanto performance sexuales, las técnicas de levante se constituían en figuras coreográficas compuestas por “diversos recursos estéticos que significaban o cualificaban a las acciones, al mismo tiempo que llamaban la atención sobre el valor del género, el erotismo, la edad, los gustos, la posición de clase, fenotipo, como principios de diferenciación” (Blázquez, 2014, p. 207). En esta dinámica del erotismo, la posición subalternizada de las maricas al interior de las normas de género y del dominio de las prácticas (hetero)sexuales habilitaban formas de acceso al placer sexual produciendo una performance de género acorde con el mandato de masculinidad. Uno de los primeros aprendizajes de las maricas en estos espacios sociales que fabricaba el deseo heterosexual era, precisamente, el conocimiento de que los hombres “tenían necesidades sexuales” que iban a ser satisfechas por sujetos que formaban parte de categorías abyectas del reglamento de género como las *putas* y los *putos*. El orden de género se presentaba como un orden moral (re)produciendo formas de subjetivación y sujeción las cuales se agrietaban en la misma actividad sexual y en la fabricación y despliegue de otros cuerpos deseantes y modos de excitación corporal.

Este era el panorama de los intercambios sexuales al momento de la emergencia de la Avenida Hipólito Irigoyen como zona de los putos y espacio de homosociabilidad. Durante mi trabajo de campo, llegó a mis manos un trabajo de una estudiante marica que cursaba la cátedra de Teoría y problemática de la Comunicación titulado *Avenida Hipólito Irigoyen como espacio de encuentro de una parte de la comunidad homosexual jujeña*, cuyo objetivo era realizar una descripción densa de las formas de interacción sociosexual que este espacio sexualizado organizaba. La descripción de cómo cierta cartografía urbana devenía en un espacio de intercambio sexual era la siguiente:

Como en gran parte de los centros urbanos existen espacios de encuentro, de reunión, de actividades marginadas que transcurren a pesar del tiempo, es así que individuos y grupos, en este caso una parte de la comunidad homosexual jujeña, deciden apropiarse de lugares

como la Avenida Hipólito Irigoyen en la ciudad de San Salvador de Jujuy (circunscribo la misma entre el puente Gorriti hasta el cruce entre la Avenida Almirante Brown).

Los encuentros se realizaban todos los días apenas acaecida la noche en San Salvador, mientras jóvenes, hombres y mujeres heterosexuales simultáneamente circulan en dirección a sus hogares u otros fines; algunos jóvenes y no tan jóvenes homosexuales transitan sobre la Avenida con diferentes intencionalidades, ratificando y legitimando estas prácticas que desafían a la legalidad dominante.

La Avenida es una de las más representativas de nuestra capital y es así que personas del interior de nuestra provincia de condición homosexual, preferentemente varones que se enteran de dicho lugar, se acerca a transitar por la Avenida para ver de qué se trata y descubrir que se encuentra. Pero no solo del interior transitan por ese lugar, sino que, según las palabras de jóvenes, también se acercan sujetos de otras provincias como Salta, Tucumán, Córdoba, entre otras. Se interiorizan a través del boca a boca; también por los jujeños que viajan a otras provincias y al ser consultados responden que, en tal Avenida, en las noches, es frecuente el transito gay.

Además, otras posibilidades de conocer el circuito se dan a través del uso de internet, específicamente en las salas de chat de las páginas [www.elchat.com](http://www.elchat.com) o bien [www.arnet.com.ar](http://www.arnet.com.ar) donde, según dichos jóvenes, son canales que median y propician posibles encuentros en inmediaciones de la Avenida. Generalmente, el lugar de las citas se da al frente del Sanatorio Privado Quintar en esas veredas con bordes de cemento y piedras, o bien los encuentros se suceden en la misma esquina del Quintar.

Otra forma de conocimiento de lo que acontece en la Avenida se da de modo espontáneo ya que al transitar por la misma se advierte la presencia de jóvenes que se caracterizan por ser femeninos, algunos en horas más elevadas están travestidos y al aumentar la frecuencia de observación uno puede llegar a la interpretación que dicho lugar es un circuito de sexo gay. Algunos de ellos decían que frecuentaban ese lugar para conocer chicos como ellos, diferentes, para no sentirse solos, otros se acercaban por curiosidad, otros solo a observar quienes transitaban y conversar, otros porque buscaban relaciones sexuales ocasionales y otros realizar actividades de prostitución. (Gutiérrez, 2007, p. 1-2)

Esta descripción de ese espacio sexualizado a principio de la década de los 2000 da cuenta del proceso de formación de los ámbitos de sociabilidad homoerótica como producto de la subalternización de las desobediencias de género. La avenida, en tanto cartografía del deseo, se presenta bajo una forma ambivalente: por un lado, es un espacio de la geografía de la ciudad donde transitan indistintamente una heterogeneidad de sujetos; pero, por el otro, constituye un lugar abyecto que desafía el heterosexualismo de Estado responsable de la fabricación de los trazos de lo público y lo privado. La Avenida es un lugar abyecto habitada por personas abyectas donde se producen relaciones sexoafectivas e intercambio sexuales abyectos. En este sentido, la *zona de los putos* es un producto sociohistórico de formación de categorías sexuales y de género que se presentan como principios de diferenciación social. En este apartado me aproximé a la Avenida como espacio sexualizado desde su dimensión histórica y su reconstrucción a partir de las memorias del sexo que portan las maricas del dispositivo de sexualidad.

De esta manera, entiendo los nexos entre sexualidad y poder a partir del trazo de una frontera imaginaria entre el *sexo bueno* y el *sexo malo* que desemboca en una estratificación erótica. La formación de comunidades eróticas es producto del moderno sistema sexual que, en su interior, contiene varias poblaciones sexuales estratificadas por medio del funcionamiento de una jerarquía ideológica y social (la heterosexualidad obligatoria). La presencia de la zona de los putos es el efecto (no deseado) de la política sexual que el sistema de género históricamente ha elaborado. La separación y exclusión de ciertas conductas eróticas de la esfera de la aceptabilidad social es el principal efecto de la estratificación sexual que experimentan las disidencias sexuales (Rubin, 1989). En una conversación con la Reina Madre, una de las vejees maricas con la que mantengo fuertes lazos de amistad, sobre cómo conoció la *zona de los putos*, sentenció: “la zona me conoció a mí”.

## Figura 2

*Cartografías disidentes en una ciudad del espacio andino: la zona de los putos*



### La reina madre y la negra Dani

Como un acto blasfematorio a los imaginarios coloniales celebratorios de la monarquía constitucional del Reino Unido en estas tierras, los *putos*, también, tenemos a nuestra reina madre. ¿Qué clase de reina es? ¿Cuál es su reino? ¿Es el significante de la feminización del poder colonial o, más bien, una forma de comprender las genealogías de la historia de la sexualidad en Jujuy? Como todo título nobiliario, la reina madre articula el pasado y el presente, memoria e historia, sexo y género, generación e institución, decadencia y admiración. Con frecuencia, la reina madre decía “yo estuve aquí cuando esta calle era de tierra” haciendo una clara referencia a las mutaciones de los espacios urbanos. Las formas de relatar el pasado de la Avenida Irigoyen se entrelazaban con un sentimiento de nostalgia por la dinámica homoerótica de tiempos pretéritos.

Cuando empecé a transitar esos espacios sexualizados pude registrar una marcada división generacional al interior de los ámbitos de sociabilidad *gay*. Esa categoría aun no adquiría un estatus político, sino que era utilizada al interior de un campo semántico como forma de nombrar ciertas

marcas de género que se entrelazaban con posiciones homoeróticas. El acceso a las significaciones que se construían en torno a lo *gay* formaba parte de un procesamiento de las formas de hacer género (West & Zimmerman, 1999) que tenían lugar en la década de los años 2000. Nombrarse como *gay*, *homosexual*, *puto* o *marica* producían el mismo efecto asociado a un proceso de alterización sexual de elaboración de ignorancias sociales que la hegemonía heterosexual fabricaba. La politización de estas categorías sociosexuales fue un proceso social posterior enmarcado en las transformaciones de la política sexual del Estado, en la presencia y efervescencia de un sujeto sexual de derechos (Sabsay, 2011).

La reina madre era una *marica vieja* entrenada en las formas de habitar los mundos de la noche, la vida homoerótica y los efectos de un régimen punitivo de la sexualidad asentado en la distribución diferenciada de la violencia que sentenciaba que cuerpos eran merecedores de las tecnologías punitivas y cuáles no. El deseo tiene historia y se encarna en ciertos personajes que construyen un relato de los hechos del pasado. Nuestra reina no siempre tuvo ese título. Lo obtuvo en los años 2000 por las *mariquitas* que empezaban los complejos aprendizajes de devenir *puto*. Como una representante de otro tiempo, la reina madre era una historiadora, maestra y, a la vez, *madre de puterío*. Mis itinerarios de formación universitaria en ciencias de la educación me permitieron reconocer procesos de enseñanza y aprendizaje sobre una pedagogía de sexualidad (Lopes Louro, 2018), es decir cómo a través de procesos culturales se definen, transforman y ganan sentidos sociales los cuerpos. Me interesé en el conjunto de prácticas de inscripción de los géneros en los cuerpos mediante el examen de las relaciones de sexualidad que se despliegan en esos espacios que forman parte de las configuraciones del orden social en Jujuy.

La figura de la reina madre nos permite acceder a un universo social cargado de relaciones de significación donde las posiciones de género y sexualidad son disputadas resignificadas y articuladas a otros clivajes de diferenciación social como la raza, etnicidad, clase o edad. El sistema de género constituye una marca de la cultura que se expresa en las posibilidades que ofrece la sexualidad, los modos de concebir los deseos y el placer que son socialmente establecidos y codificados. Como una etnógrafa interesada en el “reino de la sexualidad” (Rubin, 1989) intentaba comprender el proceso social de formación de identidades de género y sexualidad y cómo son moldeadas por las redes de poder de una sociedad. Partía de mis lecturas de Michel Foucault (1976) entendiendo que la sexualidad constituye un “dispositivo histórico”, una invención social que se

moldea históricamente a partir de un régimen discursivo sobre el sexo. Estos discursos tienden a regular, normalizar e instaurar un conjunto de saberes que se sedimentan en las “verdades del sexo”. Entonces, al concebir la sexualidad como una tecnología social sobre la que se asienta ciertas relaciones de poder, la pregunta antropológica por la configuración de formas de sujeción y subjetividad sexual al interior de los espacios sociales, donde tienen lugar la dinámica de la vida erótica en Jujuy, adquiere densidad epistémica y política. Históricamente, el estudio de las identidades sociales ha sido una de las principales contribuciones de la teoría antropológica practicada en esta porción del sur global. Mis estudios de las formas de producir conocimiento etnográfico sobre la formación de identidades sociales se han asentado en la comprensión de las mismas como instanciaciones dinámicas, múltiples, relacionales, situadas en configuraciones discursivas e históricamente producidas (Restrepo, 2012).

Los dominios de la vida sexual de las sexualidades no normativas me permitieron interpelar el conocimiento elaborado por los modos de hacer antropología en Jujuy, reconociendo en esos espacios sociales diferentes situaciones, instituciones o agrupamientos sexuales. Las interacciones sociosexuales, a los que llamo formas de (homo)sociabilidad, constituyen un universo social donde tiene lugar la emergencia de un proceso de etnogénesis sexual (Rubin, 1989) al interior del cual se establecen sentidos de pertenencia a una comunidad organizada por el dominio de la vida sexual y ciertas formas de experimentar el erotismo. Las lealtades, códigos, modos de comportarse y, en tanto producto social, las formas de devenir *puto* es resultado de complejas técnicas corporales, guiones sexuales y performance de género que se inscriben en la corporalidad. Este conocimiento del cuerpo adquiere una particular pertinencia para el conocimiento etnográfico local. Concibo esos espacios sexualizados como espacios divergentes y contradictorios que provisoriamente produce una erótica atracción y, a la vez, un rechazo. Son espacios habitados y abandonados a su suerte; espacios transitorios y contingentes que participan en la fabricación de identidades sexuales y de género adquiriendo un carácter fragmentado, inestable, histórico y plural. Espacios que trazan fronteras de género, permeables, a veces, infranqueables, otras. Espacios donde se reactualizan las relaciones de poder que organizan el orden sexual hegemónico. Lugares ambivalentes de placer y peligro; mundos de violencia y (re)producción de masculinidades y feminidades que construyen subjetividades sexuales, intereses y estilos de vida.

Estar en el campo y ejercitar la escucha etnográfica de las narrativas del pasado que la reina madre elaboraba acerca de las interacciones entre *machos* y *putos* en la década de los años 80 y 90 se convertían en fascinantes episodios de lo que sucedía con la sexualidad en esos tiempos. Mientras ocurría la emergencia fantasmagórica de “una rara enfermedad” y aparecían los primeros casos en Argentina, la reina madre se encontraba en *la zona*, como se conoce en la jerga de los *putos* a los espacios sexualizados, practicando el sexo con (des)conocidos. Sus relatos eran comparables a las grandes narrativas etnográficas de una tribu exótica. Algo tan cotidiano y privado como la práctica sexual era presentada como una especie bullada de modos de experimentar el placer y el erotismo que se concretizaba con un intercambio de fluidos mediados o no por fronteras y tecnologías del deseo. La reina madre nos contaba como los *machos* llegaban a la Avenida a buscar “culos y bocas”. Las *chicas* eran conocidas por su amplio conocimiento del placer corporal que los atributos masculinos representaban; eran *grandes peteras* y *gauchitas*. Estas pedagogías de sexualidad se caracterizaban por una forma particular de aprendizaje homoerótico cuya nota distintiva era el conocimiento de técnicas corporales para la producción del placer y la disponibilidad para el ejercicio del sexo anónimo. En la jerga homoerótica de los 2000, decirse *gauchita* implicaba la presentación del yo erótico en las relaciones sexuales cotidianas que se sintetizaba en la posibilidad de apertura constante a la práctica sexual en los espacios públicos. Un apelativo que indicaba “cómo a un puto no le importaba donde entregaba el orto y que estaba siempre dispuesta a dar placer sexual”.

La inmensa variedad de *chongos* era comparable a la variabilidad de la cultura que la disciplina antropológica pregonaba; casados, solteros, viejos, jóvenes, uniformados, albañiles, camioneros, “con auto o sin auto”, “pijas chicas o grandes, gordas o flacas, dobladas o rectas” circulaban por esos espacios sociales. A veces, las relaciones sexoafectivas devenían en amor y se formaba una nueva categoría sociosexual, el *marido*. Los placeres homoeróticos se encontraban inmersos en una economía simbólica de los intercambios sexuales y tenían un costo. Esa transacción sexual no siempre era representada por el dinero sino, también, por el acceso a otros beneficios materiales como regalos, *copeteo* y la compra de otras sustancias. Con frecuencia la reina madre decía “lo que ves ahora no es nada a comparación de antes”.

La intensidad y variedad de los placeres sexuales era infinita. Cierta vez, una *marica vieja*, apodada como *la negra Dani* y compañera de andanzas de la reina madre, me relató cómo los

camioneros de otras provincias llegaban a la zona buscando concretizar un encuentro sexual. Estos intercambios se enmarcaban en la construcción de lo que John Gagnon (2006) ha llamado guiones sexuales. La apuesta de una sociología de la sexualidad consiste, precisamente, en retirar el campo de la sexualidad de su misterio y considerar que los hechos sexuales, que comprenden actos, relaciones y significaciones, constituyen hechos sociales dentro de otros. Precisamente, los guiones sexuales permiten comprender al comportamiento sexual como un proceso aprendido e insertado en contextos históricos y culturales particulares. El comportamiento sexual es producido socialmente al interior de un campo de iniciativa social creativa y de acción simbólica.

En el relato de la *negra Dani*, un camionero que venía del sur los días viernes pasaba por la zona varias veces. Las maricas se encontraban dispersas a lo largo de la Avenida Irigoyen. La *negra Dani* se paraba al frente de los edificios, en las proximidades con la Avenida Pueyrredón. Ese lugar se caracterizaba por su escasa iluminación y por la posibilidad de estacionamiento. El camionero era un *chongo fijo*, es decir, un *varón heterosexual* con el que frecuentemente practicaba el intercambio homoerótico. Ese camionero daba vuelta y mientras recorría la “zona se percataba de la presencia o ausencia de la Dani. Si ella se encontraba en el “lugar de siempre”, giraba por la calle Uriondo, bajaba por la calle Juana Manuela Gorriti y se estacionaba en las proximidades de los edificios. La Dani iba para ese lugar, se subía al camión y volvían a pasar por la Irigoyen. Ese ritual de interacción homoerótica ocurría en unos minutos y tenía como finalidad exhibir al *chongo* frente a las demás. Solo cuando la Dani no se encontraba, el camionero estaba habilitado para probar a otro *puto*.

La presentación del yo erótico que portaba la *negra Dani* se caracterizaba por un complejo trabajo de feminización del cuerpo sin llegar al travestismo. Se sentaba en la defensa de la costanera del Xibi- Xibi, cruzaba las piernas y fumaba un cigarrillo. Sus prendas de vestir eran “ajustadas al cuerpo”. El arte de mostrar un cuerpo feminizado era producto de una serie de técnicas de seducción. El cuerpo era concebido como un texto donde intervenían gestos, imaginarios de feminidad, (des)conocimientos acerca de las sexualidades no normativas y formas de erotismo. Cuando regresaba del encuentro, la *negra Dani* relataba el episodio sexual como un acto pedagógico de cómo entrenarse en las artes amatorias. Su camionero era un *gringo pijudo* según su relato. Entraba al camión y se dirigían a las afueras de la ciudad sobre la Ruta 9. Cuando estaban en el lugar la Dani (de)mostraba sus conocimientos en las técnicas de seducción y

producción de placer. “Se la mamé hasta que sus ojos se pusieron blancos y me rompió el culo”, sentenciaba mientras volvía a disponer su corporalidad al punto inicial. La posibilidad de concretización de un intercambio sexual se encontraba en estrecha relación con la acumulación de experiencias homoeróticas. La Dani tenía un elevado número de *chongos fijos* por lo que no necesitaba ejercitar y perfeccionar ciertas normas de funcionamiento que facilitaban el acceso al sexo.

Realicé este paréntesis con el propósito de explicitar las articulaciones entre edad, género y categorías etnoraciales en la gestión social del sexo. El apelativo *negra* caracterizaba el procesamiento ideológico cultural de las marcas de etnicidad y raza que las maricas elaboraban al interior de los espacios sexuales. Las marcas racializadas que portaba la *negra* Dani pueden comprenderse en el marco de una proyección social de los fenotipos indígenas. Sus “labios gruesos y boca grande” constituían un índice corporal que expresaba los imaginarios eróticos contruidos acerca de la capacidad de “realizar un buen pete”. Los modos de procesar las diferencias corporales al interior de un sistema de género como “evidencia natural”, producto de representación y discursos sobre las corporalidades andinas, representaban ámbitos de despliegue de relaciones de alteridad caracterizadas por la contradicción y vaguedad. La categoría *gringo*, también, participaba de los nexos entre alteridades sexuales y alteridades étnicas. Quise (de)mostrar ese espacio de articulación entre etnoracialización y sexualidad a partir del término *fenomito* acuñado por Diego Escolar (2007) que designa a las maneras en las que se ha instalado como representaciones estandarizadas sobre la identidad indígena y que han derivado en ciertas formas de validación de la autenticidad étnica. Trasladado este concepto al mundo del erotismo podemos arriesgar la siguiente argumentación: la presencia de dos mitos particulares que circulan como imaginarios en la población no “aborigen”. El criterio biológico representado en el fenotipo (aquí, particularmente, podemos referirnos a la sexualización del tamaño y la forma de la boca y el color de la “cola”). Y, en segundo lugar, el criterio culturalista, caracterizado por la existencia de aspectos étnicos de la población. Los espacios sexuales y la producción del placer, mediadas por el dominio de las prácticas eróticas, se encuentran fuertemente asociadas a los *fenomitos* que construyen tanto las *maricas* como los *chongos*. Este camionero buscaba “putitos morochos” por una “fantasía que tenía de ver como contrastaba una pija blanca entrando por un agujero negro”. Quizás lo que dijo “la negra Dani” sintetice el funcionamiento de un sistema de género articulado

con los imaginarios racializados históricamente contruidos: “al camionero gringo le gusta mi culo morocho”.

El acceso a esos episodios presente en las memorias acerca de las formas de practicar el homoerotismo me ha llevado a problematizar la existencia de una pedagogía de sexualidad como el despliegue de prácticas de enseñanza y aprendizaje que ocurren en esos espacios sexuales. La negra Dani y la reina madre fabricaban una pedagogía marica de la vida sexual. Los relatos que construían se entrelazaban con prácticas de aprendizaje en las técnicas de seducción que ocurren cuando se produce la gestión social del sexo. Sin embargo, ese aprendizaje tenía como valor social el despliegue de una performance erótica que se sintetizaba en “saber mamar bien una pija” y “no ensuciar al chongo” lo que implicaba aprender las técnicas de un “buen lavado”. Volveremos sobre esos aprendizajes en apartados posteriores.

Como historiadora del orden sexual la reina madre elaboraba, permanentemente, relatos del pasado, recordando a las “maricas que murieron de sida” a partir de un trabajo de restitución de la memoria en la historia de las prácticas sexuales de la cultura homosexual. Sabía reconocer a los “chongos que le gustaban hacerlo a pelo”, es decir que ponían como condición en la práctica sexual la ausencia de cualquier forma de cuidado. La historia de la sexualidad en Jujuy era una narrativa del pasado reciente elaborado por esa “marica vieja” a la que veíamos como una representante de un nuevo movimiento de desobediencia historiográfica. La narrativa sobre el papel de la sexualidad en el orden social de Jujuy comenzaba con la expresión “pueblo chico e infierno grande, si esta calle hablara”. Sus relatos eran variados. En algunas ocasiones hacía hincapié en los modos de morir de las disidencias sexuales durante la crisis del sida. En ese propósito, recordaba cómo las corporalidades travestis devenían en figuras espectrales por la presencia del virus de inmunodeficiencia neoliberal. Al saber el desenlace del devenir de la condición seropositiva como un marcador social de la diferencia y un modo de morir decía: “al último lo hacían a pelo”. Quedaba en silencio la calle devenida improvisadamente en un aula. La reina madre era el ángel de la historia de las desobediencias de género, de sus condiciones de felicidad y sus tribulaciones sexuales en un Jujuy marcado por el neoliberalismo como régimen de expoliación colonial. Como ángel de la historia, la reina madre mira hacia atrás por tres razones. Primero, porque es epistemológicamente inevitable. Ella comprende su entorno y el funcionamiento de la hegemonía heterosexual hacia atrás. Segundo, porque ontológicamente el

futuro no existe ya que el progreso, que podemos ver reflejado en los identitarismos contemporáneos como formas de procesamiento político de la diferencia sexual, no se ha constituido en un futuro mejor, sino en la fragmentación de las luchas sociosexuales y en el advenimiento de otros modos, más sutiles, de dominio heterosexual. La fragilidad que representa los actos celebratorios de las bondades del Estado ha mostrado su cara más cruel con el advenimiento de la derecha en Argentina. Tercero, porque políticamente es necesario mirar hacia atrás, ya que, para ella, no es posible enfrentarse al capitalismo patriarco colonial si no se entiende al régimen heterosexual como un estado de excepción en el horizonte del proyecto de autonomía de los cuerpos y territorios (Benjamin, 1989; Cabana, 2024).

Por otro lado, los nexos entre género y generación han permitido la construcción de relaciones de parentesco. Antes que reina fue madre de las maricas, que pasaron por la zona. Su vida fuera de la zona era, escasamente, conocida; solo sabíamos que era administrativa de alguna oficina del Estado. No importaba de qué trabajaba o qué hacía de su vida. Lo que importaba era su conocimiento de la sexualidad que se materializaba en los relatos que evocaba del pasado. Su cuerpo delgado, cara alargada y su piel trigueña contrastaba con la negra Dani en ese paisaje homoerótico de producción del placer sexual. Llegaba a la zona entre las 22:00 y 11:00. Se paraba en el mismo lugar que la Dani. Cuando llegaba, luego de las clases de la facultad, saludaba primero a la reina madre y luego a la Dani con dos besos en la mejilla. “Mira aquel está buscando puto, seguilo” advertía. Como toda reina tenía sus detractores. Cuando quería seguridad frente a las fuerzas del orden iba con ella ya que los policías la conocían. La reina madre decía “yo estuve con el hijo, el padre y el padre del padre”, una genealogía de parentesco que se entrelazaba con el conocimiento de las artes amatorias que esa marica portaba. Estar con la reina madre era habitar la desobediencia constante y salir impune de esos actos de insubordinación. Pasaba un chongo y ella sentenciaba “vamo´ a culia´”. Desde que la conocí, nunca quiso participar en la formación de identidades políticas a partir de la retórica de la diversidad sexual y las marchas del orgullo no le causaban interés. Personalmente, pienso que habitar los espacios sexualizados tenían un índice de politicidad. El sexo siempre constituye un acto político y la reina madre comprendía a la perfección que las relaciones de sexualidad implican tecnologías de gestión de los cuerpos. Larga vida a la reina madre.

### **Figura 3**

*La Negra Dani: marica histórica y maestra del homosexo de la zona de los putos*



Nota: Archivo personal de la Reina Madre

**Figura 4**

*La Reina Madre: Historiadora de la sexualidad disidente y maestra del cuidado del cuerpo  
marica*



### Formas de (homo)sociabilidad

La construcción de relaciones (homo)afectivas en los espacios sexualizados constituye un producto social e históricamente situado. Cuando empecé a transitar esos escenarios sexuales existía una compleja red de relaciones sociales marcadas por códigos, formas de comportamiento, vectores de diferenciación social y performance de género. Las identidades de clase se articulaban con las posiciones de sexualidad y género; la etnicidad y la raza, como marcadores de la diferencia social, se encontraban organizando los imaginarios de la belleza masculina sin cuestionar los modos en cómo esas formas de procesamiento de la diferencia devenían en relaciones de poder productoras de desigualdades eróticas. Voy a detenerme en el papel de las desigualdades de clase para comprender cómo los espacios de homosociabilidad permean la experiencia del clasismo y la diferenciación sexogenérica en la gestión social del sexo.

Una aproximación sociológica a las relaciones de clase nos permite comprender cómo las disidencias sexuales construían sus itinerarios homoeróticos en los espacios sexualizados. Estos

segmentos sociales provenían de los sectores populares de la ciudad de San Salvador de Jujuy. Frecuentemente, los barrios Mariano Moreno, Cuyaya, Villa Belgrano, San Pedrito, Malvinas, El Chingo, Alto Comedero, entre otros, representaban los márgenes cartográficos de la urbanidad hegemónica del que provenían las *maricas*, *gais* o *putos*, de acuerdo a las formas de autoadscripción sociosexual que exhibían como modos de nombrarse. Frente a esta composición sociosexual que provenían de los márgenes de la cartografía urbana, se encontraban las llamadas *mariquitas del interior*, un conjunto social integrado por personas sexodisidentes que provenían de ciudades como Palpalá, San Pedro, El Carmen o Libertador General San Martín. Estas maricas, un grupo del que formaba parte, transitaban la zona de los putos con el propósito de desplegar y ejercitar ciertas performances de género y guiones sexuales que no se atrevían a desarrollar en sus respectivas localidades. La mayoría se congregaban los días de semana luego de sus actividades laborales o estudiantiles. La ciudad capital concentraba, no solo bienes materiales y simbólicos, sino ofertas de *divertimiento gay* y espacios sociales que se habilitaban para el ejercicio del placer sexual. La *zona de los putos* constituía un espacio social caracterizado por una densidad e intensificación de lazos sociales que se organizaban en torno a las maneras de experimentar el homoerotismo y las posiciones de sexualidad y género. También, el espectro etario se caracterizaba por su amplia variedad con edades que oscilaban entre 14 años a 60 aproximadamente.

Los espacios sexualizados eran considerados escenarios para el ejercicio de las maneras de devenir sexualmente disidentes al interior del sistema de sexo/género. Como una fuerza centrípeta, donde los objetos son atraídos hacia el centro produciendo una concentración de materia, la zona constituía un espacio social caracterizado por una composición heterogénea de perfiles sociales. Las desigualdades de clase se entrelazaban con otros vectores de diferenciación social como las marcas en el cuerpo de los procesos de etnoracialización (Karasik, 2020). Los procesos sociohistóricos de formación de la corporalidad se articulaban con las formas de experimentar el homoerotismo en los espacios sexualizados. En medio de la heterogeneidad de las trayectorias sociales, existían desigualdades entrelazadas de clasismo, racismo y sexismo que suturaban la experiencia y la subjetividad sexual de las maricas.

Las categorías sociosexuales que se formaban en esos espacios se encontraban entrelazadas con las relaciones de clase y la constitución de perfiles sociales marcados por la presencia de los movimientos sociales como la presencia de la Tupac Amaru. Las actividades de reproducción

social en las que participaban las personas sexualmente disidentes tenían como característica el trabajo informal (peluquería, venta de ropa, venta callejera, y otras formas de trabajos precarizados). En este contexto, las maricas elaboraban formas de clasificación sociosexual basadas en las relaciones de clase que se expresaban en un extenso vocabulario para referirse a las desigualdades sociales. La *marica penosa* se encontraba en la base de esa estratificación marcada por la clase. El adjetivo de penosa hacía referencia a las condiciones de vulnerabilidad socioeconómica que ciertas maricas experimentaban en su vida cotidiana. Estas condiciones, sumada a la expulsión de los hogares heterosexuales, constituían situaciones que las llevaban a ejercer el trabajo sexual y a someterse a prácticas eróticas con sujetos masculinos que les causaban “repulsión y asco”. En algunas ocasiones, las maricas escapaban de sus familias cansadas del control excesivo que ejercían a su posición abyecta del sistema de género y de las violencias que sus progenitores infligían por su mariconidad. A su vez, la desigualdad de clase se entrelazaba con las divisiones de edad dando origen a prácticas de vulnerabilidad sociosexual en el ejercicio de la “prostitución masculina”. Esto se traducía en prácticas sexuales subordinadas al deseo masculino entrelazado por la división etaria y los imaginarios pornográficos contruidos alrededor de ciertas taxonomías de género de la cultura *gay*. Las experiencias sexuales de las *maricas penosas*, muchas de las cuales eran menores de edad, se producían en situaciones marcadas por los nexos entre la posición de clase (“ser una marica pobre”) con la estratificación sexual. Con frecuencia, los compañeros sexuales de una *marica penosa* eran *chongos* con cierto poder adquisitivo que devenían en *clientes* y en posibles *maridos* si el corolario de las relaciones de sexualidad terminaba en la creación de lazos sexoafectivos.

En algunas ocasiones, la presencia de relaciones de desigualdad se traducía en situaciones de riesgo en el dominio de las prácticas sexuales cuando los clientes exigían a las *maricas penosas* “sexo sin protección” a cambio de un pago mayor por sus servicios sexuales. Otro sentido circulaba acerca de la *marica penosa* asociado a la posición que ocupaban en la estructura sociosexual dentro de la comunidad erótica. En ese contexto, una *marica penosa* hacía referencia a aquella persona que “mantenía relaciones sexuales con un activo a cambio de pagar por los servicios sexuales del chongo”. El ejercicio del trabajo sexual estaba reservado exclusivamente a las *maricas*. La ruptura con el pacto sociosexual implicaba una desacreditación pública y un cuestionamiento a sus performances sexuales cuando era el *activo* el objeto del consumo sexual en el mercado del sexo.

Por otro lado, circulaba otra forma de categorizar a las maricas de acuerdo a su posición en la estructura de clases. Llamaban *maricas pudientes* a las personas que frecuentaban los espacios sexualizados y gozaban de cierto poder adquisitivo. Estas maricas desempeñaban actividades laborales formales y tenían cierto grado de profesionalización; esta condición de “independencia económica” les permitía tener una mayor autonomía al interior de la comunidad erótica. Sin embargo, uno de los requisitos de estar en los espacios sexualizados era el ejercicio del trabajo sexual; cuando practicaban sexo anónimo con (des)conocidos las *maricas pudientes* debían cobrar por los servicios sexuales prestados a algunos *chongos* o *levantes fijos* que tenían. Este código, históricamente construido, organizaba el acceso a los espacios de intercambio sexual y era definitorio en la emergencia de ciertas conflictividades. Así lo expresa una interlocutora:

En una ocasión, agarramos a una marica penosa, esa que paga para que los hombres se la cojan, y le recordamos muy amablemente (esboza una sonrisa de complicidad) de que tenía que cobrar porque nos perjudicaba a todas. Eso me sucedió, porque cuando fui con el mismo chongo, que era cliente mío, me dijo: la otra pasiva me paga y vos me cobras. Indignada quedé y con otras amigas la fuimos a agarrar.

Estas situaciones de conflictividad sociosexual ocurrían como emergentes de una tensión entre las condiciones de vulnerabilidad socioeconómica que experimentaban algunas personas con las posibilidades económicas que tenían otras integrantes de la comunidad erótica. El adjetivo de penosa circulaba en esos dos sentidos y en ambos era objeto de discriminación y desacreditación pública de la experiencia sexual de ciertas maricas. Reconstruir los perfiles socioeconómicos de esas subjetividades sexuales representaban un enorme desafío ya que la mayoría optaba por “ocultar” las desigualdades de clase que formaban parte de su universo cotidiano. El advenimiento de los años 2000 representaba un escenario de crisis institucional como consecuencia de las marcas, en la sociedad argentina, de la presencia neoliberal como régimen político y extractivismo económico.

Asociado al funcionamiento de estas taxonomías sociales marcadas por la clase, circulaban otros modos de nombrar a las trayectorias de las posiciones de sexualidad y género en los espacios de homosociabilidad. De acuerdo a un criterio generacional, se reconocían a las *maricas históricas* o a las que “son toda una institución”, un término que adquiriría un doble sentido: por un lado, se refería a aquella “marica vieja que transitó en la zona por tiempos inmemoriales”. Y por el otro,

se vinculaba a quienes representaban el “archivo vivo” de la memoria y la historia social de la *zona de los putos*. Esta última referencia, expresa detalladamente las implicancias de “ser toda una institución” al interior de la comunidad erótica. En este sentido, podemos afirmar la existencia de ritos de institución que consagran y legitiman un límite arbitrario. El trazo de una frontera que entrelaza diferenciación sexogenérica con división etaria constituía una práctica de fronterización sobre la cual se edificaba el establecimiento de lazos sociales y la fabricación de un sistema de parentesco que desafiaba las taxonomías de la teoría antropológica.

Antes de adentrarnos al funcionamiento de ese sistema de parentesco, los actos de consagración elaborados por las desobediencias de género merecen una descripción más elaborada de la existencia de las marcaciones de edad a partir de los ritos de institución. No todas las vejeces maricas devenían en “instituciones”. Para que ese nombramiento se realice, la comunidad erótica producía un acto de consagración destinado a separar a una *marica vieja* del mundo ordinario de los intercambios sexuales. Ser una institución era un acto de magia social sedimentado en la diferencia y en la producción de divisiones; el efecto de consagración implicaba sancionar y santificar un estatuto sexogenérico a partir del cual se construía un nexo con la historia de la sexualidad. Asimismo, la eficacia simbólica de la consagración como una institución de la comunidad de las maricas implicaba poder actuar en la aceptación o rechazo de las recién llegadas a la *zona de los putos*. El acto de instituir ciertas trayectorias de sexualidad y género implicaba una práctica de definición social y el establecimiento de una identidad colectiva. La marica que asumía la función de lo instituido era la portavoz autorizada del conjunto sociosexual cuya tarea implícita se expresaba en el deber y el privilegio de categorizar a los individuos bajo ciertos actos performativos (Bourdieu, 1985).

Una *marica vieja*, devenida en institución de los putos, legitimaba ciertos lazos sociales, pedagogías de sexualidad y narrativas sobre la historia del espacio de intercambio sexual. A la par de las *maricas históricas*, se encontraban la *marica de dos días* o también nombrada como *La Inicio*. Ese término era utilizado como manera de identificar a quienes empezaban a transitar los espacios de intercambio sexual. En algunas ocasiones, esta forma de nombrar se entrelazaba con las divisiones etarias ya que las recién llegadas frecuentemente eran personas sexodisidentes menores edad. Aunque, su uso se generalizaba a quienes “pisaban la Avenida por primera vez” sin importar si eran *pendejitas* o *mayores*. Como la existencia de la zona se producía al interior de una

gestión social del sexo, se empezó a utilizar la expresión “auspicio” como referencia a las prácticas de comunicación de la existencia del espacio sexual. Las maricas, como parte de una política de cuidado, preguntaban quien había informado a la recién llegada sobre ese espacio destinado al intercambio sexual.

Por otro lado, la fabricación de formas de sociabilidad construidas alrededor de un sistema de parentesco marica ocurría de la siguiente manera:

Cada puto tiene a su madre de puterío. Una marica que se encargó de hacerle conocer la zona, de presentarle a los demás putos para que pueda participar de los circuitos sexuales que ocurrían. Esa madre, era un pariente imaginado, construido, no era una pariente de sangre sino de leche. Muchas veces la madre marica era la que autorizaba a su hija a estar con sus clientes para que aprenda el oficio de puta. Esa madre se encargaba de cuidarla si la policía la quería meter presa y daba consejos de cómo cuidarse del bicho. También, esa madre se encargaba de contar la historia de los putos que ella conoció a lo largo de su vida. Pero, así como los putos teníamos a nuestra madre, también esa madre tuvo muchas hijas que pasaban a ser nuestras hermanas. Se comenzaba a armar un árbol genealógico de putos conectados con una marica mayor que nos parió simbólicamente. Digo esto, porque fue esa madre quien hizo posible que transitemos la zona, nos identifiquemos como maricas y conozcamos el oficio de putas.

Este sistema de parentesco se construía en función de una capa de significación sexual sobre el fluido masculino; no era la consanguinidad o la teoría de la alianza la que explicaba la creación de lazos parentales, sino el acto social de compartir compañeros sexuales. Las relaciones de germanidad marica tenían lugar luego de un “pete doble con una acabada en el rostro de ambas hermanas que sellaba el pacto de hermandad”. El orden sexual funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina sobre la que se apoya. Si pensamos en la división erótica que se establece entre cuerpos penetrados y cuerpos penetradores encontramos los procedimientos culturales que hacen que ese mundo social construya el cuerpo como una realidad sexuada y como depositario de visión y división sexuales (Bourdieu, 2000). La diferencia sexual traza las fronteras de los trabajos de masculinización del cuerpo masculino y la feminización de los cuerpos abyectos del sistema de género. La creación de lazos sociales a partir de los significados simbólicos atribuidos al semen de quienes asumen la penetración en el

acto sexual (el activo) establece un vínculo morfológico sustentado en los imaginarios asociados a la eyaculación y los fluidos masculinos (“la leche es el alimento de las maricas” decía una interlocutora). En este imaginario falocéntrico se construía el lazo de “hermanas de leche”.

A su vez, este parentesco “aberrante” horrorizaría al mismo Lévi-Strauss y a su sistema teórico elaborado a partir del intercambio de mujeres entre los hombres, la prohibición del incesto que divide el universo de la elección sexual en categorías de compañeros permitidos y prohibidos y el mandato exogámico (Rubin, 1975). En este parentesco marica sexosubversivo las imposiciones sociales sobre la diferencia sexual carecían de sentido. Era posible mantener relaciones sexuales con la madre marica, compartir compañeros sexuales con las *hermanas de leche* o tener sexo con el marido de tu madre de puterío. La terminología de parentesco (madre marica, marido de la madre, hermana, marido de la hermana, hija marica, etc.) indicaba una estructura de relaciones que determinaba el papel de un individuo dentro del sistema de parentesco. Existían ciertas funciones de cuidado que asumíamos con la madre marica en situaciones de vulnerabilidad social. Sin embargo, algunos lectores interesados en el estudio de parentesco heterosexual, se preguntarán por qué decido nombrar estos lazos sociales contruidos en torno a las relaciones de sexualidad bajo esa terminología. Pienso, siguiendo a Butler (2006), que si pensamos que “(...) el matrimonio marca los términos para el parentesco y el parentesco en sí mismo se colapsa en la familia, los esfuerzos para establecer enlaces de parentesco no basados en el lazo matrimonial se convierten en opciones prácticamente indescifrables e inviables (p. 19)”. Sostengo el uso de la terminología para señalar la presencia de un nutritivo espectro de lazos sociales que constituyen vínculos parentales dentro de las comunidades de disidencias sexuales. A partir de los aportes de Butler, entiendo al parentesco como:

(...) una serie de prácticas que instituyen relaciones de varios tipos mediante las cuales se negocian la reproducción de la vida y las demandas de la muerte, entonces las prácticas de parentesco serán aquellas que surjan para cuidar de las formas fundamentales de la dependencia humana, que pueden incluir el nacimiento, la cría de los niños, las relaciones de dependencia emocional y de apoyo, los lazos generacionales, la enfermedad, la muerte y la defunción (por nombrar sólo algunas). El parentesco no es ni una esfera completamente autónoma, que se entiende como diferente de la comunidad y la amistad- o de la regulación del Estado- a través de algún decreto definitorio, ni está “pasado” ni “muerto” por el simple

hecho, como David Schneider apunta, de que haya perdido la capacidad de ser formalizado y rastreado en las formas convencionales que estudiaron los etnólogos del pasado. (pp. 149-150)

El parentesco marica implica una resignificación de la dependencia humana que experimentan aquellas personas que asumen la disidencia del orden heterosexual obligatorio. Las formas del cuidado del cuerpo y la subjetividad marica se enmarcan en un extenso itinerario de prácticas de cuidado elaboradas como respuesta política a la distribución diferenciada de la vulnerabilidad social y la pérdida del estatuto de lo humano signado por la diferenciación sexogenérica y su articulación con otros vectores de la diferencia social (clase, raza, etnicidad) que contribuyen a aumentar la desigualdad y la subalternización de las sexualidades abyectas. Antes de mi trabajo de campo, había experimentado estas relaciones de sexualidad construidas en torno a la fabricación de un parentesco más allá del marco heterosexual. Cuando conocí la zona, inmediatamente empecé a construir lazos afectivos con algunas maricas viejas como la Negra Dani y la Reina Madre. Mi ingreso a la zona estuvo marcado por un maternaje sexual cimentado en la figura de La Ginger, una marica de mayor edad con la que siempre me veían los putos de la Irigoyen. Al interior de la comunidad de desobediencias de género, fui conocida como la hija de la Jorge o La Ginger e inmediatamente participé de la estructura de relaciones que esa marica había elaborado a partir de su trayectoria por la *zona de los putos*. A su vez, La Ginger era hija de la Reina Madre y tenía sus hermanas de leche. Las relaciones que fui construyendo posteriormente se asentaban en esa terminología de parentesco marica. Aparecieron en mi universo de relaciones sociales una red de germanidad y linajes que conectaban con la madre marica.

Estos lazos sociales fueron definitorios de la subjetividad sexual de muchas de las maricas que circulaban por la zona de los putos. No todas las personas se identificaban como maricas, algunas se nombraban a sí mismas como *gay*, un término asociado a una identidad homosexual cosmopolita y de reciente adquisición como vocabulario identitario. Otros, preferían llamarse *putos* rechazando la asimilación a las políticas de identidad marcadas por el modelo de la gaycidad que señalaban como la norma. Resignificando la injuria heterosexual, ser puto era visto como un acto de rebeldía y una manera de nombrar el carácter subversivo de la radicalidad del deseo homosexual (Sívori, 2005). En este universo terminológico, se encontraba la *marica tapada* o la *marica closetera*, un modo despectivo de nombrar a aquellas personas que no asumían

públicamente su posición de género y sexualidad. Esta posición taxonómica dentro de la estructura de relaciones sociosexuales al interior del espacio sexualizado, era producto de un régimen de visibilización de la sexualidad signado por el discurso del *coming out* o la salida del armario como relato social e imperativo de diferenciación sexogenérica. La marica tapada rechazaba formar parte de la comunidad erótica por los costos sociales que representaba ser reconocida “juntándose con los putos”. A su vez, esta subjetividad sexual elaboraba ciertas performances de género masculinas y, en algunas ocasiones, su presentación en la interacción homoerótica cotidiana ocurría a partir de una identificación con el rol activo dentro del intercambio sexual. Mis interlocutoras afirmaban que la *marica closetera* “era tan marica o más como las que estamos en la zona”. La diferencia, decían, estaba en que esas maricas “simulaban ser activas y después de un tiempo se daban vuelta como medias”.

En el dominio de la vida homoerótica, el funcionamiento de las categorías de etnicidad y raza se expresaban en la configuración social de los fenotipos andinos responsables de la construcción de la apariencia a partir del cual se procesaban las subjetividades sexuales. En los espacios destinados al intercambio sexual las identificaciones socioétnicas no eran objeto de valoración social; la sociabilidad de las maricas era más próxima a los imaginarios construidos en las grandes “mecas gays” como Córdoba o Buenos Aires. Gran parte de los vocabularios eróticos construidos provenían de las experiencias sexuales de esos centros urbanos. A pesar de estar inmersas en desigualdades de clase, las maricas experimentaban un fuerte desdén con el mundo andino. Uno de los motivos de conflictividad entre las maricas era, precisamente, los insultos asociados a la condición indígena y a las marcas de racialidad. Decirse “negra de mierda” condensaba una sociabilidad que mis interlocutoras señalaban como *toxica*. En el gremio o el ambiente, forma de nombrar la pertenencia a la cultura homosexual, los imaginarios de belleza que organizaban el intercambio sexual se encontraban asociados a la blanquitud. En el discurso cotidiano, se establecían distinciones corporales que se construían en torno a la belleza y la delgadez. En este contexto etnográfico, la apariencia personal de las maricas constituía una categoría sintética producto del entrecruzamiento de un abanico de prácticas y formas de corporalidad, entre las que figuran la indumentaria, el arreglo del cabello, la hexis corporal, la gestualidad. Esta formación de corporalidad adquiere una dimensión política cuando la relación entre apariencia e identidad social se producen a partir del reconocimiento de los cambios y las particularidades de los regímenes de desigualdad social y sus dispositivos de poder (Karasik, 2014,

pp. 215-216). Sin embargo, estas clasificaciones corporales eran interpeladas y reinterpretadas al interior de la comunidad. Existía la expresión “por bonita” que era indicativa de la ausencia de tal atributo en el cuerpo *marica* y asociado a la capacidad lingüística que exhibían durante el despliegue de las técnicas de levante. Cuando una *marica fea*, una categoría que articulaba la ausencia de belleza, la composición corporal (ser gorda), el mal gusto en la vestimenta y el ser sujetos sexuales desvalorizados en la vida erótica cotidiana, levantaba a un *chongo* hermoso, como forma de desacreditación pública decían “un éxito la comen por bonita”.

Si consideramos los intercambios sexuales y las redes de sociabilidad bajo el imperativo de un discurso moral encontraremos a la *marica mala*. Al interior de la comunidad erótica, esta categoría sociosexual era definida como “aquella hija de puta que te dice las cosas sin anestesia”. En los intercambios sociales cotidianos, la *marica mala*, más que una taxonomía identitaria, era una forma de nombrar comportamientos y actitudes que tenían escasa valoración moral. Todas las maricas de la zona de los putos en algún momento de nuestra trayectoria fuimos una *marica mala*. El sistema de valoración moral se expresaba en formas de desacreditación de la experiencia sexual y social de ciertas maricas. Cuando una marica relataba ciertos episodios sexuales con algún chongo, que las maricas calificaban como un “macho hermoso”, inmediatamente utilizaban la expresión *marica viajada*. En ese contexto comunicativo, una *marica viajada* era aquella persona que construía una narrativa poco creíble de su experiencia sexoafectiva. También, se encontraba la *marica envidiosa* de los intercambios sexuales que otras maricas exhibían en esos espacios sociales. En algunos casos, el imperativo moral de las *maricas malas* las llevaba a establecer prácticas de estigmatización asociadas a la condición de clase, a la marcación étnica o al estatuto serológico de las personas. En una ocasión, una *marica mala* hizo esparcir el rumor sobre la seropositividad de otra marica que llegó a los oídos de sus compañeros sexuales desencadenando situaciones de conflicto y violencia. Este era el panorama de las formas de sociabilidad de las maricas de la Irigoyen construido en torno a las posiciones de género y sexualidad y su articulación con otros clivajes de diferenciación produciendo un particular universo social que organizaba la vida erótica y el reparto diferenciado del placer sexual.

### **Mapas del homoerotismo**

A partir de los testimonios de las maricas de la Irigoyen, me propongo reconstruir una cartografía de la homosociabilidad en el Jujuy de las primeras décadas de los años 2000. Este trabajo se detiene en el estudio de las espacialidades destacando su papel en la formación de identidades de género en el marco de un proceso de subalternización sexual al interior del orden heterosexual. El estudio etnográfico de los espacios sexualizados se inscribe en un compromiso político por restituir las memorias periféricas de las geografías de la sexualidad más allá del espacio metropolitano. Las maricas portan un saber cartográfico sobre aquellas arquitecturas que, mediante un trabajo de desprivatización del sexo en el dominio de la vida erótica, devienen en espacialidades destinadas al intercambio sexual entre *maricas* y *chongos*. La cartografía urbana de la ciudad de San Salvador de Jujuy es producto de la intervención estatal materializada en el despliegue de políticas públicas. La presencia de las formas de estatalidad en la fabricación de los lugares de la ciudad, con sus ausencias con la gestión del saneamiento e iluminación, fueron utilizadas como espacios destinados al sexo por parte de las maricas.

Algunos espacios sociales de la ciudad se encuentran atravesados por el deseo dando lugar a la formación de comunidades eróticas. Los espacios sexualizados producen marcas de género en los cuerpos. Espacialidad y sexualidad se mezclan en una alquimia que resulta complicado diferenciar el espacio con la subjetividad sexual de las maricas. Las personas devienen en maricas al territorializar sus posiciones de género y sexualidad en los espacios sociales. La descripción del espacio sexualizado, producto de un trabajo social de gestión del erotismo y el sexo, implica asumir su carácter histórico y simbólico en la definición de la identidad marica. Durante mi estancia de trabajo de campo empecé a prestar atención a los testimonios sobre las configuraciones de la espacialidad comprendiendo las mismas como un producto social atravesado por formas de experimentar el deseo homosexual, la formación de comunidades eróticas y prácticas de homosociabilidad. Mis interlocutoras conocieron los espacios sexualizados a partir de un ejercicio exploratorio que realizaban por ciertos espacios en la búsqueda de sexo anónimo. Esta compulsión a recorrer espacios significados como ámbitos de intercambio sexual era una respuesta a la sociabilidad heterosexual que las maricas experimentaban en sus familias. Como una forma de escapar a los llamados a la normalidad heterosexual, que en algunos casos se traducían en formas violentas, las maricas elaboraban itinerarios sexuales a partir del cual experimentaban sus placeres, pero, también, la búsqueda de redes de sociabilidad afectiva que les permitieran hacer vivible una marca de género ininteligible dentro de la matriz de inteligibilidad heterosexual. Cuando pregunté

a una interlocutora de esta etnografía acerca de por qué decidía recorrer los espacios sexualizados en búsqueda de sexo anónimo me respondió: “la casa es el lugar donde no somos amados, no somos respetados con nuestras elecciones, entonces uno empieza a salir de la casa en busca de otros lugares donde nuestros cuerpos sean deseados, nuestros cuerpos necesitan satisfacer necesidades; poder encontrar otras personas que también tienen ganas de poder realizar acciones sexuales corporales ocasionales sin saber quién es la otra persona y después alejarse”.

Los espacios sexualizados condensan redes de sociabilidad alrededor de la gestión social del sexo. Ocurre la reiteración de ejercicios amatorios con la misma persona, el conocimiento de otros lugares que se destinan al intercambio sexual o la conformación de lazos sociales. El conocimiento de los espacios sexualizados ocurre mediante un aprendizaje corporal producto de una práctica de pedagogía de la sexualidad. En los encuentros sexuales entre maricas o chongos no solo se intercambian fluidos corporales, sino que también circulan saberes sobre posibles lugares para el ejercicio del placer sexual. Una marica relata su primer contacto con la *zona de los putos* de esta manera:

Cuando una va conociendo otras maricas, una va dialogando de estos lugares. Creo que caminando por la Gorriti vi a algún chico que me gustaba como que cruzamos miradas y creo que lo seguí. Porque generalmente una de las estrategias que hacía para levantar era la persecuta, ahora le llamaríamos acoso, porque una había identificado alguna señal, una mirada o que se tocó alguna parte del cuerpo que te dice que esta persona está en la onda, a veces es un divague de la marica que se viaja que es deseada. Bueno, el chico se metió por la Gorriti y se fue en dirección para Los Lapachos, era de noche y el chico se metió para el ingreso que estaba el ex sanatorio quintar, ahora llamado Los Lapachos. Entonces una interpreta: el tipo no quiere hacer nada y el tipo se va por el puente o se va por la luz, el tema de la iluminación es clave, y si se va para la oscuridad para mí era una gran señal o se va a mear o está esperando a otra persona, entonces ahí era una oportunidad porque podías ver como meaba y hablarlo; si te daba bola entonces estaba predispuesto a coger. Todo esto es un ensayo y error.

La investidura sexual del espacio ocurre en esos pequeños episodios que relata mi interlocutora. Las maricas tienen una suerte de intuición de etnógrafas porque el aprendizaje homoerótico acumulado a lo largo de sus trayectorias sexuales y de género le habilita a una lectura

del cuerpo masculino. Las miradas, los gestos o el tocarse alguna parte del cuerpo constituye un texto erótico que las maricas saben interpretar. Cuando perciben alguna intención, por parte de un posible compañero sexual, inmediatamente lo siguen dando inicio a un mapa de homoerotismo que se condensa en el encuentro sexual. En la mayoría de los relatos que recogí durante mi estancia en la zona de los putos, el conocimiento de la Irigoyen como lugar para el encuentro sexual ocurría de la forma en la que lo describía mi interlocutora. Ese conocimiento lo portaba la marica o el chongo. A partir de ese ritual de interacción homoerótica el espacio producía su magia social.

Podemos ir demarcando esos itinerarios sexuales situándolos en la espacialidad urbana. A lo largo de la Avenida existían distintos espacios de circulación de personas donde se producía el ejercicio del deseo homosexual. El primer lugar que las maricas identificaban era la entrada que estaba al frente del ex sanatorio EL Quintar caracterizado por la ausencia de políticas de saneamiento, una red de caminos, árboles frondosos y sitios destinados al placer sexual. En la intersección entre Avenida Hipólito Irigoyen y la calle Republica del Líbano algunas de las maricas se ubicaban en la esquina debajo del techo de un quiosco y ahí tenían un espacio desde donde podían observar los clientes que andaban en auto buscando servicios sexuales. Otras maricas se ubicaban en la calle Jorge Newbery paralela a la Avenida; usaban esa espacialidad por su escasa iluminación, escasa presencia de personas y, fundamentalmente, porque algunos chongos no querían una exposición pública que representaba pasar por la entrada donde se congregaban un número mayor de disidencias sexuales.

Las maricas aprovechaban la zona de los putos en toda su extensión: el puente Tucumán se utilizaba como lugar de levante. En las proximidades del puente se encontraban las vías del ferrocarril, los árboles obstaculizaban la iluminación y esos espacios se convertían en sitios perfectos para el desarrollo de prácticas sexuales. Las vías servían de espacios de levante y desarrollo de prácticas sexuales: había maricas que se sentaban en la vía a fumar unos cigarros esperando que aparecieran algunos chongos dispuestos al sexo anónimo. Ahí, la práctica sexual ocurría disponiendo el cuerpo de acuerdo a esa infraestructura, evitando, a toda costa, que las personas puedan observar prácticas “inadecuadas” porque eso implicaría un altercado con la policía.

Además, las maricas utilizaban la misma arquitectura que proveía el puente como espacios destinados al ejercicio amoroso. Algunas maricas más osadas cruzaban el puente del ferrocarril y

aprovechaban la escasa iluminación para llevar a sus compañeros sexuales a esos lugares. En las proximidades estaban las escaleras de acceso desde la avenida hasta el puente. En esas escaleras las maricas se paraban y desplegaban técnicas de levantes que consistían en feminizar sus cuerpos o directamente en ofrecer sus servicios sexuales. Debajo del puente Tucumán estaba la entrada al río Xibi-Xibi, ese espacio servía como sitio de intercambio sexual; algunas maricas usaban ese espacio para zona de levante donde exhibían prendas eróticas femeninas para motivar el placer y el deseo entre los hombres que transitaban esos espacios. Con frecuencia los hombres pensaban que quienes portaban esas prendas eran mujeres o travestis, pero al llegar a ese lugar y encontrar a una marica poco importaba ese espejismo sexogenérico. Subir y bajar las escaleras era una conducta repetitiva que aprovechaban las maricas para examinar la circulación de chongos por los espacios.

La red tentacular de la zona de los putos se extendía hacia la Plaza de los Inmigrantes que durante la noche se convertía en espacio de levante; especialmente las escalinatas que se ubicaban en las proximidades del anfiteatro. En algunos relatos que documenté en mi trabajo de campo, el uso sexual que le daban a la arquitectura de la Plaza de los Inmigrantes tenía lugar debido a la circulación y control de la policía que realizaba por la Avenida. Además, esos espacios verdes eran destinados al ejercicio deportivo o al encuentro de parejas heterosexuales. Una marica me contó que usaba la plaza como lugar de levante porque “si hay un macho esperando a su pareja y la mina no llega, la lógica del puto era que ve que el vago está solo y está a merced de una; entonces te acercabas al chico y le preguntabas si andaba buscando joda y ante la duda te decía que sí y ahí dabas el otro paso”. La plazoleta Ingeniero Carlos Snopek era utilizado como espacio de levante y ámbito de homosociabilidad. Ese espacio se encontraba cubierto de Tuscas (*Acacia aroma*), árboles bastante frondosos y relativamente medianos, que permitían el desarrollo de cierto tipo de prácticas sexuales. Ese espacio era utilizado como lugar de observación ya que se podía ver quienes circulaban por la zona de los putos; por lo general la mayoría de los chongos preferían recorrer los espacios que se encontraban en las proximidades del puente Tucumán. Otro lugar para el desarrollo de prácticas homoeróticas era la cancha que estaba en las proximidades del cementerio del Rosario o en la Avenida cerca de la empresa de colectivo de Río Blanco; ese lugar era escasamente utilizado. Luego se encontraba la entrada al río que estaba cerca del puente La Madrid. Ahí se encontraba una cancha y las maricas usaban ese espacio como circuito homoerótico. Aunque

menos frecuente, el Lago Popeye era utilizado como espacio para el despliegue de guiones sexuales y encuentros homoeróticos.

Mi caracterización de estos lugares como espacios sexuales responde a la consideración de los mismos como cartografías del deseo homosexual. Para su reconstrucción utilicé como técnica metodológica la construcción del mapeo colectivo (Risler & Ares, 2013). Intenté reconstruir estos espacios a partir de la creación de un soporte gráfico y visual que permita visualizar y visibilizar las localizaciones de la homosociabilidad y las prácticas sexuales asociadas a esos lazos sociales. Mis observaciones de campo se realizaron durante largas horas de peregrinaje nocturno, especialmente los fines de semana porque intuía que los días viernes y sábados se intensificaban los encuentros sexuales. Cada fin de semana, recorría el circuito destinado al homoerotismo intentando activar mis recuerdos personales con el propósito de reconstruir la espacialidad de aquellos momentos previo a la inauguración del Parque Lineal. En esos recorridos, encontré un número reducido de aquel conjunto sociosexual. Al dialogar con esas maricas que estaban en la zona fui reconstruyendo situaciones sociales, recordando los modos de morir de algunas maricas y la transformación que tuvo el espacio destinado al sexo.

Junto con la Reina Madre, una marica histórica de la zona, fuimos recorriendo los espacios que anteriormente eran significados para el intercambio sexual y que hoy se encuentran poblado por otras arquitecturas. En las conversaciones con esa marica, le pregunté cómo funcionaba la zona de los putos en la actualidad; me informó que los espacios habían sufrido una mutación enorme, pero, a la par, otros lugares fueron utilizados para los encuentros sexuales. Además, la presencia de la obra pública impactó enormemente las redes de sociabilidad. Las observaciones que realicé me permitieron realizar una aproximación situada a los espacios sexualizados. En esos momentos de la pesquisa fui preguntándome: ¿Podemos seguir considerando la Irigoyen como *zona de los putos*? ¿Qué cambió? ¿Qué se conservó? ¿Cómo son las relaciones de sexualidad y género bajo esta nueva faceta arquitectónica? ¿Qué papel tiene la memoria en este proceso? ¿Qué prácticas de recuerdo, silencio y olvido puedo etnografiar sobre los espacios sexualizados?

Las conversaciones informales que sostuve con algunas maricas lograron reactivar las redes que había construido durante los años que habité los espacios sexualizados. La Reina Madre me aportó, no solo un saber valioso de la historia de la zona de los putos, sino una red de contactos de personas de las que no tenía sus redes sociales o números de teléfonos. Así, me puse en contacto

con algunas de esas maricas para socializar el tema de la investigación centrado en la restitución de la memoria maricona de los espacios sexuales. El acceso a esos contactos hubiera sido dificultoso de no haber transitado los lugares de homosociabilidad. Empecé a tomar la decisión de incorporarme a grupos de WhatsApp que tenían como propósito la búsqueda de sexo anónimo. Esa decisión tuvo como finalidad poder acceder al conocimiento sobre cómo se organizan las relaciones de homosociabilidad mediadas por plataformas digitales. De esta manera, fui mapeando otros lugares que se resignificaban como espacios sexualizados en la zona de Alto Comedero, las teteras de los baños de la terminal nueva y vieja, un término que se refiere a espacios públicos, generalmente baños, utilizados para encuentros sexuales, o la misma Avenida, especialmente en lugares próximos debajo de los puentes de acceso al casco céntrico de la ciudad. También, utilicé Grindr, una aplicación de citas y redes sociales basada en la ubicación, principalmente utilizada por hombres homosexuales, bisexuales y hombres trans, así como por personas queer, que permite a los usuarios conectarse con otros cercanos, chatear y organizar encuentros sexuales. Iba leyendo los perfiles de esa aplicación, prestando atención a las personas mayores de 30 y en las conversaciones pregunté si conocían la Irigoyen. De igual forma, usé los grupos de sexo gay de la red Facebook; aquí la estrategia no fue la conversación per se, sino, más bien, la búsqueda de publicaciones que se refieran a los espacios destinados al intercambio sexual.

En los encuentros previos a las entrevistas en profundidad, las maricas manifestaban la importancia de documentar sus memorias del sexo, los mundos de la noche y la vida sexual y homoerótica. Al ser los mapas representaciones ideológicas de la cartografía urbana, opté por intervenir en mapas concretos. En los encuentros que tuve con algunas personas, llevé impreso un mapa de las calles que componían los circuitos sexuales. Y la consigna de trabajo era, básicamente, que puedan identificar y describir, a partir de sus recuerdos personales, sitios donde se ubicaban las maricas, espacios destinados al sexo, espacios destinados al levante, lugares de sociabilidad, etc. Esa metodología resultó significativa para las localizaciones del deseo homosexual ya que permitía problematizar los espacios públicos como lugares para habitar una sexualidad abyecta. Luego de realizar esta práctica de activación de la memoria procedí a preguntar sobre lo que sucedía en la actualidad con los espacios sexuales.

Asimismo, el propósito del mapeo estaba orientado a desarrollar trabajos de memoria que permitieran rescatar el recorrido de las fuerzas del orden dirigido, en esos momentos, al control y

disciplinamiento de la sexualidad. El mapeo permitió comprender las operaciones que supone el ordenamiento territorial y la planificación urbana de los sectores de la ciudad como un dispositivo heterosexualizante; pero, además, comprender la demarcación de las fronteras entre el sexo permitido y el sexo prohibido. De esta manera, los mapas que elaboré junto con las maricas me dieron las pistas para pensar alguna forma de intervención maricona en el espacio sexualizado. Los relatos y las cartografías mariconas que elaboramos implicaron una lectura política de las narrativas hegemónicas de los espacios urbanos y de las cartografías “oficiales”. A partir de una metodología, intenté desarrollar una deconstrucción política y epistemológica de los sentidos de la ciudad y la urbanidad dando importancia a la desprivatización de la sexualidad como un componente político de las identidades de género.

La mayoría de las interlocutoras podían describir los nexos entre espacialidad y erotismo en el devenir del sexo como una categoría investida de política. En este sentido, propuse desarrollar una interpelación al espacio social de la Avenida Hipólito Irigoyen desde un trabajo de memoria. A partir de mis conocimientos de la pedagogía, llevé adelante la siguiente consigna: “Si tendrías la oportunidad de transformar a la Avenida Irigoyen en un museo o sitio de memoria, ¿qué cosas tendrías en cuenta?”. Esta tarea de imaginación de intervención en el espacio público me llevó al abordaje de acciones pedagógicas con las cartografías urbanas. Mediante mapas de la Irigoyen, solicité que pudieran identificar lugares significativos y asociar esos lugares al recuerdo de las maricas que ya no están.

En el trabajo de campo, propuse la construcción de sitios de memoria maricona, una actividad que se centró en la intervención en el espacio público a partir de carteles que contenían nombres de las maricas que transitaban, preguntas y otras interpelaciones gráficas y escritas a las personas. Por ejemplo: ¿sabías que este lugar era un sitio para el sexo entre maricas?; Aquí se sentaba la Negra Dani, ama y señora del sexo gay; Señor transeúnte ¿sabe qué es un pasivo?; Este lugar es un patrimonio sexual; Aquí se sentaban a parlamentar de sus vidas las maricas de Jujuy; Aquí, la policía arrestó a una marica; ¿Qué es un policía? Es un machito que te pega de día y te coje de noche; caballero explore su culo. Asimismo, propuse como actividad la planificación de la *putivuelta*. En el argot de la noche, la *putivuelta* significa vuelta de reconocimiento visual que se hace al llegar a un pub o discoteca para ver si hay alguien a quien levantar. En el caso de la putivuelta marica por la zona, se trata de un recorrido y un reconocimiento de los espacios, ámbitos

de sociabilidad, identificaciones de personas que transitaban esos lugares, escenarios y situaciones de homoerotismo. Solicité la participación en el desarrollo de esta actividad a la Reina Madre, una *marica histórica* de la zona, para que asuma la función de una maestra del levante y el sexo anónimo. Esta putivuelta fue realizada en la noche.

La reconstrucción de estas espacialidades se elaboró a partir de lo que nombré como geografías de las sexualidades al sostener que tanto sujetos como espacios se encuentran sexualizados y, por consiguiente, las relaciones sociales y espaciales constituyen un producto social creado mutuamente en lugares concretos e imaginados y a diferentes escalas, en este caso la calle o espacios urbanos escasamente intervenido por las políticas estatales. La regulación de la sexualidad, materializada en normas, instituciones, placeres y deseos, solo puede ser entendida a partir de considerar los espacios a través de los cuales se constituye, se practica y se vive (Larreche, 2022).

A partir de los hallazgos teóricos de Nancy Fraser (1993) podemos caracterizar a la presencia de mariconidades en ciertos espacios urbanos como la fabricación de una esfera contrapública caracterizada por la emergencia de espacios discursivos alternativos donde esos grupos sociales subalternos o marginados desarrollan sus propias formas de expresión y debate, estableciendo un cuestionamiento de las normas y discursos dominantes de la esfera pública. La conformación de estos espacios no son simples réplicas del espacio público hegemónico heterosexual, sino que adquieren su propia dinámica y lógicas internas logrando convertirse en un elemento crucial para la formación de identidades y la movilización política. Como la homosexualidad es producto de la sociedad moderna, los espacios sexualizados es el producto del ámbito público y un terreno de interacción discursiva. Los espacios sexualizados son espacios cuya textura difiere de la esfera del Estado constituyéndose en un sitio donde se puede producir y circular críticas a éste, siendo esas espacialidades responsables de la producción de otros sentidos de ciudadanía.

## Figura 5

*Una cartografía maricona del espacio sexualizado*



#### Referencias

Puntos de encuentro sexual y sociabilidad entre *maricas* y *chongos*

Fuente: elaboración propia

### Los caminos del deseo

Buscando producir un conocimiento etnográfico de las arquitecturas del deseo homosexual que forman parte de los espacios de sociabilidad homoerótica, me encontré con un poema de Rodolfo Rivas, escritor argentino y referente del Frente de Liberación Homosexual, titulado “Los Baños Públicos son nuestros Salones de Fiesta” cuya escritura describía el sistema de teteras de la siguiente manera:

Los baños públicos suelen ser sucios. No caben dudas.  
La gente “bien” los evita. ¡Que olor! ¡Cuánta peste, Dios mío!  
¡¡¡Caca!!!

Sin embargo, son esos lugares despreciados son  
los salones de fiestas homosexuales.  
Si quisiéramos abrir un lugar como tienen los heterosexuales

nos meterían a la cárcel, esos hombres de bastón en la cadera.  
Hay algunos, unos 20 quizás, para una ciudad de millones,  
pero en manos de comerciantes asociados a la Policía. Cuidado.  
Allí nos exprimen como a vaca y nos pueden meter 21 días en Devoto.

Mucha gente homosexual  
a los únicos lugares que puede ir  
para encontrar compañía sexual,  
es en los Baños Públicos. Y nos metemos  
en ellos con vergüenza, como perros sarnosos.  
¿Por qué?  
Llevamos desodorante de ambiente,  
hablamos de amor y libertad en las paredes  
y tiramos papel picado. ¡Vivan las teteras!  
Los mingitorios son mesitas  
y los cagaderos individuales reservados. (carajo)!  
Da gana de volarlos. Allí nos empuja una sociedad  
que no usa lubricantes, usa pus y sangre.

Si los primeros cristianos (¿y los últimos?)  
se reunían entre restos de cadáveres,  
por qué nos habría de avergonzar a nosotros  
hacerlo entre el pis y la caca fermentados.  
Conquistaremos un espacio. Lleno de luz, de ventanas.  
Los techos de lentejuelas y los pisos de cristal.  
Y no se lo deberemos a ningún Constantino.  
¡Vivan las asquerosas Teteras! Algunas  
ya merecen placas de bronce. (Revista somos, 1974, p.5)

¿Cuáles eran los “salones de fiestas” de las maricas que transitaban por la Avenida Hipólito  
Irigoyen en los primeros años del nuevo milenio? ¿Cómo se formaban las arquitecturas del deseo  
homosexual donde se consumaba el intercambio de fluidos? ¿Qué fronteras se trazaban entre los

espacios destinados al levante y despliegue de técnicas corporales de seducción con los espacios donde se producía el acto sexual? ¿Cómo se establecían las definiciones de lo público y lo privado durante la gestión social del sexo? ¿Cómo se administraban las *habitaciones* de ese “telo al aire libre”? ¿Qué sentidos sensoriales se activaban cuando una marica llevaba a un compañero al espacio donde tenía lugar el desenlace del acto sexual? ¿Qué códigos construían las maricas acerca de la homosociabilidad y las prácticas sexuales?

Estas preguntas pasaron por mi cabeza cuando empecé la compleja tarea de reconstruir, a partir de los testimonios de las maricas, las espacialidades donde se concretizaba el ejercicio del deseo homosexual. Me llamó la atención la caracterización de ese escritor marica sobre los espacios sexualizados y la experiencia homoerótica asociándolas a las primeras reuniones de una comunidad cristiana. Efectivamente, el amplio repertorio de prácticas sexuales tenía lugar en espacios improvisados donde la fermentación de orina y desechos humanos se mezclaban con los intensos olores de los fluidos masculinos. Esa sensación de repugnancia y placer marcaban las trayectorias de género y sexualidad de las maricas que frecuentaban la Avenida en búsqueda de sexo anónimo. Empecé a comprender el carácter abyecto de la vida homoerótica cuando recordé el olor a mierda y la domesticación del asco como uno de los primeros aprendizajes de la pedagogía de sexualidad que se enseñaba en la *zona de los putos*. Accedí a ese conocimiento, no tanto por las conversaciones que realicé con mis interlocutoras, sino por un procedimiento epistémico de conversión del recuerdo de la propia analista en dato etnográfico. En las anotaciones que iba realizando durante la observación participante registré lo siguiente:

Pensando en algún procedimiento metodológico orientado a la reconstrucción de espacialidades que luego de la intervención estatal dejaron de existir tal y como yo las había experimentado durante los años que habité la *zona de los putos*, busqué en mis recuerdos personales algunos indicios de su existencia. Hasta ese momento no había problematizado la posibilidad de usar las memorias que tengo de esas espacialidades sexuales como una forma de conocimiento etnográfico. Luego de exorcizarme del objetivismo y de la herencia positivista, visité esos lugares, algunas veces acompañada de la Reina Madre, con el propósito de realizar un trabajo de memoria que me permitiera elaborar una cartografía del sexo, es decir, una especie de mapa de los espacios donde se concretizaba los encuentros sexoafectivos. El llamado *telo al aire libre* era una forma coloquial de nombrar las

arquitecturas del placer homosexual. La sociabilidad de las maricas ocurría en las proximidades de la costanera del río Xibi-Xibi al frente del Sanatorio El Quintar, actual propiedad de la familia Quintar. Me pregunto si el diputado libertario conocería que, en las proximidades de su clínica, sostenida en el modelo biomédico y en una epistemología higiénica del cuerpo, se producía una rica variedad de experiencias y formas de subjetividad sexual.

La existencia del Parque Lineal no impidió que, junto con mis interlocutoras, establezcamos un nexo entre memoria e historia al momento de reconstruir esas espacialidades. Cuando una marica levantaba en la zona de los putos ingresaba al telo al aire libre. Antes de eso, tenía que cruzar por donde estaban sus compañeras de puterío, distribuidas en el paredón. El acto de pasar con el chongo, era una forma de inspección colectiva sobre el cuerpo masculino que esa marica se “iba a comer”.

Mis recuerdos de esa experiencia, me llevó a reconocer una red de caminos construidos y, debido a la ausencia de políticas de saneamiento, los yuyos funcionaban como paredes que dividían el espacio. En algunos lugares, el olor a mierda era insoportable. Algunas maricas pensaban que esa acumulación de excrementos y orina, que no producían las maricas de la zona, era una forma de negar la existencia de un espacio social destinado al encuentro sexual entre hombres materializada en los desechos corporales. Siempre había una marica que se preguntaba: “¿por qué persistentemente van a cagar donde nosotras culiamos?” y se respondía a sí misma: “esto es una provocación”. La experimentación de la repugnancia al olor a mierda se entrelazaba con el ejercicio del deseo homosexual. En algunas ocasiones, algunas maricas decían: “procuro no manchar al chongo porque me hago un buen lavado, pero termino manchada con mierda que no es mía solo por ponerme en cuatro en el piso”. Otras maricas eran más precavidas y llevaban cartones que improvisaban como “camas del placer” porque querían desplegar un amplio repertorio de “poses sexuales”, especialmente cuando el chongo era un “macho pijudo”. Estos caminos conectaban con habitáculos improvisados. Entre bromas y comentarios, las maricas se asignaban esas “habitaciones”. Cuando se encontraban esparcidos por ese lugar los desechos humanos, se decían entre ellas “intima tu pieza esta sucia”. Estos recuerdos se activaron cuando empecé a recorrer los lugares y hoy en lugar de caca y pis fermentados, preservativos o cartones, se encuentra

un parque destinado a la familia. Esa memoria sexual fue eliminada del patrimonio arquitectónico de la ciudad y las maricas reclaman que se vuelva a instituir la sacralidad que representaba pisar mierda para hacer una mamada y dejarse “romper el culo” como un patrimonio de la historia de la sexualidad en Jujuy.

Esta escritura anecdótica me permitió examinar el proceso de abyección de las sexualidades disidentes en el dominio de la vida erótica. Pensar esa red de caminos y habitáculos como una arquitectura del homoerotismo bajo una metáfora analítica de una “arqueología de la sexualidad” a partir de la cual el analista va buscando, en la espacialidad actual, los vestigios de una cultura material del sexo que fue borrada sistemáticamente producto de una política de (des)memoria. Pensé esa arquitectura como una zona abyecta, es decir, una zona invivible e inhabitada de la vida social que se encuentra densamente poblada por personas a quienes se les retira el estatuto de sujetos sexuales. La existencia de estos espacios abyectos ocurre en los márgenes del reglamento de género y su existencia se convierte en la condición necesaria para la hegemonía heterosexual. De ahí que la emergencia de la zona de los putos es producto de las relaciones de poder que opera a partir del trazado de un exterior constitutivo del deseo heterosexual. Para que el sexo pueda materializarse, vale decir nombrarse, clasificarse, experimentarse, debe demarcarse una frontera de género articulada a una coherencia entre la diferenciación sexogenérica con el deseo, estableciendo una taxonomía que dictamina que experiencia y subjetividad sexual puede existir, alentarse y recompensarse y cual debe negarse o castigarse. La (in)visibilización de los espacios sexualizados, cuya existencia desestabilizan las normas reguladoras del género, produce cuerpos abyectos que hacen posible el funcionamiento del aparato de regulación heterosexual. El sexo de las maricas pone en jaque la legitimidad del deseo heterosexual como norma hegemónica. Por eso, el aprendizaje sensorial de convivir con el olor a mierda constituye la materialidad del carácter abyecto de la amplia variabilidad de prácticas sexuales que agrietan el orden heterosexual. Así, la presencia de este homosexo abyecto logra constituirse en una amenaza y una impugnación política a la matriz heterosexual sobre la que se asienta la materialización del sexo como ideal regulatorio (Butler, 2002).

La labor etnográfica me permitió problematizar la posición del deseo homosexual al interior del orden heterosexual como institución política. A partir de estos esfuerzos analíticos, comencé a pensar en los desechos humanos, esparcidos por las arquitecturas del placer, en un doble

sentido: por un lado, como una metáfora de las fronteras que se establecen entre el sexo legítimo e ilegítimo, permitido y prohibido, recompensado y castigado como aspecto constitutivo de la jerarquía sexual. La mayor parte de los discursos que circulaban sobre los espacios sexualizados provenían de sistemas de creencias religiosas, psiquiátricas, populares o políticas que buscaban delimitar la capacidad sexual humana a las imposiciones reproductivas. La rica variedad de conductas eróticas que experimentaban las maricas de la Irigoyen era calificada como desviada, peligrosa e inmoral. El sexo en el espacio público ocurría en una combinación de fragancias nauseabundas con aromas de fluidos masculinos, de ahí su carácter metafórico y contradictorio. Por otro lado, el olor a caca, tal como lo expresaba mi interlocutora, representaba la cloacalización de las sexualidades abyectas. Lohana Berkins (2008) afirmaba que la legitimidad del orden heterosexual se construye mediante la fabricación de identidades cloacalizantes producto de un proceso de inscripción de la indeseabilidad pública y la vulnerabilidad social en ciertos cuerpos. La sexualidad de las maricas representa el depósito de toda la mierda de un sistema heterosexual marcado por la coherencia de sexo/género/deseo. El tener sexo entre desechos corporales representaba un acto político de resignificación del carácter abyecto de la posición marica.

Ahora bien, la reconstrucción de estas espacialidades me llevó a imaginarlas como una especie de catacumbas al interior del orden obligatorio de la sexualidad hegemónica. Las catacumbas son galerías subterráneas que se utilizaron como lugar de enterramientos y ceremonias religiosas durante los primeros momentos del cristianismo. En tanto metáfora, podemos pensar las arquitecturas del placer sexual de las maricas como una extensa red de galerías subterráneas indicativas de la subalternización de ciertas prácticas sexuales y la persistencia del deseo como un fenómeno social que merece una reflexividad etnográfica. El conocimiento que portan las disidencias sexuales sobre esas galerías subterráneas es enorme y, para algunos, reflexionar sobre yuyos y caminos improvisados no merecería un abordaje antropológico. Pero en mi defensa, me atrevo a argumentar que ese objeto etnográfico atraviesa prácticas y relaciones sociales cotidianas, instituciones, normas y relaciones de poder. Esta banalidad epistémica con la que se suele caracterizar el conocimiento etnográfico de la vida erótica, imposibilita examinar el ensañamiento del policiamiento de género y el pánico sexual que se despliega cuando ocurre la desprivatización de la experiencia sexual de las maricas en la zona de los putos. Por esta razón, presté atención a los relatos que mis interlocutoras construían acerca de esas arquitecturas homoeróticas en las conversaciones que mantuvimos durante mi trabajo de campo. En esos relatos, las maricas

mencionaban cómo esos lugares eran definitorios de la identidad sexual. La mariconidad se configuraba en el ejercicio del deseo homosexual que circula entre los sujetos del acto sexual articulando densas tramas de relaciones sociales y simbólicas, formas de corporalidad y prácticas sociales (Parrini, 2018).

Cuando las maricas llevaban un chongo a ese telo al aire libre encontraban una red de caminos improvisados cuya reconstrucción me permitió identificar las espacialidades destinadas al intercambio sexual. Antes de la intervención estatal en ese espacio sexualizado, las maricas tenían tres posibles rutas por donde dirigirse con el compañero sexual que habían levantado una vez que bajaban por la entrada que se ubicaba en las proximidades del Sanatorio El Quintar. La primera ubicada al margen derecho se dirigía por la cancha de básquet, donde frecuentemente se encontraban jóvenes practicando deportes, a los lugares que estaban debajo del Puente Gorriti. En algunas ocasiones, las sesiones de homosexo eran interrumpidas por personas en situación de calle que utilizaban esos lugares como viviendas. Esos espacios se encontraban casi sin la presencia de desechos humanos ni olores nauseabundos, pero eran “poco discretos” para el desarrollo de las prácticas homoeróticas. Una segunda ruta se encontraba en la margen izquierda, y era la más utilizada para el intercambio sexual. También, esta ruta con sus respectivas “habitaciones” era más extensa ya que iniciaba desde la entrada y se podría llegar a extender hasta el puente del ferrocarril. Con frecuencia, para evitar los malos olores las maricas se adentraban e iban extendiendo e improvisando los lugares para los encuentros sexuales. Esa red de caminos tenía otra entrada en las proximidades de la Shell cuyo uso frecuente era cuando las maricas buscaban discreción o, sencillamente, que ninguna compañera de su comunidad erótica la siguiera y pudiera quitarle el compañero sexual que había conseguido. La tercera red de espacios para encuentros sexuales se extendía en dirección norte cerca de las orillas del río Xibi-Xibi.

Estos caminos del deseo formaban parte de los archivos, resguardados en las memorias de las maricas, sobre el funcionamiento de la gestión social del sexo en los espacios sexualizados. La producción de sujetos deseantes y los sentidos atribuidos al cuerpo homosexual depositario del deseo, me llevó a pensar en su carácter productivo. En efecto, la economía política del sexo es una economía política del deseo inscrita en la fabricación y control de la subjetividad sexual. Problematicar sobre cómo llegamos a desear lo que deseamos produce un desplazamiento analítico que nos lleva a entender la sexualidad como un dispositivo histórico en contraposición a la

naturalización de esa dimensión constitutiva de lo social. Los deseos sexuales emergen en el curso de prácticas y discursos sociales específicos atravesados por su anclaje en la historia. De ahí que el deseo homosexual asume un carácter productivo en la organización social del sexo. Esto demuestra la existencia de la positividad de los dispositivos de la sexualidad contraria a la hipótesis represiva. La proliferación de discursos sobre el sexo, la constante exhortación a hablar y a oír de él, dan cuenta de una voluntad de saber sobre el sexo. Bajo esa premisa foucaultiana, concibo los espacios sexualizados, y sus cartografías del deseo homosexual, bajo su carácter productivo asociándolos a un saber y a una verdad sobre el sexo que se encuentra impregnada de relaciones de poder. A pesar de que las maricas de la Irigoyen experimentaron la vida erótica bajo el punitivismo de género y la represión de sus deseos, en ese contexto adverso circularon saberes sobre la homosexualidad que tomaron forma de prácticas, discursos e instituciones, las cuales asumen el control de los cuerpos y dictaminan la normalización del deseo. A ese sistema de poder, asentado en un reglamento de género, lo hemos nombrado como heterosexualidad obligatoria. El control que el orden heterosexual ejerce sobre las sexualidades disidentes opera de forma estratégica a través de un régimen discursivo cuya función radica en la proliferación y penetración en el cuerpo homosexual de técnicas de subjetivación y sujeción al aparato heterosexual (Foucault, 1991).

La distinción que realicé entre un espacio destinado al despliegue de técnicas de levante con un espacio destinado a la concreción del ejercicio amatorio introduce una crítica a la configuración del espacio público como una tecnología heterosexualizante. El esfuerzo de pensar los espacios sociales más allá de un lugar físico, entendiéndolos como la reafirmación de un espacio ideológico, un diseño arquitectónico que organiza la circulación de las personas, el desarrollo de las actividades sociales y la distribución de la intimidad social, nos permitiría comprender los llamamientos al orden heterosexual y la vigilancia de ciertas conductas eróticas. El espacio público produce una clasificación de los cuerpos de acuerdo a unos parámetros conforme al orden sexual establecido (Langarita, 2015). Los espacios sociales destinados a la homosociabilidad devienen en espacios sexualizados a partir de un complejo trabajo de desprivatización de la gestión social del sexo en ciertos lugares físicos; de ahí el potencial que revisten las existencias de esos lugares como una impugnación al control de la espacialidad por parte del régimen político de la heterosexualidad. Podemos comprender la presencia de los circuitos homoeróticos como una respuesta política a la pretendida heterosexualización de los

espacios sociales. En este sentido, las conductas eróticas de las maricas de la Irigoyen implican una disidencia a la matriz de inteligibilidad heterosexual que evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual.

### **El espacio sexual y su secreto encanto**

Con frecuencia escuchaba decir que la avenida ejercía en mis interlocutoras una atracción lujuriosa casi tan intensa como la práctica homoerótica con los chongos que circulaban por esos circuitos de intercambio sexual. Esa fuerza centrípeta la experimentaban las maricas cada vez que intentaban retirarse de ese espacio sexualizado. En mi trabajo de campo empecé a prestar atención a esa reiteración discursiva que manifestaban porque pensaba que encontraría las pistas para comprender el efecto performativo de la zona de los putos en la configuración de subjetividades sexuales. No estaba equivocada al pensar que los espacios sexualizados forman identidades sociales mediante la organización del deseo homosexual sostenido en la estratificación de la conducta erótica.

A su vez, esa sensación de ser atraídas a la zona pensando en las infinitas posibilidades de levante y formas de homosociabilidad, mediada por un conjunto variado de prácticas sexuales, se entrelazaban con mis recuerdos personales acerca de esa atracción corporal. Experimenté en carne propia esa poderosa atracción hacia el espacio sexual. En el diario de campo registré esa sensación de erotismo que la avenida ejercía en mí de la siguiente manera:

Me despedía de mis compañeras de yiro, pero al tiempo volvía a la zona porque había encontrado un chongo que quería un encuentro sexual conmigo. En ese paisaje de deseografías, el sitio más seguro y perfecto para tener sexo con un (des)conocido eran los amplios caminos cubiertos de yuyos, malezas y uno que otro cartón que otras maricas colocaban en esos lugares simulando camas de placer. Los trazos de esos caminos despertaban una fuerte sensación erótica ya que a medida que nos perdíamos en la jungla del deseo homosexual el chongo iba ensayando formas de excitación corporal que en otros espacios no se permitía. Sin embargo, a medida que ingresaba en esa arquitectura sexual era inevitable compararla con extensas catacumbas con fuerte olor a pis y mierda fermentados. Pero poco importaba si esos olores nauseabundos ingresaban en mi acostumbrado olfato porque la magia social que ese espacio tenía era única y definitoria de

mi mariconidad. Porque “marica que se respeta el único olor que le importa es el olor a macho”. Con el tiempo despedirse de tus compañeras de yiro era una conducta social no requerida porque existía la posibilidad que te las vuelvas a cruzar en la Avenida.

Tempranamente, las maricas aprendían que la intensificación de los encuentros sexuales definía su estatus identitario como sexualidades disidentes y su posición sexogenérica dentro de la comunidad erótica de principios de los años 2000. La configuración de lazos sociales en esos espacios de sociabilidad homosexual se encontraba impregnada de relatos sobre la eficacia sexual de las técnicas de levante que se desplegaban en la búsqueda de sexo anónimo. Las narrativas de los episodios sexuales iniciaban con la frase “no sabes el chongo que me comí” y a partir de ese prelude elaboraban una larga descripción del aspecto físico, tamaño del miembro, performance sexual del chongo o de las formas en las que culminaba la excitación corporal. Tener una historia para contar a las maricas constituía un índice de comparación y el establecimiento de distinciones sexuales al interior de la comunidad erótica. Acumular una amplia variedad de encuentros sexuales constituía un valor social de gran importancia en la economía política del sexo. En la formación de códigos de comportamiento sexual, el tiempo socialmente necesario que las maricas invertían en la práctica del yiro definían su posición social dentro de la comunidad de desobediencias de género. Dedicar extensas jornadas al “peregrinaje nocturno” en la búsqueda de sexo con desconocidos era indicativo de la magia social que el espacio sexual ejercía en las mentes y cuerpos de las mariconidades que circulaban por la zona practicando una coreografía de género.

Pensé la atracción erótica que el espacio sexual ejercía sobre las maricas a partir de la noción de magia social. La *zona de los putos*, en tanto materialidad del sexo, es el efecto de una producción social de la creencia en torno al deseo homosexual. De esta manera, podemos afirmar que las condiciones de posibilidad de la eficacia simbólica de esos lugares físicos, investidos de valor sexual, son el producto de un trabajo social de sus creyentes acerca de la capacidad que tiene esos espacios para configurar las relaciones de homosociabilidad. La *zona de los putos* constituye una ontología social en la que las formas de constitución y configuración de un orden social (la heterosexualidad) se fabrica y se reproduce a través de relaciones de poder, *habitus* y la demarcación de un campo social. En esta lectura bourdieusiana del espacio sexualizado, la organización de la homosexualidad es el producto relacional de un proceso de estratificación erótica fuertemente ligado a la hegemonía heterosexual y su coherencia entre sexo/género/deseo.

La conducta homosexual es un sistema de disposiciones sociales. Parafraseando al sociólogo francés, la zona de los putos se conforma como un campo social definiendo aquello que está en juego (el capital erótico). Al interior de un campo social, en tanto conjunto de relaciones de fuerza entre agentes e instituciones, se establecen disputas por las formas específicas de dominio y monopolio de un tipo de capital que circula como definitorio de ese campo social. A raíz de esto, podemos pensar en los espacios sexualizados como “lo social hecho cosas”, una estructuración y objetivación del orden social; además, los espacios sexualizados se conciben como “lo social hecho cuerpo”, un proceso de incorporación de disposiciones a actuar, percibir, valorar, sentir y pensar de una cierta manera en el dominio de la vida sexual de las sexualidades disidentes. El habitus sexual de las maricas es la historia hecha cuerpo, un estado social incorporado que se encarna como un conjunto de disposiciones socialmente construidas en torno a las relaciones de sexualidad (Bourdieu, 1997).

De esto se deriva, la atracción erótica que ejercen los espacios sexualizados en mis interlocutoras. Por esta razón, comprendí el acceso diferenciado al placer sexual a partir de una conceptualización problemática para los estudios de género como la noción de capital erótico de Catherine Hakim (2012). Durante mi estancia de trabajo de campo, mis interlocutoras manifestaban como valoración social la intensificación de los encuentros homoeróticos con el mayor número de compañeros sexuales. A su vez, esa conducta sexual se inscribía en la incorporación en el cuerpo del dominio de ciertas jerarquías sociales por medio de las cuales los agentes establecen relaciones de sexualidad. Considero que esta noción puede comprenderse mejor si la incluye como un modo específico de capital corporal, el que a su vez forma parte del extenso conjunto de capital cultural. Las experiencias sexuales de las maricas se inscriben en un proceso de valoración social construido en torno a la apariencia física, las representaciones y las capacidades corporales de los sujetos. En el mercado del sexo, el cuerpo marica y el cuerpo del chongo son objetos de escrutinio público. En este contexto etnográfico, el capital corporal suele ser utilizado como vector simbólico para obtener beneficios sociales, entre ellos la satisfacción del placer y el deseo homosexual, asentado en la posición de atributos físicos fuertemente valorados al interior de la comunidad erótica. El concepto de capital corporal sugiere que el cuerpo no constituye una entidad biológica sino un producto sociohistórico resultado de la incorporación del orden social y sus principios de visión y división (Bourdieu, 1986). El capital erótico puede definirse como “una combinación de elementos estéticos, visuales, físicos sociales y sexuales que

resultan atractivos para los miembros de la sociedad” (Hakim, 2012, p. 26). Como corolario de esto, podemos explicar la insistencia de habitar permanentemente esos espacios, pasar largas horas en búsqueda de sexo anónimo y no querer retirarse de esos lugares (de ahí, su magia social) a partir de estos efectos de las relaciones de sexualidad en los cuerpos; las relaciones sociales que habilitan los espacios sexualizados definen su posición dentro de un orden social signado por la heterosexualidad como régimen político. Estar en la zona es indicativo de una posibilidad de incrementar el número de encuentros sexuales.

### **La noche como tiempo social**

A lo largo de mi trabajo de campo, la nocturnidad se presentó como una referencia de tiempo social que mis interlocutoras elaboraban acerca de sus experiencias sexuales. Los mundos de la noche son radicalmente diferentes de los mundos sociales diurnos. Quise prestar atención a esa diferencia social y su papel en la formación de identidades de género y subjetividades sexuales dentro de una comunidad erótica específica, la de los putos de la Irigoyen. Para ello tuve que establecer una reflexividad etnográfica en torno al ordenamiento sociocultural del tiempo y los espacios de interacción social en la ciudad capital. El orden social establece la noche como un lapso de tiempo onírico y de descanso de las actividades sociales; pero, también, como un tiempo espacio para el desenvolvimiento de otros universos sociales. Evidentemente, existen prácticas sexuales y formas de experimentar el homoerotismo que se despliegan en la diurnidad. El funcionamiento del sistema de teteras en los baños públicos o las citas en algún telo de la ciudad es un claro ejemplo de ello ¿Qué significa la noche para las maricas de la Irigoyen? ¿Qué sentidos sociales atribuyen a la nocturnidad? ¿Qué códigos y formas de entrenamiento sensorial implica desarrollar prácticas sexuales en la noche? ¿Qué emociones se gestionan en los modos de estar en la noche?

La nocturnidad se encuentra fuertemente emparentada con el proceso de formación de instituciones de tiempo libre, la gestión de la diversión en ciertas situaciones y escenarios sociales, la emergencia de un mercado festivo y su distribución estratégica en el espacio urbano, el consumo de sustancias y la gestión del sexo. La *zona de los putos*, tal como la descripción etnográfica la entiende, es el producto de las relaciones de sexualidad que la nocturnidad habilita. Marcelo Urresti (1997) al examinar sociológicamente una de las instituciones sociales más características de la

vida nocturna (las discotecas) entiende su funcionamiento como un sistema de exclusión. El sentido social de la noche, especialmente los fines de semana, se entiende como un ritual cotidiano de ruptura del tiempo. Eso representa la nocturnidad para la gestión social del homosexo, una ruptura con el tiempo heterosexual que organiza las vidas de las maricas. Producir un conocimiento etnográfico del mundo de la noche de las disidencias sexuales representa un esfuerzo de problematización del papel del tiempo social en el funcionamiento del reglamento de género y de su sistema taxonómico. Lo marica ocupa un lugar subalterno dentro del régimen heterosexual. Estar en la noche en los espacios sexualizados implica una ruptura con el ordenamiento temporal de la sociedad. Esa presencia en la nocturnidad habilita el establecimiento de lazos y conflictividades sociales con algunas instituciones del heterosexualismo de Estado como las fuerzas del orden. Las relaciones entre *putos* y *policías* serán detalladas en otros apartados; lo que deseo señalar es el papel de la noche en la formación de cierto tipo de comunidades eróticas.

Comencé a desarrollar mi trabajo de campo en la noche, especialmente los fines de semana. Mis largas horas de peregrinaje nocturno me permitió observar el funcionamiento de las relaciones de sexualidad y los modos de experimentar el homoerotismo. Además, al estar en la noche pude acceder a las transformaciones de los espacios sexualizados luego de la política pública que dio origen al Parque Lineal. Comprendí que los mundos de la noche producen subjetividades y sujeciones participando en las formas de (des)hacer los vectores de diferenciación social (clase, género, sexualidad, etnicidad, edad). La noche como contexto etnográfico se me presentó como una inmensa oferta social de consumos culturales, formas de ocio y modos de experimentar el erotismo (Blázquez, 2012). El carácter productivo de los espacios sexualizados se constituye en la noche y en los lazos sociales que ella fabrica. Es en la noche donde me topé con un inmenso archivo no documentado acerca del funcionamiento del orden heterosexual y las prácticas de resistencia al mismo.

La arquitectura de la sexualidad que describí en este capítulo solo es inteligible si consideramos la nocturnidad, el juego de oscuridad y escasa iluminación o los contornos de los cuerpos en los espacios sexuales donde no llegaba el alumbrado público. Es decir, noche y espacio sexualizado constituyen una amalgama social imposible de separar. La *zona de los putos* funcionaba de día; pero la eficacia simbólica sobre cómo funcionaba el deseo homosexo solo es comprensible si incorporamos la noche como parte constitutiva del contexto etnográfico. La

distinción que establecí entre espacios de levante y espacios donde se concretizaba el encuentro sexual resulta de gran utilidad para comprender el papel de la noche en la experimentación del homoerotismo. Los códigos sociales que desplegaban las maricas, materializado en técnicas de levante, formas de comportamiento social, valoración de cierto tipo de conductas sexuales y políticas de cuidado, se comprende a partir de las representaciones que la noche tiene en sus imaginarios condensado en un mundo social marcado por la ambivalencia entre placer y peligro. Asimismo, en los lugares donde se concretizaba los encuentros sexuales, marcado por un entrenamiento del olfato para experimentar el sexo, se entrenaba la vista y los modos de mirar los cuerpos en la nocturnidad. Ese conocimiento de la espacialidad sería imposible de desarrollar para alguien no entrenado en los circuitos donde tenía lugar las prácticas homoeróticas. Las emociones atravesadas por la excitación corporal, el miedo y la sensación de peligro se mezclaban y formaban parte de la subjetividad sexual de los putos de la Irigoyen.

Los espacios sexualizados, y en su interior el conjunto de prácticas, discursos y formación de subjetividades sexogenéricas, me permite comprender el mismo a partir de la existencia de una cultura de la noche, un sistema compartido de códigos de significación que posibilitan la comunicación, el reconocimiento y la interacción social. La Irigoyen constituye un mundo de signos, un repertorio de sentidos sociales sobre el sexo, la sexualidad, el género y el deseo; un entramado de sensibilidades, formas de percepción y apropiación, históricamente construido, producto de un proceso social de formación del deseo homoerótico. El lenguaje del sexo que circula en la zona de los putos es un código simbólico que participa del entramado social de las maricas. Esa porción de la cartografía urbana de la ciudad capital de Jujuy, se presenta como un jeroglífico social que se despliega en el espacio y en el tiempo. Me he preguntado por la *cultura maricona* sobre las relaciones de sexualidad intentando indagar las distintas formas de significación y expresión del homosexo, las significaciones atribuidas a estos espacios físicos, el significado de la gramática del homoerotismo, la articulación del espacio en calles, arquitecturas, acciones, movimientos de personas y despliegue temporal. En resumen, indagué acerca de qué hacen las maricas con el espacio y qué sentidos construyen alrededor del mismo. Eso representa una reflexividad etnográfica sobre la noche de las maricas (Margulis, 1994).

### **La zona de los putos como una política del ano**

El término nativo *zona de los putos* constituye una forma coloquial de nombrar al conjunto de espacios sexualizados que conforman la arquitectura de la sexualidad presente a lo largo y ancho de la Avenida Hipólito Irigoyen y sus sectores aledaños. Otra terminología que recogí durante mi estancia de trabajo de campo fue la palabra *culo*. Comencé a reflexionar sobre la gramática sexual que circulaba por los espacios sexualizados considerando los aportes de la teoría radical del sexo que propone identificar, describir, explicar y denunciar la injusticia erótica y la opresión sexual. A partir de este posicionamiento epistémico, puse el acento en construir “ricas descripciones sobre la sexualidad” que me aproximaran al análisis de los efectos de la estratificación erótica que la heterosexualidad obligatoria produce (Rubin, 1989). De acuerdo con este lenguaje analítico, me propuse desarrollar una restitución epistémica del *culo* como significante del deseo homoerótico e índice de politicidad que produce un agrietamiento al régimen de saber/poder de la epistemología de la diferencia sexual. El nacimiento de este régimen de marcación de los cuerpos es una fabricación histórica que ocurre con el advenimiento del paradigma dimórfico a partir de los siglos XVI y XVII que establece el estatuto ontológico de dos sexos diferenciados y complementarios entre sí (lo masculino/lo femenino) (Suárez Tomé, 2020). Dentro de este sistema de género se produce el enclaustramiento del ano como órgano abyecto y a su no penetrabilidad como índice constitutivo de la epistemología sexual y de género.

Concibo la *zona de los putos* como una contestación política al heterosexualismo de Estado. La economía política del sexo se asienta en el régimen de la diferencia sexual, una epistemología del cuerpo histórica y cambiante. Esta epistemología binaria y jerarquizante entra en crisis cuando emerge el deseo homosexual como resultado histórico que desafían la normalización morfológica de los cuerpos. “Entregar el culo” a la penetración implica un acto político de abdicación corporal al estatuto de los cuerpos en un sistema de género signado por la genitalidad normativa (Preciado, 2020). Dice el filósofo transexual:

Cuando hablo del régimen de la diferencia sexual como de una epistemología me refiero a un sistema histórico de representación, a un conjunto de discursos, de instituciones, de convenciones y de acuerdos culturales (ya sean simbólicos, religiosos, científicos, técnicos o comerciales) que permiten decidir a una sociedad determinada aquello que es verdadero y distinguirlo de lo falso. Una epistemología determina un orden de lo visible y lo invisible, por tanto, una ontología y un orden de lo político; es decir, determina la diferencia entre lo

que existe y lo que no existe, y establece una jerarquía entre seres diversos, determina un modo específico de experimentar la realidad a través del lenguaje, un conjunto de instituciones que regulan los rituales de la producción y de la reproducción social (p. 60).

Por este motivo, nombro desobediencias de género al conjunto de las maricas de la Irigoyen porque, al experimentar el deseo homosexual, elaboran impugnaciones al contrato heterocentrado mediante la renuncia colectiva de los beneficios que la epistemología de la diferencia sexual otorga. Las maricas y sus culos, resquebrajan el reglamento de género dando investidura al sexo como categoría política. Dice Monique Wittig (2010) que el sexo es una categoría política que funda a la sociedad como heterosexual. De ahí que el homoerotismo se presente como la fabricación de una política anal contrapuesta a la política sexual reproductiva del Estado Nación. El sexo de las maricas es una contrasexualidad cuya existencia supone que el sexo y la sexualidad (y no solamente el género) deben comprenderse como tecnologías sociopolíticas complejas (Preciado, 2002, p. 16).

Los órganos sexuales dentro del régimen político de la diferencia sexual entran en crisis cuando emerge el ano como un orificio susceptible de ser penetrado. Alrededor del ano se construye el imperativo de la heterosexualidad obligatoria (penetrar o dejarse penetrar) y eso es indicativo del efecto de una tecnología social que otorga significaciones a ciertas partes del cuerpo. El sexo anal es el resultado de la economía libidinal de la heterosexualidad como régimen político. En los testimonios de las *maricas de la Irigoyen*, los hombres heterosexuales entienden su ano únicamente como un orificio excretor. De ahí, que podemos comprender que el ano castrado de un hombre heterosexual es el precio que paga al régimen heterosexual por el privilegio de su masculinidad. Se establece una jerarquía sexual entendida desde la superioridad del mandato de la masculinidad hegemónica que dictamina que mientras el ano del hombre heterosexual no sea penetrado se conservan los privilegios que otorga la heterosexualidad obligatoria. En esta lógica masculinista, la marica al entregar su ano a la penetración abdica de esos privilegios y adquiere un estatuto corporal signado por la feminización de su cuerpo. Esto permite entender por qué un cuerpo masculino que penetra a un cuerpo feminizado (la marica) no se concibe a sí mismo como homosexual porque es quien ejerce la penetrabilidad. Pero como el deseo homosexual es una política del ano estos dictámenes del reglamento de género se agrietan y existe la posibilidad de la

penetración por parte de una marica a un hombre heterosexual que, ante las solicitudes y rogativas, queda en un secreto social (Preciado, 2009).

Concibo a la *zona de los putos* como una política del ano porque ese órgano abyecto escapa al sistema taxonómico de los cuerpos del régimen de la diferencia sexual y a la identificación de lo masculino y lo femenino. El ano de una marica produce un proceso de desgenitalización del dispositivo de la sexualidad. A su vez, una política del ano es un cuestionamiento al machismo, la homofobia y el racismo. La politización del *culo* implica una postura teórica queer que se entreteje con el saber sobre los géneros, el sexo y los cuerpos. Dice Javier Sáez y Sejo Carrascosa (2011) que: “el culo es un espacio político. Es un lugar donde se articulan discursos, prácticas, vigilancias, miradas, exploraciones, prohibiciones, escarnios, odios, asesinatos, enfermedades. Llamamos política precisamente a esa red de intervenciones y de reacciones” (p. 63).

### **El Estado en el closet: patrimonio, sexualidad y orden público**

En un contexto atravesado por la presencia de los activismos sexodisidentes que han dado forma a los procesos políticos de la Argentina contemporánea, el análisis de la sociabilidad homoerótica adquiere un lugar clave para comprender las trayectorias políticas de los colectivos de la disidencia sexual en Jujuy. La noche como espacio y tiempo en el que se organizan ciertos ámbitos de sociabilidad homoerótica desempeña un papel clave en las genealogías de las agencias políticas sexodisidentes y en las memorias colectivas de los activismos actuales.

Los espacios construyen identidades sexuales al presentarse como territorios de disputa de los sentidos de ciudad. La ciudad de San Salvador de Jujuy, capital provincial, ha tendido a concentrar la circulación de bienes, servicios y personas configurando un espacio urbano de enorme densidad simbólica y material en la formación de subjetividades sociales. Al interior de ese espacio social, la Avenida Hipólito Irigoyen y algunas de sus intersecciones formó (y forma) parte de los imaginarios del dominio de la vida erótica. Esas geografías del deseo homoerótico sobrevivieron a la última dictadura militar, al retorno de la democracia, pero no al moralismo, en el doble sentido del término, que actualmente gobierna la provincia. Ese término alude a la figura política del ex gobernador de la provincia Gerardo Morales y su presencia en el radicalismo, pero, también, a la instauración de un régimen político asentado en el control de la sexualidad mediante dispositivos moralizantes.

Cuando comencé a preocuparme por la configuración de ciertos territorios de la sexualidad que lleva a la emergencia de comunidades eróticas, ya se encontraban en marcha las obras públicas que luego pasarían a conocerse como Parque Lineal Xibi - Xibi. Quienes desconocen la cartografía de la ciudad de San Salvador de Jujuy deben saber que dos ríos atraviesan ese espacio urbano: el Río Xibi - Xibi y el Río Grande de Jujuy. Esa división natural se traduce en una distribución espacial de desigualdades sociales. La mayoría de los asentamientos y barrios populares se ubican en las proximidades del Río Grande de Jujuy (El Chingo, Punta Diamante, Villa Belgrano) que contrastan con el casco céntrico de la ciudad. Además, en términos de servicios públicos las obras que se llevaron a cabo en los últimos años tendieron a concentrarse en la zona céntrica de la ciudad. Respecto del consumo popular, la presencia de ferias y vendedores ambulantes, con sus sentidos sociales asociados a la bolivianidad, se encuentran en las proximidades de la vieja terminal. Esa expresión se empezó a utilizar luego de la inauguración de la nueva terminal de ómnibus en el acceso sur a la ciudad. Antes de las obras del Parque Lineal, La Irigoyen formaba parte de esa otra cartografía urbana donde tenía lugar el intercambio sexual y el dominio de la vida homoerótica. Formó parte del imaginario popular la presencia de las dos ciudades: una destinada a la concentración de servicios públicos de gran importancia y otra de circulación de mercancías campesinas, objetos rituales y mercado popular. Según analiza García Vargas (2015), esas fronteras consideradas naturales han sido significadas como fronteras simbólicas y productoras de marcaciones de diferencia social ya que la sedimentación de ciertos sentidos de ciudad, al fabricar clasificaciones y ordenamientos del espacio urbano, actores y relaciones sociales, dan cuenta de las conflictividades centrales de la sociedad y la cultura.

La presencia de la obra pública puede ser pensada como un proceso dinámico de ampliación de la gestión estatal de espacios sociales, tiempos y sujetos. Las formas de sociabilidad entre cirujas, es decir, personas en situación de calle y asociadas al consumo de sustancias ilícitas para el ojo vigilante del Estado y sus instituciones, y putos, una categoría sociosexual que incluyen a varones cis que practicaban el intercambio sexual con otros varones que se identificaban como machos, chongos o heterosexuales, adquiría una dinámica particular. En diversas ocasiones los *cirujas* establecían prácticas de homoerotismo con los putos de La Irigoyen. Estas situaciones llevaban al establecimiento de relaciones sexoafectivas entre ellos que decantaban en una nueva forma de lazo social (el marido).

Este era el panorama de los lazos sociosexuales que tenían lugar en la Avenida Hipólito Irigoyen en momentos previos a la obra pública. Cuando empezaron los primeros trabajos se optó por desalojar a las personas en situación de calle que habitaban debajo de los puentes del acceso al casco céntrico de la ciudad. También, empezó la tala de árboles y desmalezamiento, situación que provocó un fuerte descontento por un grupo de personas organizadas en torno a los discursos ecologistas que se opusieron a la construcción de la obra pública. Llama la atención cómo la conflictividad social de la presencia del Estado mediante políticas públicas tuvo como fundamento el cuidado del medio ambiente. Entre los sectores sociales que se opusieron a que esa intervención estatal en el espacio público se concrete se encontraban ambientalistas y vecinos que veían en esa obra una amenaza ambiental debido a la presencia de una gran biodiversidad en esos espacios. La existencia de putos y cirujas en esos espacios sociales no formaban parte del paisaje ecológico que colectivos ambientalistas locales defendían.

A su vez, la existencia de la obra pública demuestra cómo la gestión estatal se asienta en la configuración de imaginarios de higienismo social que se encuentran entrelazados con las preocupaciones por potenciar el turismo internacional que se articulaba a su vez, con imaginarios de jujeñidad y tensiones con las ofertas turísticas de la vecina provincia de Salta. La limpieza de los sujetos abyectos adquirió centralidad en la gestión del orden público mediante la vigilancia estatal que se materializaba en la presencia de dispositivos digitales, iluminación excesiva y la creación de la División Bici Policías encargada de realizar circulaciones permanentes en la reciente inaugurada obra pública.

La gestión y el control de ciertos espacios por parte del Estado y sus dispositivos institucionales muestran los modos, históricamente productivos, que asumen las formas de estatalidad y su presencia en lo social. Un proceso social caracterizado por su carácter performativo en la administración de la producción de espacios destinados al dominio de las prácticas homoeróticas. El conjunto de esas prácticas ha estado sometida al control estatal configurándose como un ámbito de sociabilidad al interior del cual se (re)producían vectores de diferenciación asociados a las relaciones de clase, etnicidad, raza, sexualidad y género. Ese dominio de la vida social emerge de la nocturnidad como una interrupción sociosexual (flores, 2013) de la presencia fantasmagórica y de la violencia materializada en la E mayúscula de la existencia del dominio estatal (Taussig, 1995). A su vez esos espacios sexualizados disputan el fundamento mágico de la

presencia estatal y la devoción “fetichista” de su existencia, es decir, “esa peculiarmente sagrada y erótica atracción, casi fascinación combinada con disgusto, que el estado provoca en sus súbditos” (p. 144).

En este sentido, podemos pensar la existencia de una obra pública, como la fabricación de una arquitectura urbana que organiza los imaginarios asociados a la familia en un sentido tradicional, las relaciones de vecindad, ciertas maneras de entender la ciudadanía y la circulación por los espacios públicos, el control de la sexualidad y la producción de relaciones de género, etnicidad y raza. La gran aceptación que tuvo la construcción del Parque Lineal por la sociedad en su conjunto es indicativa de la presencia de la realidad del poder político en la administración de lo abyecto que no puede ser pensada sino al interior de la constitución cultural del Estado provincial. Taussig ha denominado la magia del Estado al secreto de su no existencia y a las fantasías de los marginados del poder estatal acerca de lo que sucede en su interior. Esa magia o su secreto encanto se constituye culturalmente al borrar el carácter social e históricamente producido de la existencia del Estado significándolo como eterno, natural, necesario y trascendente. Asimismo, podemos complejizar esta producción mágica de la existencia del Estado y de la gestión de los sujetos y lugares abyectos recordando que el orden sexual hegemónico se presenta bajo la producción eternizada y natural de la heterosexualidad como régimen e institución política.

A lo largo de este capítulo fui reconstruyendo las arquitecturas de la sexualidad y las homosociabilidades que ese diseño arquitectónico habilita. Puse el foco en la dimensión histórica de la formación de la Avenida Hipólito Irigoyen como zona de los putos identificando momentos significativos, formas de sociabilidad, categorías sociosexuales y el funcionamiento de los espacios sexualizados en la economía política del sexo. Además, presté atención a la noche como tiempo social y espacio donde se desenvuelven las relaciones de sexualidad examinando su papel en la configuración de la identidad marica. Finalmente, centre la mirada a la dimensión política que los espacios sexualizados adquieren en la gestión estatal. En los próximos capítulos la atención estará centrada en la formación y el funcionamiento de las categorías homoeróticas y en una lectura política de la violencia.

## Derivas escriturales 2: Mapeando el sexo a partir de las indicaciones de la *persecuta*

Marica que se respeta sabe la técnica de la *persecuta* o la *persecutoria*. Se preguntarán que mierda quiere decir eso. Te lo explicare mariquita de dos días para que apliques esta estrategia y tendrás, en el mejor de los casos, un final feliz o, en el peor de los casos, una puteada. Pero si estas aprendiendo el oficio de puta ya deberías estar dispuesta a asumir riesgos. Como eres nuevita haré pedagogía marica y voy a didactizar esa técnica de seducción como si fuera un mapa con instrucciones. Sigue al pie de la letra cada recomendación:

1- Si estas en la zona y ves a un chongo que te gusta o estas en cualquier lugar, porque marica que se respeta transforma cualquier espacio público en una oportunidad para el sexo anónimo, presta atención a los detalles. Toda marica lleva en su interior una intuición de etnógrafa; sabe observar el cuerpo masculino, las miradas, los gestos, percibe los olores, los sabores, las indirectas. La técnica de la *persecuta* se basa en esa sensibilidad construida en torno al sexo y, particularmente, es conocedora de los modismos de un macho que anda buscando joda o básicamente que se la mamen. Si ese chongo pasó por tu lado e intercambiaron miradas o pasó tocándose el bulto es hora de que despliegues los secretos que te daré para obtener el tan preciado néctar viril que tanto te gusta.

2- No siempre la técnica de la *persecuta* se basa en una provocación masculina y, a veces, a ciertos tipos de chongos es necesario instalar el deseo en sus cuerpos. ¿Cómo se hace eso?, pensarás. Tienes dos alternativas: ser discreta y desplegar una actuación masculina ocultando cualquier rastro de mariconidad que porte tu cuerpo para descubrirla en el momento apropiado o feminizar aún más tu cuerpo y hacer notar tu ser marica al punto que al chongo no le quepa la menor duda de que eres puto. La técnica de la *persecutoria* tiene sus propias lógicas y debes entenderla como entramado de placer y peligro sedimentado en una coreografía homoerótica. A veces, algunas sustancias que ese chongo haya consumido influyen y facilita demasiado la tarea; si está alcoholizado créeme que sus ideas de la heterosexualidad obligatoria y su repugnancia hacia los putos quedan suspendidas gracias a esa afrodisiaca sensación de bienestar generalizado.

3- Si quieres aplicar esta técnica debes ejercitar dos acciones socialmente valoradas en nuestra comunidad erótica: la primera, la perseverancia y, la segunda, el amor a caminar. De hecho, la *persecuta* es en gran parte ir detrás del chongo hasta encontrar el momento apropiado para

chamuyarlo. A veces, ese momento ocurre cuando el chongo se va a un árbol a pegar una meada. Esa situación es crucial porque ahí te darás cuenta si hay onda o no. Esos breves momentos te permitirán examinar el tamaño de la pija y ahí podrás decidir si vale la pena o no hacer semejante performance erótica. Aquí quiero recordarte lo siguiente: la producción de la masculinidad heterosexual ocurre con una separación imperativa y constitutiva de la genitalidad y la analidad. Dice un filósofo transexual que “el ano cerrado es el precio que el cuerpo paga al régimen heterosexual por el privilegio de su masculinidad” y no hay nada más cerrado que el ano de un macho heterosexual. Este machito que tanto te gusta es el resultado de complejas tecnologías sociales entre las que se destacan las arquitecturas que funcionan como verdaderas prótesis de género al reproducir y fijar tales funciones biológicas. La pija para coger y mear y el culo para cagar. Recuerda que en ese sentido somos invertidos sexuales porque reinventamos los usos sociales de los orificios revistiendo de placer zonas que biológica y socialmente fueron significadas para la excreción de desechos. No quisiera aburrirte con la historia social de las formas de mear de los hombres porque además es un conocimiento del que también los putos son su producto. Sabemos que mear de pie públicamente es una forma ritual constitutiva de la historia de la sexualidad. Tenemos un amplio conocimiento de ese ritual y es necesario aprovecharlo a nuestro favor. Los machos transforman cualquier espacio en un urinal. Durante la acción de mear funciona hacerte la tonta y mear cerca de él para entablar una comunicación. Debes preguntar cualquier boludes, muchas veces sirve preguntar la hora, el horario de circulación de los colectivos o, si eres más osada, dónde poder ir a comprar una birra. Esa última expresión es una invitación implícita para que el chongo se anime a ir contigo a buscar algún negocio. Si eso ocurre, créeme tienes el 80 % del encuentro sexual garantizado. Pero debes ser cuidadosa porque los chongos perciben las intenciones de los putos y puede suceder que gastes una fortuna en birras y el chongo te deje con las ganas. Otras veces sucede que hacerte la pobre funciona mejor. Volvamos a la situación donde el chongo se encuentra orinando. Te aproximas y en lugar de que tú le hables al chongo es el quien te habla; ahí tienes otro indicio porque, muchas veces, el chongo ya se dio cuenta que le vienes siguiendo desde hace algunas cuadas. Aquí prepárate porque esa situación es una ambivalencia entre placer y peligro, entre deseo y violencia. Si el chongo te dice: “que puta me seguís trola”, no seas pesada y sal de ahí. O también, puede ocurrir que el chongo te diga: “que andas haciendo” y esa expresión puede convertirse en puntapié inicial para lo que estabas buscando.

4- Una vez realizado el primer contacto con éxito el otro desafío que tienes es encontrar un lugar para donde llevarlo. Ahí las zonas funcionan como anillo al dedo, pero ojo si hay una marica más bonita que tú puede que el chongo se vaya con otra. Evita esa situación porque imagina que estuviste trabajando para llevarte a ese hombre solo para que después se le termine comiendo otra pasiva. No seas boluda. Todas sabemos que la sororidad marica se acaba cuando aparece un posible compañero sexual. A estas alturas ya sabrás si el chongo es osado y le cabe cualquier lugar o si, por el contrario, requiere de una mayor privacidad. Los lugares siempre estimulan el contacto sexual. Procura que seas tú el “objeto de su deseo”. Si estas en algún barrio una canchita es el sitio perfecto para el encuentro sexual. Pero, si estas en el centro recuerda los aprendizajes adquiridos en la zona de los putos: cualquier espacio poco iluminado puede ser el sitio perfecto para el placer sexual. Nunca dejes que el chongo elija lugares por ti porque si hace eso es más probable que tenga otras intenciones y créeme no querrás salir robada y desnuda. Si eliges el lugar significa que eres quien controla la situación, sabes por donde escaparte si el chongo se pone violento, te pide plata o, sencillamente, te quiere robar. Recuerda que la heterosexualidad es un régimen político y que cualquier ruptura con ese orden obligatorio que articula sexo/género/deseo tiene sus consecuencias. La mayoría de las golpizas después de una cogida ocurren porque el chongo no asume su propia sedición de género al coger con un puto y, como el fascismo, el sistema heterosexual es esquizoparanoide y por eso es significado de peligro, violencia y muerte. Esta técnica no es para que te enamores del macho sino para que tengas sexo, desconfía si el chongo es quien te chamuya y te intenta seducir.

5- Dirígete al lugar que consideras perfecto para la ocasión y empieza rápidamente a desplegar el extenso conocimiento que tienes de las artes amatorias. Aquí tienes la libertad de practicar sexo oral y luego entregar el culo. Pero no te engolosines porque los espacios sexuales son para el ejercicio del intercambio sexual anónimo y tiene sus picos de intensidades y su propia temporalidad. Procura no tardar demasiado porque la policía siempre está al asecho y es probable que termines presa por degradación moral. Tampoco permitas que el chongo se extienda en el acto sexual porque marica que se respeta no quiere solo un hombre sino varios. Y estoy segura que de ser exitosa esa técnica de homoerotismo la querrás repetir el mayor número de veces en una noche. A veces sucede que en medio de la persecutoria de un chongo pasa otro que está más regalado o dispuesto al placer sexual que aquel, sigue tus instintos y decide si bifurcas ese mapa del deseo. Recalculando, recalculando. Muchas veces es la mejor opción. No es mi intención enseñarte el

sexo anal, pero debes saber que el ano se encuentra inscripto al interior de una epistemología de la diferencia sexual, una forma hegemónica de conocimiento. Ese macho que estas siguiendo ha visto pornografía en algún momento de su vida o ha sido socializado en las fantasías eróticas del culo. Convivimos con un lenguaje pornográfico: romper el culo o dejarse romper es un imperativo categórico en el sistema heterosexual. Si nos dejamos romper el culo, asumimos públicamente todos los significados que se le atribuyen a la feminización de los cuerpos. Recuerda bien el culo no es una concha. Es un órgano abyecto nunca lo suficientemente limpio y siempre lo suficientemente elástico. El ano de un puto es el archivo homoerótico de su vida sexual. Si estas más cerradita o si estas hecha una flor, indica que tan intenso son tus intercambios sexuales. El ano del puto tiene la particularidad no solo de producir mierda, sino, sobre todo, placer. Esta última cualidad es el punto de fuga y agrietamiento con la matriz heterosexual que permite imaginar un procedimiento político de reterritorialización del placer anal. Dicho, en otros términos, recuerda que nuestra revolución comenzó por la resignificación de las funciones atribuidas a ese orificio excretor. El ano de la marica implica una operación de desgenitalización de la sexualidad y es por eso que producimos un pánico moral. Un ano desviado, como el que portamos las disidencias sexuales, es tanto una bio como una tecno prótesis que produce un agrietamiento de la economía libidinal de la heterosexualidad obligatoria. En el ano de un puto entran no solo pijas sino también dedos, manos, puños, dildos y otras tantas tecnologías del deseo. El macho que seguiste es un cuerpo socializado en la masculinidad heterosexual que dictamina que “en guerra cualquier agujero es trinchera”. Al entregar el culo a ese macho has producido un proceso de desjerarquización de las categorías homoeróticas que la heterosexualidad fabrica; la porosidad de las fronteras de género entre masculino/femenino, hetero/homo, activo/pasivo, penetrabilidad/receptividad estallan como la acabada que ese mismo chongo ha depositado en tu revolucionario orificio. El puto es revolucionario porque reinventa el régimen de visibilidad de la sexualidad al redistribuir el placer sexual y colectivizar su ano. Piensa que el dispositivo de la sexualidad en la era del sida se encuentra signado por la fabricación de barreras inmunológicas y que coger a pelo o sin forro conlleva un riesgo. Mantenerse vivas también es un acto revolucionario.

6- Si seguiste al pie de la letra todo lo que te expliqué, felicidades por la cogida que te acaban de dar. Repite el paso tantas veces sea necesario, hasta perfeccionarlo. No te frustres si a la primera no consigues nada más que una conversación. Todas las maricas hemos convivido con

el rechazo, hasta las más bonitas. El rechazo o las fallas que pudieras tener es lo mejor para la búsqueda de sexo callejero, el yiro o el levante. Hasta aquí mi rol de maestra del sexo ya que acabo de ver un macho que me gusta.

Suerte perra.

**Figura 6**

*Persecutoria a un chongo que culmina en las proximidades de la vieja terminal*



## Capítulo 4

### La economía homoerótica del intercambio sexual

¿Cómo saber si aún tienes ano? ¿Cómo escribir con el ano (en caso de que aún lo tengas)? ¿Qué podemos aprender del ano? ¿Cómo hacer la revolución anal? Busca.

¿De verdad sabes qué es un ano? Entonces, responde: ¿es el ano un órgano sexual? Y en caso de que lo fuera, ¿de qué sexo? ¿Y a qué sexualidad pertenecen las prácticas que lo implican?... Entonces, no respondas. Primero descarta toda certeza anatómica, desconfía de las evidencias visuales y lingüísticas.

El terror anal

Paul B. Preciado, 2009

A medida que avanzaba mi trabajo de campo empecé a prestar atención al funcionamiento de las categorías de género articuladas a las posiciones homoeróticas. Así, a lo largo de la historia de los espacios sociales destinados al intercambio sexual en Jujuy, las categorías de género se (des)hacían en el dominio de la vida sexual. Formas de identificación sociosexual como gais, maricas y chongos, sobre las que se basa esta etnografía, forman parte de una gramática sexual que organiza el imaginario homoerótico local.

En tal sentido, me propongo un abordaje empírico que profundice en el papel que juegan estas posiciones de sexualidad y género en la constitución de subjetividades sociales. La emergencia de estas posiciones sociosexuales es inseparable de cómo el aparato heterosexual configura la vida sexual de ciertos segmentos de la población. Pero, a su vez, el conocimiento etnográfico de ese dominio particular de la gestión social del homosexo nos permite comprender los engranajes de la matriz de inteligibilidad heterosexual sobre la que se tamizan las identidades sociales marcadas por el género. El homoerotismo se encuentra entrelazado con otros vectores de diferenciación social, principalmente, la clase, la edad o las marcas de etnicidad. La llamada identidad gay merece ser discutida mediante hallazgos empíricos que focalicen en su tratamiento la articulación con otros ejes de opresión que organizan la constitución de la subjetividad sexual. Para este objetivo examino los alcances, límites y coexistencia de regímenes de homoerotismo

organizado a partir de dos modelos históricamente diferenciados: el denominado “modelo loca/chongo” y “patrón gay/gay” descripto etnográficamente por el antropólogo Néstor Perlongher (1999).

A partir de estos aportes, abordo el proceso de formación de categorías de género y taxonomías homoeróticas que emergen como un producto histórico de la gestión social del sexo en los dominios de la vida sexual. La documentación etnográfica del papel de estas nomenclaturas de género y sexualidad tiene un enorme valor epistemológico y político para el conocimiento de las sexualidades disidentes. A su vez, este conocimiento permite comprender el funcionamiento del reglamento de género al interior del aparato heterosexual y los agrietamientos políticos que se establecen al orden obligatorio sedimentado en la coherencia entre sexo/género/deseo.

### **Categorías de género y posiciones homoeróticas**

En este apartado voy a concentrarme en el funcionamiento de las posiciones homoeróticas prestando atención a sus formas de articulación con las taxonomías de género tal y como lo documenté a lo largo de mi trabajo de campo. El material etnográfico y testimonial me permitió comprender los efectos de regímenes de homoerotismo históricamente situados donde las prácticas sexuales trastocaban las relaciones de sexualidad caracterizadas por la emergencia del patrón loca/chongo y gay/gay como gramáticas de la experimentación del deseo homosexual que provenían de los grandes centros urbanos. En el caso de la dinámica social de los espacios sexualizados de Jujuy, estas categorías de género se entremezclaban con la posición erótica de los cuerpos en la constitución histórica del deseo homosexual. A su vez, las figuraciones del homoerotismo (*maricas, chongos, machos, pasivos, activos, versátiles*, entre otras categorizaciones) se articulaban a vectores de diferenciación social como clase, edad o etnicidad.

La *zona de los putos* puede entenderse como un espacio social donde el modelo loca/chongo - más clandestino, popular y territorializado – no habría desaparecido con el retorno de la democracia y la expansión de nuevas formas de visibilidad sexual. Si bien desde la apertura democrática, la emergencia de procesos políticos sociosexuales y las transformaciones de la política sexual del Estado comenzó a proliferar con mayor fuerza el modelo de la gaycidad, vinculado al consumo cultural, la estetización del espacio público, la mercantilización del ocio y las políticas de reconocimiento (Meccia, 2017), la dinámica sexual de los espacios sexualizados

de San Salvador de Jujuy muestra un entramado mucho más heterogéneo de lo que se piensa comúnmente. El trabajo de campo me permitió documentar una gestión social del sexo sostenida en categorías de género de enorme permeabilidad de ambos regímenes de homoerotismo. Por el contrario, la mutación sociológica de los estilos homoeróticos y las formas de habitar la noche en la búsqueda de sexo anónimo no se produce de manera homogénea ni simultánea. En ciudades como la capital provincial el paradigma *loca/chongo*, más que nombrar identidades, hace referencia a una economía política del deseo atravesadas por relaciones de poder, clase, sexualidad y género (Perlongher, 1999).

Durante mi trabajo de campo, las referencias al término *loca* no se encontraban ampliamente extendidas al interior del universo lingüístico de las maricas de la Irigoyen. Emparentada con la posición sexogenérica *marica*, *loca* hacía referencia al “puto afeminado” cuya performance de género se caracterizaba por el uso paródico de los códigos de feminidad socialmente producidos. Una interlocutora me señalaba que:

La palabra *loca* era utilizada en referencia al puto escandaloso por naturaleza. Ser demasiada femenina sin llegar a ser travesti, ese era la *loca*. A diferencia de las maricas que eran femeninas para conseguir sexo o levantarse un tipo en la zona, la *loca* era así las 24 horas. Andar con ella dentro y fuera de la zona era un queme. La *loca* comía siempre. Porque los chongos tenían el morbo con lo hiperfemenino. Nunca ibas a ver a un chongo con una *loca* caminando juntos por la zona. El chongo le hacía señales, se tocaba el bulto o pasaba y le decía algo y la *loca* lo seguía. Eso pasaba porque los chongos no querían quemarse con una *loca*. En cambio, había maricas que si bien eran femeninas solo lo eran en los límites de la zona, después cruzabas a algunas en la calle y parecían un tipo.

La organización social del deseo se inscribe dentro de una economía política del sexo donde el interjuego de visibilidad de los cuerpos se constituía en el índice corporal del intercambio sexual. Los pares *loca* y *chongo* designan posiciones relacionales dentro de un universo de prácticas eróticas atravesadas por jerarquías, prestigio masculino y control social del estigma. La *loca* cargaba con el estigma social de la visibilidad pública y el *chongo* asumía la discrecionalidad de sus preferencias sexuales. Ambos se encontraban inmersos en una coreografía homoerótica donde las posiciones de género y sexualidad se (des)hacían entre calles y yuyos. El escenario sexual se constituía en un territorio socialmente demarcado donde ciertas prácticas y expresiones de género

se volvían momentáneamente posibles. La masculinidad hegemónica demuestra ser una ficción cultural al interior de un sistema de estratificación sexual al saber que “el chongo se comía a la loca cuando pasaba y le hacía una señal”.

Dentro del marco de relaciones sociosexuales que la zona habilitaba, la figura de la *loca* se define por una feminidad constante, visible y no administrable en función de las situaciones sociales. La gestualidad, corporalidad y performance de género de la loca no se restringían al espacio social donde tenía el intercambio sexual, sino que su transgresión de las normas y los mandatos de masculinidad se mantenían de manera continua. La presencia de la *loca* en la zona era el motivo de por qué los *gay closeteros* se alejaban de los espacios de sociabilidad marica. Expuesta al estigma social, la *loca* encarnaba la traición al patriarcado (Berkins, 2003). Las maricas ocupaban una posición distinta dentro del mismo sistema. Su feminidad era situacional y estratégica: se activaba dentro de los límites de la zona como un recurso para el levante y se desactivaba fuera de ella mediante la recuperación de una apariencia masculina convencional. Esta capacidad de divagar entre ambos polos del espectro de género permitía a las maricas reducir el riesgo social a la que se veían sometidas por habitar una subjetividad sexosubersiva de la hegemonía heterosexual.

El *chongo*, por su parte, encarnaba la masculinidad normativa o hipermasculina y constituía el polo de mayor prestigio dentro del universo de prácticas sexuales. Generalmente no se identificaba como homosexual y participaba de prácticas sexuales con las maricas sin que estas prácticas comprometían los privilegios de su identidad pública. El capital erótico que portaban se sostenía en una disociación entre el deseo y el reconocimiento identitario con las categorías abyectas del sistema de sexo/género. Para conservar la posición sexogenérica dentro del orden heterosexual, el *chongo* evitaba toda forma de exposición pública y todo tipo de reconocimiento social fuera del espacio del intercambio sexual: no caminaba acompañado por la *loca*, no establecía trayectos compartidos y reducía la interacción pública a señales mínimas —gestos, palabras breves, alusiones corporales— que activaban el encuentro sin producir una escena visible. Por lo general, el *chongo* asumía las investiduras eróticas que la masculinidad hegemónica otorga en base a la relación entre capacidad de penetración y virilidad. En el modelo loca/chongo, el *chongo* asume una agencia activa en el intercambio de fluidos, no se identifica con las taxonomías de género que organiza la homosexualidad, conserva su capital simbólico masculino y ejerce el poder

económico, corporal y simbólico. Durante mi trabajo de campo, una de mis interlocutoras señalaba que la coherencia entre sexo/género/deseo no era rígida sino permeable:

Siempre me iba con un chongo que ya era cliente habitual. Las maricas de la zona pensarían que ese macho era activo por el lomo, el porte y la manera de hablar. Pero nada más fuera de la realidad. Yo también pensé que era activo. La primera vez que lo vi y se la quise mamar tenía un pito corto. Pero igual me cogió. Después empezamos a vernos con más frecuencia hasta que una vez cogiendo me tocó la pija, yo soy dotada, entonces empezó a mamármela y desde esa vez que siempre que lo veía quería que yo me lo cogiera a él.

El relato expone una situación que, en apariencia, podríamos inscribirla dentro del modelo loca/chongo pero posteriormente introduce un quiebre en el orden coherente entre chongo=identidad masculina=penetración= activo que organiza el funcionamiento normativo de las relaciones de la sociabilidad homoerótica. Los nexos entre masculinidad, rol sexual y prestigio público se suspenden en base a las maneras en cómo se conduce el deseo en las prácticas sexuales cotidianas. El chongo, identificado como tal a partir de una serie de marcadores de virilidad, el porte corporal, el “lomo”, la forma de hablar y la percepción compartida por las maricas de la zona, no se ajustan a la condensación del deseo homosexual durante el intercambio sexual. La lectura del cuerpo masculino se producía a partir de esos signos de masculinidad, pero el desenlace del deseo es otro. En apariencia el modelo loca/chongo no requiere verificación empírica: la masculinidad visible funciona como garantía simbólica de actividad sexual. Sin embargo, el tamaño del pene de mi interlocutora produjo un quiebre entre apariencia y realidad, aunque sin alterar el orden sexual hegemónico y sus privilegios. El chongo continúa siendo leído —por la zona y probablemente fuera de ella— como masculino, pero en la intimidad del encuentro sexual abandona la exclusividad del rol activo. Sin embargo, esta inversión no necesariamente implica una transformación identitaria ni una pérdida automática de prestigio, siempre y cuando permanezca confinada a la intimidad del espacio sexual. La masculinidad del chongo puede coexistir con la pasividad sexual sin colapsar, siempre que dicha pasividad no se vuelva visible ni discursiva. El análisis permite observar que, más que roles sexuales fijos, el modelo organiza regímenes de visibilidad, donde lo que está en juego no es tanto quién penetra a quién, sino quién se expone y quién conserva la legibilidad masculina ante los otros. En un número de *Revista Somos* (1974) se definía al chongo de la siguiente manera:

Es un machista incapaz de asumir conscientemente sus propios deseos homosexuales. Es por ello que cada vez que se encuentra con un homosexual asumido entra en pánico, y trata de poner la mayor distancia posible, desde pedir guita hasta agredir. Su particular estatus sexual hace que se sienta obligado a dar excusas para entablar una relación homosexual como si el placer no fuera algo suficiente por sí mismo.

La interacción entre loca y chongo se organiza de manera asimétrica. El chongo inicia el contacto y controla el ritmo y las condiciones del encuentro, mientras que la loca asume el desplazamiento y la exposición. Esta distribución desigual del riesgo es constitutiva del modelo: el estigma se concentra en la figura femenina visible, mientras que la masculinidad se protege mediante el anonimato. El llamado “queme” opera aquí como mecanismo disciplinador, señalando el límite a partir del cual la visibilidad compartida pondría en peligro el prestigio viril del chongo. La afirmación de que “la loca comía siempre” puede leerse descriptivamente como indicio de su centralidad en la circulación del deseo. Su feminidad permanente y su disponibilidad simbólica la convierten en un punto estable del circuito erótico. Tal como señala Perlongher, este modelo reproduce jerarquías heteronormativas, pero al mismo tiempo devela las tensiones y fisuras mediante las cuales tiene lugar la circulación del deseo en los márgenes del orden sexual dominante. El lugar subalterno de la loca es correlato de su mayor visibilidad en el espacio público; es por esta razón que la posición sexogenérica de la loca tiene una potencia destabilizadora de la hegemonía heterosexual. La loca, al exagerar y teatralizar lo femenino, erosiona las normas de género. Por su parte, el chongo se concibe a sí mismo como un varón hipermasculino, heterosexual, de sectores populares, que mantiene intacto su prestigio viril y su capital erótico mientras “usa” el vínculo homosexual como descarga libidinal. Ambas categorías expresan los efectos del control social del deseo.

Lejos de un reemplazo definitivo de un régimen homoerótico por otro, para el caso del espacio social de la Avenida Hipólito Irigoyen, se observa una superposición de estilos, esto se debe, en parte, a la composición social y a las trayectorias de sexualidad de quienes integran la comunidad erótica. Prácticas heredadas del pasado persisten, se resignifican o se tensionan frente a nuevas formas de identidad sexual más normalizadas y globalizadas. Así, la avenida funciona como un espacio de negociación constante y de trastocamiento de ambos modelos en sus formas de organización del deseo, usos sociales y prácticas discursivas. Esta mixtura social, hace que la

convivencia con la gaycidad, en tanto configuración social de la homosexualidad y repertorio de prácticas, sensibilidades, discursos, estilos de vida y marcos de inteligibilidad social, se comprenda en función de los cambios de las relaciones de sexualidad, las políticas de reconocimiento y la emergencia de un sujeto sexual de derechos (Meccia, 2017).

Como forma histórica de organizar la homosexualidad en identidad social reconocible, la gaycidad tuvo un papel destacado en la formación de comunidades eróticas en los espacios sexualizados. La identificación sociosexual bajo la categoría gay formaba parte del repertorio semántico que circulaba por la zona para nombrar algunas posiciones de género. Además, el término gay junto con las categorías marica o puto, cuyo propósito era nombrar las posiciones subalternas dentro de la jerarquía sexual del aparato heterosexual, empezaba a extender su utilización en sujetos heterosexuales. En términos nativos, la palabra gay se usaba para nombrar a personas que sentían atracción sexual por el mismo sexo. La palabra también se usa para describir una identidad cultural y política, especialmente dentro de la comunidad LGBTQ+.

Lo *gay* asumía una posición subordinada dentro de un sistema jerárquico de sexualidades. En otras palabras, la categoría gay históricamente quedaba fuera del “círculo encantado” de las sexualidades legítimas. Junto con la posición sexogenérica marica, lo *gay* era definido como “desviado”, “inmoral” o “peligroso” en relación con la heterosexualidad normativa. Sin embargo, al interior de los espacios sexualizados empezaba a proliferar sentidos en torno a lo *gay* asociándolo a “un homosexual masculino”. El distanciamiento de lo *gay* con los códigos de feminidad y su proximidad al ideal regulatorio de la masculinidad hegemónica fue incorporándose a la configuración del deseo homosexual. Devenida en categoría política, lo *gay* empezó a utilizarse con el propósito de borrar el estigma que pesaba en torno a otras formas de nominación de los existenciarios corporales de la disidencia sexual (puto, marica). La existencia de *gay* masculinos, tanto pasivos como activos, son indicativos de la existencia del modelo gay/gay que describe Néstor Perlongher en sus trabajos etnográficos.

Podemos comprender este patrón gay/gay como una forma específica de organización del deseo y de los vínculos sexoafectivos entre varones homosexuales que tiene lugar a partir de la consolidación de la gaycidad como configuración cultural que asume la homosexualidad luego del retorno de la democracia en el cono sur, específicamente en contextos urbanos. Este modelo se caracteriza por la simetría entre los participantes (ambos adscriben a lo gay como una identidad

social y no se establecen relaciones de jerarquía sexual), la desarticulación del esquema activo = masculino / pasivo = femenino, el carácter flexible de las posiciones homoeróticas durante el acto sexual y la legitimación de ciertas formas de contacto erótico (besos, caricias, sexo oral), no limitado a la penetración (Perlongher, 1999). En el caso de la Avenida Hipólito Irigoyen lo gay se articula con la masculinidad como posición diferenciada de lo marica.

En mi documentación etnográfica era frecuente hallar personas que se identificaba como 100% activos, es decir, que asumían de manera exclusiva esa posición homoerótica en los encuentros sexuales que tenían con otros sujetos en los espacios sexualizados. Esta manera de caracterizar su rol en las interacciones sexuales se reforzaba o flexibilizaba según el grado de aceptación o rechazo al ejercicio de otras prácticas sexuales diferentes del sexo oral o la penetración (acariciar el pene del compañero sexual, realizar sexo oral o besar). A propósito, un activo señalaba lo siguiente: “Yo soy 100% activo, no me doy vuelta ni a palos. Me gusta penetrar, dejarme chupar la pija, solo eso. Si beso o toco la pija del otro eso ya es de puto”. Esta forma de entender la posición homoerótica de activo se articula con la capacidad de agencia en el acto sexual, el dominio corporal y el control durante la interacción erótica. Por otra parte, aquellos que, en los intercambios sexuales, incorporaban a su abanico erótico prácticas distintas a la penetración se identificaban como “activos participativos”. Ser activo participativo implicaba la posibilidad de ejercer el rol pasivo bajo ciertas interacciones eróticas; pero que el ejercicio de la pasividad en las prácticas sexuales se encontraba atada a la experimentación ocasional. Asociado a la masculinidad se nombraban como varonil discreto. Esta forma de categorización condesaba varios códigos simbólicos de la masculinidad:

El ser varonil discreto te daba mucho el pie a poder conocer persona que decían no pertenecer al ambiente gay. Y vos cuando te encontrabas con alguien, te encontrabas con un chabón masculino que no demostraba ser una persona homosexual. También con una estética diferente a la gente que transitaba la Irigoyen. La forma de vestir era más elegante, la mía era una forma de vestir muy parecida. Iba a la facultad de camisa, pantalón de vestir. Entonces vos vas buscando esa misma identificación. También creo que jugaba mucho en el tema de los encuentros, el color de la piel; uno destacaba si era morocho, blanco, trigueño, petiso. Yo siempre resaltaba mi altura, mi cuerpo peludo que creo que eso fue lo que siempre me destacaba a mí. Y cada vez que cuento sobre mis pelos a alguien, me dicen

que me depile, pero yo digo no, porque estos pelos siempre me ayudaron para hacer el levante. Y eso era lo que atraía mucho en el mundo del internet la masculinidad. Y había mucha gente de Jujuy que buscaba eso. La gente que buscaba en internet no era la misma que la gente que se paraba en la Irigoyen.

La no pertenencia al ambiente gay caracterizaba la discrecionalidad de las prácticas que asumían algunos sujetos sexuales en sus performances eróticas. El ambiente gay más que ser un conjunto de lugares o personas, constituía un espacio social y cultural donde se (re)producían identidades, relaciones y sentidos compartidos entre un segmento de la población homosexual. La *zona de los putos* era un lugar de ambiente gay. En otras expresiones, algunas maricas usaban la expresión “pertenecer al gremio” con el mismo significado que la palabra ambiente. Entonces, el ambiente puede entenderse como una red de sociabilidad que incluye bares, boliches, cines porno, parques, fiestas y también formas de interacción informal. Es un espacio social donde se aprenden y adquieren lenguajes, gestos, modos de presentarse y de reconocer a otros. Se encuentra atravesado por jerarquías internas, vinculadas a la edad, el cuerpo, la masculinidad, la clase social y el capital cultural. Es un campo social dinámico donde se negocian normas, se reproducen desigualdades y se construyen formas específicas de habitar la sexualidad y la identidad gay (Sívori, 2005).

La posición de activo en el intercambio sexual funcionaba como una tecnología de normalización: permite a ciertos sujetos participar de prácticas homoeróticas sin abandonar (al menos simbólicamente) los privilegios asociados a la masculinidad normativa. En los intercambios erótico genitales entre varones masculinos la posibilidad de dominar parecería habilitar una reproducción intensificada de la propia masculinidad. A través del intercambio corporal y de fluidos, estos varones ponían en circulación la virilidad con otros a quienes reconocían como pares. Así, la virilidad personal se volvería a producir al ser extraída del cuerpo ajeno, concebido como un soporte capaz tanto de conservarla como de perderla en el momento en que cede la musculatura del esfínter anal (Blázquez, 2013). La teoría radical de la sexualidad permite entender que la posición homoerótica de activo funciona como una estrategia de respetabilidad sexual: una forma de habitar el deseo homoerótico sin romper completamente con el orden sexual dominante. Esta posición reproduce la lógica según la cual penetrar equivale a mandar, y ser penetrado equivale a ceder estatus (Rubin, 1989).

Por otra parte, asumir la posición de activo en el intercambio sexual implica el ejercicio de una conducta aprendida; es un guion culturalmente disponible que los sujetos aprenden, internalizan y representan. En los discursos sociales, el activo es significado como “hombre”, proveedor de placer y sujeto deseante y no como objeto. A nivel subjetivo, existe una reafirmación de la masculinidad en base al dominio, autonomía, control y rechazo de lo femenino. El activo no solo es un rol sexual, sino un dispositivo de género que organiza el deseo según criterios de poder y legitimidad. Las posiciones homoeróticas no pueden entenderse únicamente como elecciones sexuales, sino como efectos de dispositivos históricos de poder que, como sugiere Foucault, producen cuerpos, placeres y verdades sobre el sexo. Activo, pasivo, marica, chongo o macho no nombran esencias, sino posiciones relacionales en un campo atravesado por desigualdades persistentes. En este contexto, el activo aparece como “menos desviado”, más cercano a la heterosexualidad normativa y, por lo tanto, más tolerable socialmente. Esta lógica permite que algunos hombres participen de prácticas homoeróticas sin abandonar los beneficios simbólicos de la masculinidad dominante. Rubin muestra que esta jerarquización responde a arreglos políticos y culturales que definen qué formas de placer son aceptables.

Por otra parte, el rol pasivo en los intercambios sexuales, más que una práctica corporal, implica la condensación de relaciones de poder, normas morales y disputas simbólicas en torno al sexo legítimo. Lejos de ser una posición meramente erótica, su significado se transforma de acuerdo a los regímenes sexuales que lo producen e interpretan. Siguiendo el razonamiento foucaultiano lo pasivo puede entenderse como un efecto histórico de la reconfiguración del dispositivo de la sexualidad. En las sociedades como la nuestra las verdades del sexo clasifican, nombran y jerarquizan las prácticas sexuales. La pasividad anal se convierte en un locus de inscripción del poder que emerge de una serie de prácticas discursivas. Ser pasivo implica ocupar una posición producida por saberes médicos, jurídicos y morales que asocian la penetrabilidad de los cuerpos con la subordinación, desviación y anormalidad. Así, el cuerpo pasivo aparece como un cuerpo legible, vigilado y normalizado (Foucault, 1976).

No obstante, Perlongher (1999) afirma que la pasividad se vuelve una figuración ambigua: lugar de sometimiento, pero también de fuga frente a la masculinidad normativa. En ciertas ocasiones, ser pasivo puede implicar una pérdida de capital simbólico frente a la valorización de la masculinidad, la actividad sexual y la dureza corporal. Sin embargo, estas clasificaciones no son

estables y se modifican conforme ocurran prácticas de negociación y resignificación de acuerdo al contexto, el vínculo y el escenario del encuentro. El pasivo no es solo una posición sexual, sino una categoría social que se administra estratégicamente. Contrario a lo que pueda pensarse, la pasividad no es sinónimo de falta de agenciamiento erótico, sino que puede devenir en una posición sexual que ponga en crisis la centralidad del falo la actividad y la masculinidad productiva. En estos agrietamientos sexopolíticos, el ano muta hasta convertirse en un territorio político que desarma la lógica heterosexual del poder y cuestiona la memoria epistémica de la diferencia sexual. Las maricas de la Irigoyen reconocen algunas diferencias sustanciales al interior de la pasividad:

Hay varias formas de ser pasivos. En algunos casos, muchas maricas afirman ser 100% pasivas. Esto quiere decir que se niegan a cualquier forma de contacto sexual con sus genitales. A dejarse chupar la pija, masturbarse o dejarse masturbar o a ejercer el rol de activos. Hay otras maricas que se identifican como pasivas participativas, esto quiere decir que en sus intercambios sexuales pueden incluir juegos eróticos, mamadas por parte de ambos o, incluso hacer de activos en algunas ocasiones. Ahora se lo llama ser inter pasivo. También escuché de algunas maricas que al principio de sus experiencias sexuales no se dejaban penetrar y solo realizaban sexo oral. Como no estaba tan bien visto ser un pasivo reventado o tener el culo echo un florero, la mayoría optaba por decir que sus experiencias de penetración anal eran mínimas.

Este espectro de las formas de pasividad que tenían lugar en la zona de los putos se articula con las posiciones de género asociadas a la feminidad y la masculinidad. Las maricas pasivas asumían la feminización como índice corporal de las relaciones homoeróticas. Mientras que los pasivos masculinos (comúnmente presentado en los perfiles de las salas de chat como *masc x masc* o *pasivomasc*) se ubicaban en el espectro de lo masculino y desde ese lugar daban sentido a sus relaciones sexuales. Las personas incluidas bajo esa posición apreciaban la discrecionalidad en el acto sexual. Para Perlongher (1999) ésta última forma de pasividad no representaba la ruptura con el reglamento de género del aparato heterosexual.

En la cotidianidad de la sociabilidad homoerótica, el término versátil se definía como “aquel que cualquier bondi le deja bien”. Según señala Gustavo Blázquez (2013) en su análisis etnográfico de los estilos homoeróticos y formas de clasificación social:

En el modelo *gay*, las posiciones eróticas congeladas tenderían idealmente a desaparecer para dar lugar a categorías como “versátil” o “amplio”. El igualitarismo que caracterizaría el *ethos* de ese modelo se realizaba eróticamente en la doble acción de penetrar/ser penetrado. La acción erótico-genital de la penetración se desprendería de su conexión con categorías de género y del binarismo sexo/genérico para relacionarse con el erotismo.

Como parte de ese proceso se construía una homonormatividad y se montaba una “masculinidad gay” asociada con los más jóvenes y los más distinguidos en términos de clase/raza. Ser *gay*, y en consecuencia versátil, sería, por formas de presentación personal, (buen) gusto y posición de clase, un modo de ser joven y de no ser *negro*. (p. 13)

La emergencia de esta posición homoerótica se encuentra vinculada con la expansión de la gaycidad como configuración social de la homosexualidad. En mi descripción etnográfica el rol versátil (o “amplio”) comenzó a extenderse como forma de nombrar una posición dentro de la economía de los intercambios eróticos durante los primeros años de la década de los 2000. Y su auge vino de la mano con la transformación digital y mediática de los espacios de sociabilidad gay online. El contacto con estos lenguajes de la sexualidad permitió poner el énfasis en la dimensión simbólica y cultural del deseo homosexual. La versatilidad, en estos contextos sexuales, emerge como una figura ambigua, móvil y relacional. A diferencia del activo o del pasivo, el versátil no se define por una posición corporal fija, sino por una disponibilidad estratégica dentro del intercambio erótico.

Desde mi perspectiva etnográfica, el versátil no “ocupa” un rol de manera permanente, sino que lo negocia situacionalmente, en función de las negociaciones con sus compañeros sexuales, el contexto, del capital erótico en juego y de los códigos del espacio. Esta plasticidad hace que lo versátil sea una posición importante dentro de la economía del deseo, ya que maximiza las posibilidades de encuentro y reduce las barreras simbólicas entre posiciones jerarquizadas. Así lo expresa un interlocutor:

Al principio yo era solamente pasivo masculino. Andando por la zona encontré a un chico que me gustaba, era bien machito y con un lindo cuerpo. Hablamos y luego acordamos ir a un espacio más íntimo. Ahí empezamos a besarnos. Luego se la chupé, pero después vi que el me tocaba mis partes. Y ahí descubrí que a él también le gustaba mamarla. Me dejé

hacer sexo oral porque me calentaba ese pibe. Después me pidió que lo penetrara y accedí. Así, dejándome llevar descubrí que también me gustaba hacer de activo.

En este relato la versatilidad puede leerse como un agrietamiento en la lógica binaria activo/pasivo, que reproduce a su vez la oposición masculino/femenino. Mientras que el activo y el pasivo tienden a reinscribir esa dicotomía, el versátil introduce una lógica de alternancia y contingencia. Aquí el intercambio sexual ocurre en relaciones de negociación y simetría entre pares convirtiéndose en signo como signo de apertura, modernidad y reciprocidad erótica. La versatilidad implica una ruptura con el binarismo erótico que asocia actividad con masculinidad y pasividad con feminidad, un cuestionamiento de la centralidad del falo como organizador del deseo y del poder sexual y la posibilidad de habitar el cuerpo como un territorio experimental, abierto a múltiples usos, placeres y tecnologías. Además, la versatilidad se define desde la práctica sexual misma. De este sistema de categorías de género y posiciones homoeróticas que fui reconstruyendo a partir de mi trabajo de campo podemos comprender su funcionamiento en el marco de una forma de desobediencia somática que desarma las normas del régimen heterosexual y del capitalismo sexual.

**Tabla 1**

*Categorías de género y posiciones eróticas en el intercambio sexual*

| <b>Dimensión</b>           | <b>Pasivo</b>                                     | <b>Activo</b>                                                                   | <b>Versátil</b>                           | <b>Categorías de género</b>                               |
|----------------------------|---------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------|-----------------------------------------------------------|
| <b>Posición corporal</b>   | Receptiva                                         | Penetrante                                                                      | Alternante                                | Marica<br>Loca                                            |
| <b>Valor simbólico</b>     | Subordinado                                       | Dominante                                                                       | Variable                                  | Chongo/macho<br>Heterosexual                              |
| <b>Relación con género</b> | Feminizado                                        | Masculinizado                                                                   | Desestabiliza el binario                  | Gay<br>Gay discreto                                       |
| <b>Estabilidad del rol</b> | Fija                                              | Fija                                                                            | Flexible                                  | masculino<br>Gay discreto                                 |
| <b>Potencial crítico</b>   | Bajo (si se estigmatiza)<br>Alta (si se politiza) | Bajo (si se naturaliza)<br><br>Alta (si se desmonta sus significantes de poder) | Alto (se convierte en un índice político) | pasivo<br>Gay discreto<br>activo<br>Gay versátil o amplio |

Fuente: elaboración propia

## El ritual de la interacción sexual

El frontispicio de la arquitectura del deseo como tecnologías productoras de género (Preciado, 2014) puede ser representado por “La Fer” parada en la esquina debajo del quiosco enseñando su voluptuosa figura. La imagen sugestiva de un cuerpo feminizado intentando “llamar la atención del chongo en auto” puede entenderse a partir de la propuesta teórica de los guiones sexuales desarrollada por John Gagnon (2006). La lectura etnográfica del despliegue de esos guiones sexuales se centra en las interacciones y negociaciones en torno a la conducta sexual que realizan las personas. En este sentido, la sexualidad se presenta como una conducta aprendida y ritualizada que se articula con las experiencias, trayectorias y posiciones de género y sexualidad. ¿Cómo se configuran esos guiones sexuales en los márgenes de una ciudad capital de una provincia de frontera? ¿Qué nos dicen esos guiones sobre la historia de la sexualidad en Jujuy? ¿Qué relevancia antropológica tiene preguntarse por el dominio de la vida erótica de las sexualidades no normativas? Dejo enunciadas estas preguntas que estoy segura que requerirá de la profundización de una descripción “densa” para capturar esas lógicas sociosexuales y producir aportes a la teoría antropológica.

De la rica variedad de técnicas corporales de seducción que utilizaban las maricas de la Irigoyen la más frecuente era una performance de género asociada a la feminización de sus cuerpos. La producción de esas investiduras de lo femenino en un cuerpo marica iban acompañadas por actos concretos como el “mostrar el culo entangado”. Desde la perspectiva masculina, generaba un impacto en la economía visual dentro del régimen de corporalidad que organizaba el erotismo en esos espacios sexualizados. La “presentación de sí” (Goffman, 1993) de La Fer consistía en mostrar “cola” y ocultar “cara”. El quiosco permitía la construcción de todo un imaginario sociosexual alrededor de un cuerpo feminizado. Las compañeras de “yiro” no lograban entender porque La Fer, en la economía política del sexo, era “un éxito”. A veces, cuando les preguntaba por ella me decían “no está, ya levantó por bonita”. La expresión “por bonita” constituía un eufemismo que significaba, precisamente, que carecía de ese atributo, pero, también, quería decir que el cuerpo, sometido al escrutinio público del deseo masculino, constituía un campo de disputa política y simbólica de agentes desigualmente distribuidos en un espacio social de negociación y conquista. La Fer comprendía esa dinámica. Estaba siempre dispuesta, no importaba que corporalidad porte el significante del deseo: la “poronga”; ella se subía al auto y el intercambio

se concretaba en otro lugar. Cuando regresaba siempre decía: “puto, no sabes el chongo que me comí”, procedía a relatar los atributos de esa masculinidad y las compañeras silenciaban ese relato diciéndole “viajadísima”. Cierta vez, corrió el rumor de que un “machito de bien” se la llevó a las afueras de la ciudad, tuvieron sexo y la dejó “abandonada”. Se volvió caminando hasta la “zona”. Lejos de sentirse derrotada, fue al quiosco se compró una gaseosa y se paró en la esquina de nuevo. Ahí comprendimos porque era ella “un éxito”: el tiempo sexualmente necesario que hace falta para la búsqueda del intercambio homoerótico. Todas “muda quedamos”.

Emparentada con el conocimiento de las cartografías del deseo se encuentra la técnica de la persecutoria. A partir de mis hallazgos empíricos, conceptualizo la misma como una técnica sociosexual de producción del deseo que emerge de contextos atravesados por las dinámicas del intercambio sexual cuyo ejercicio se despliega, principalmente, en el espacio público por sujetos identificados como maricas como una forma de acceso al placer, gestión social del placer y peligro y una reapropiación del territorio urbano. No es un acto espontáneo ni puramente individual sino un guion sexual aprendido producto de formas de homosociabilidad y sostenido en una memoria caporal subalterna. La persecuta constituye en sí misma una especie de presentación del yo en las relaciones eróticas cotidianas, altamente codificada, que articula observación, desplazamiento, espera y aproximación. En este marco social, el deseo se construye performativamente a través de señales mínimas, ambigüedades y silencios compartidos. La persecuta produce deseo allí donde el régimen heterosexual lo niega públicamente, operando como una tecnología informal de seducción. A propósito de esto una interlocutora me decía lo siguiente:

Puto que se respeta conoce la persecuta o la persecutoria. Se trata de una manera de levantar chongos en la calle. La persecuta y el yiro están relacionadas. Si voy por la calle deambulando viendo que puedo levantar y se me presenta la oportunidad de poder seguir a un chongo lo hago. La persecuta consiste en saber interpretar los gestos, las palabras, el estado del cuerpo (si está sobrio o ebrio), si te miretea o te da algún indicio de que anda buscando joda. Si eres capaz de leer esos mensajes podés iniciar la persecutoria. Ojo a veces sucede que el chongo no da señales e igual te arriesgas a seguirlo. Todo esto requiere paciencia, chamuyo y, sobre todo, uso de tu propio cuerpo para mandar señales.

Esta técnica de levante se inscribe en una política del cuerpo caracterizada por su ambivalencia. Su eficacia depende del conocimiento de ciertos códigos eróticos y un

reconocimiento entre placer y peligro. Una falla en la interpretación del cuerpo masculino puede desencadenar situaciones de violencia la cual es una variable del cálculo erótico que las maricas deben considerar. Por eso la técnica no es solo seducción, es gestión del riesgo. Hay lectura de contextos, evaluación de escenarios, selección de momentos. La persecutoria exige perseverancia, pero también renuncia: entender cuándo retirarse es parte de la pedagogía de la seducción. A nivel de la política del deseo, la persecutoria opera como fisura del régimen heterosexual poniendo en crisis la separación entre penetración, masculinidad y poder. El cuerpo marica, y especialmente su ano, aparece como tecnología disidente capaz de reconfigurar la economía libidinal dominante. Siguiendo a Perlongher (1999) podemos pensar la persecutoria como una deriva deseante, un modo de conocimiento situado que se construye ejercitando el merodeo, la observación y la visibilización de conductas sexuales en el espacio público. La ciudad deja de ser un espacio neutro y se vuelve un campo de intensidades. Cada esquina y cada calle es una posibilidad de levante.

Durante mi trabajo de campo, ejercité esta técnica de seducción desde mi posición como etnógrafa marica. A partir de ella pude observar el desenvolvimiento de los cuerpos en las dinámicas del deseo homosexual realizando una inversión corporal dentro del dominio de la vida erótica. Esta especie de nomadismo metodológico me permitió reconocer la vigencia de esta técnica al interior de la sociabilidad marica como política de goce.

### **Cuerpo de macho**

A lo largo del trabajo de campo documenté un uso reiterativo de la expresión *lomo de macho* o *cuerpo de macho* para referirse a la configuración de la identidad masculina en los espacios sexualizados. Asociada a la categoría nativa *macho* se encuentra el término *chongo*, una palabra cuyos usos sociales se hallan ampliamente extendidos en el cono sur para hacer referencia a una relación informal y sin compromiso (un "amigo con derechos" o "amante") en los intercambios sexoafectivos. También, en el contexto de los circuitos sexuales ese término es significativo de un hombre que ejerce la "prostitución masculina". El deseo sexual de las maricas de la Irigoyen se encontraba articulado a los códigos de la masculinidad históricamente producidos dentro del régimen heterosexual. Cualquier persona que desconozca las dinámicas de los intercambios homoeróticos se inclinaría a definir la homosexualidad en función de las preferencias eróticas entre las personas que participan de un acto sexual "entre hombres". Pero, como nos ha demostrado Judith Butler (2007) sobre la política de la representación del sujeto del feminismo y

sus críticas a la existencia de un sujeto previo y coherente llamado “las mujeres” sobre la cual se construye el agenciamiento feminista, es necesario problematizar los sentidos de “ser hombre” en los espacios sociales destinados al intercambio sexual. Siguiendo los aportes de Michel Foucault, Butler va a señalar que el sujeto emerge como producto social de una serie de prácticas discursivas (jurídicas, médicas, científicas, culturales) y que las categorías de sexo, género y deseo no son naturales, sino construidas y reguladas.

La matriz de inelegibilidad heterosexual, en tanto modelo discursivo/epistémico, me ha resultado de enorme utilidad para una crítica situada del régimen político de la diferencia sexual. La articulación entre sexo/género/deseo tiende a reforzar la estabilidad y la coherencia del binarismo heterocentrado. La documentación etnográfica me permitió demostrar empíricamente cómo la configuración de la masculinidad se encuentra atravesada por factores sociales, históricos y culturales al interior del sistema de género. El que una forma de masculinidad se encuentre en la cúspide de la estratificación sexual responde a razones históricas que intenté desentrañar. Al momento de reconstruir la historia de la Avenida Hipólito Irigoyen me vi obligada a examinar las relaciones de sexualidad y la formación del deseo heterosexual a partir de mis referencias a los prostíbulos como instituciones sociales donde se producía una pedagogía erótica necesaria para la construcción de la virilidad y el ejercicio de la penetrabilidad de los cuerpos. Hablé de una división sexual del trabajo erótico (*novias, putas y putos*) y de cómo esas categorías sociales se encontraban inscriptas en formas de subjetivación sexual específicas.

El acceso sexual a las mujeres ha sido determinante en la emergencia de instituciones y tecnologías del deseo (pienso en los cines porno o en la emergencia de espacios sexualizados). Los sujetos que encarnan la masculinidad han sido socializados en el pornopoder, un régimen político que produce y controla el sexo, el deseo y el placer mediante tecnologías visuales, farmacológicas y mediáticas, integrando la sexualidad al capitalismo contemporáneo. El capitalismo fabrica formas de excitación, placer, subjetividad y deseo, estableciendo un control político del cuerpo que se ejerce a través de tecnologías, semióticas, moleculares y pornográficas de la sexualidad (Preciado, 2014). De estas mutaciones del capitalismo emerge la masculinidad hegemónica. Así lo expresa un interlocutor que frecuentaba los espacios sexualizados:

Antes de tener mujer e hijos, la Irigoyen sirvió como una escuela donde aprendí a coger. Si bien tenía experiencias sexuales con mujeres, tenía que invertir; iba a los boliches, pagaba tragos y no siempre conseguía ponerla. Cuando eso pasaba, me encontraba en pedo, y me animaba a ir por la zona del Quintar. No me animaba a ir directamente donde se paraban los putos porque yo era discreto. Entonces, pasaba cerca y me hacía ver y siempre me veía alguno y me lo llevaba por el puente del ferrocarril. Ahí me hacía chupar la pija y me lo cogía un buen rato. Pero una vez terminaba me iba a la mierda. El puto siempre estaba dispuesto a todo, hasta me hice chupar el culo varias veces. Eso no lo podía hacer con las mujeres, porque pensaba que ellas iban a dudar de mi virilidad. Y tampoco lo hacía con todos los putos, solo con los que frecuentaba. Miraba mucho porno así que siempre me gustaba acabarles en la cara y ver cómo le chorreaba mi leche y como se la tragaban. El mito que el puto la chupa mejor que una mina era verdad. Al menos para mí.

En las sociedades contemporáneas, la identidad masculina tiene un fuerte lazo con las prácticas sexuales sobre todo las que implican poseer, tomar, dominar o penetrar, incluso con el uso de la fuerza. Por el contrario, la forma marica de la homosexualidad encarna la feminización del cuerpo (a diferencia de algunas formas de gaycidad) caracterizada por una construcción imaginaria de valores sexuales como la docilidad, pasividad, sumisión y la búsqueda de ser poseída. Las maricas de la Irigoyen juegan con esas definiciones culturales de los cuerpos sexuados y generizados. La zona de los putos funcionaba como un espacio de producción de una pedagogía del erotismo donde los cuerpos masculinos experimentaban otras formas de placer sexual. La privatización del ano masculino es una consecuencia política del precio que la masculinidad hegemónica paga al régimen heterosexual. Por esta razón, las identidades masculinas que frecuentaban la zona y practicaban sexo anal desafiaban las fronteras del dispositivo de la biologización de la diferencia sexual entre lo masculino, lo femenino, sus productos y sus recursos.

El intercambio sexual es inseparable de una performance de género y una teatralización del erotismo. Esto es definitorio para las maricas porque ellas establecen una jerarquía de valor sexual asociado a los índices de la masculinidad hegemónica:

No todos los chongos son un buen garche. Algunos son un mal garche. Un buen garche tiene sus requisitos: una buena chota ni muy grande ni demasiado chica. Para mi experiencia personal desde los 18 cm hasta los 22 cm sería ideal. El grosor de la pija si

importa; eso ya depende de los gustos de cada quien. Hay pijas rectas y delgadas o pijas demasiado gordas. Depende que tan elastizado tengas tu ano. Otro requisito que para mí es importante es que el chongo sea un macho de verdad. A mí me calienta levantarme heteros, no me importa si tengo que invitar cervezas o insistí. Los heteros tienen menos mambos que los gais activos porque ellos la tienen clara: si quieren coger la pelan y listo. No se fijan si tenés un lomaso ni nada de eso. Por ejemplo, yo soy más femenina, me gusta usar lencería y eso les calienta mucho a los machos. Me encanta el olor a macho, más cuando sale de la cancha con el corto y todo sudado. No me va tanto que se arreglen. Si tiene algo de pancita mejor para mí. Si tiene vellos en el cuerpo ahí me fascina y si tiene unas buenas gambas mejor. Los putos nos fijamos en eso.

Esta narrativa del deseo se encuentra anclada a un contexto sociocultural específico: el devenir de cierto tipo de prácticas sexuales que los espacios sexualizados habilitaban. Los repertorios de legitimidad sexual del cuerpo masculino se encuentran inscriptos en los imaginarios de un régimen de corporalidad que organizaba la distribución del deseo homosexual bajo un sistema de estratificación sexual. Las experiencias de sociabilidad entre maricas y chongos se encontraban atravesadas por una la relación entre activo/pasivo que imprimía los sentidos de la interacción erótica entrelazándola con diferencias de clases y etarias que se sedimentaba en la figura del macho como fetiche erótico (Blázquez, 2013). El macho provenía, mayoritariamente, de sectores populares, asumía marcaciones de raza (negrito), de clase (villero) y expresaba códigos de masculinidad (jugar al fútbol) cuya alquimia lo convertían en un cuerpo deseado y deseable. Mi interlocutora describía un sistema de valoración sexual (“buen garche”, “mal garche”, “macho de verdad”, “hetero”) que ordenaba la experiencia del deseo homosexual en los espacios destinados al intercambio homoerótico. Estos criterios de verificación corporal (tamaño del pene, códigos de masculinidad hegemónica o performance erótica) funcionaban como taxonomías que no solo describían prácticas sexuales sino daban cuenta del valor diferenciado del cuerpo masculino.

Con frecuencia se suele ubicar al pasivo en una relación de carencia de agencia en el dominio de los intercambios sexuales, pero en esta narrativa se demuestra, claramente, que es el sujeto que asume la pasividad quien determina el devenir del deseo homoerótico. La masculinidad deseada se inscribe en un modelo de masculinidad hegemónica mediante la cual se explica la disposición jerárquica de los cuerpos que asumen la investidura de lo masculino dentro de la

estructura patriarcal como orden político (Connell, 1997). Aspectos como ser varón heterosexual, estar poco arreglado, tener una corporalidad robusta, sudor, vello o vínculo con el fútbol se convierte en parte de los códigos de representación visual del erotismo masculino. Ser un “macho de verdad” implica una escenificación de género que reproduce las jerarquías de valor sexual. El placer se construye precisamente en la diferencia marcada y exagerada entre masculino y femenino.

La antropóloga cultural Gayle Rubin (1989) afirma que la sexualidad se encuentra organizada en un sistema jerárquico que distingue prácticas “buenas” y “malas”. Al interior de la dinámica sexual de la Avenida Hipólito Irigoyen la conversión de los cuerpos masculinos heterosexuales como fetiche erótico es inseparable de la reproducción de la jerarquía sexual dominante. En algunas ocasiones, el *gay activo* queda desplazado hacia una posición menos deseable en la economía de los intercambios sexuales. Los cuerpos que encarnan el ideal regulatorio de la masculinidad hegemónica son evaluados como objeto de consumo erótico. El llamado mito en torno al sexo oral no es otra cosa que las consecuencias de una especialización sexual producto del conocimiento de prácticas y cuerpos que caracteriza a las subculturas sexuales.

El pene deviene en un símbolo de cómo la diferencia sexual opera como principio organizador del mundo social. El pene, en este marco, no vale por su función biológica sino por su valor simbólico: es un emblema de potencia, autoridad, actividad, virilidad y legitimidad masculina. El tamaño del pene se convierte en una metáfora cuantificable del poder. Más grande / más chico traduce una lógica profundamente social: más / menos virilidad, más / menos autoridad o más / menos “hombría”. Bourdieu (2000) afirma que el mundo social está organizado según oposiciones jerarquizadas (grande/pequeño, duro/blando, activo/pasivo), donde lo masculino ocupa sistemáticamente el polo dominante. Por otra parte, la eyaculación ocupa un lugar central en la economía simbólica de la masculinidad. No es solo el final fisiológico del acto sexual, sino su consagración simbólica. Desde una lectura bourdieana eyacular equivale a “cumplir”; dentro de la performance erótica es la prueba más acabada, en el doble sentido, de la eficacia simbólica del deseo homosexual. Esto reproduce la lógica de la dominación masculina cuya configuración del acto sexual se encuentra organizada alrededor del cuerpo masculino, el tiempo sexual (regulado por el ritmo) y el placer que se mide en función de su descarga articulándose con la pornografía

como dispositivo visual masturbatorio. La eyaculación se vuelve así un acto de soberanía corporal, una forma ritualizada de afirmar la posición dominante del varón en el orden sexual.

En una conversación con una interlocutora marica ella afirmaba que el cuerpo masculino es un texto erótico socialmente construido e históricamente producido donde el olor jugaba un papel central:

Hay olores y olores. No es que digo que el macho tiene que andar con olor a culo para que me caliente. No, no es eso. Sino que tiene que emanar un olor a macho. Me gusta cuando hago sexo oral que desprendan ese olorcito a huevos que el macho acumula luego de una jornada de trabajo o luego de hacer un deporte. Yo me comía siempre un pibe que iba a entrenar boxeo y siempre le decía que si nos íbamos a ver que venga después del gym.

Si bien los olores tienen un correlato en la morfología y fisiología de los cuerpos, es un producto social. Para algunas de las maricas de la Irigoyen el “olor a macho” no es simplemente sudor, testosterona o feromonas, sino un significante social que adquiere valor dentro de un sistema simbólico androcéntrico. Ese olor se vuelve índice simbólico del deseo porque se encuentra atado a una serie de formas de subjetivación masculina asociado a la actividad física, al trabajo corporal, a la rudeza y a una estética específica. El olor se convierte en una forma de capital simbólico incorporado

### **Putito rico**

Como contraparte de la configuración del cuerpo masculino desde criterios visuales de la masculinidad hegemónica, pude registrar en la mayoría de los testimonios de los activos, autoidentificados como gay o heteros, la expresión putito para referirse a la feminización del cuerpo marica en el dominio del sexo. En el mundo de la gaycidad, propia del sistema de género del norte global, el término Twink es una referencia lingüística usada en el argot de la sociabilidad gay para referirse a los “hombres homosexuales jóvenes” que apenas han superado la mayoría de edad. En mi trabajo de campo, documenté la expresión “putito rico”, “nenita” o “pasivito”. Las relaciones de desigualdad erótica en la *zona de los putos* era una constante; algunos varones que frecuentaban los espacios sexualizados en busca de sexo anónimo buscaban personas con aspecto de adolescentes o adulto joven, con cuerpo delgado, ectomorfo, usualmente lampiño y con poca

cantidad de vello corporal, facial o ninguna, con un buen culo y que usen lencería erótica. Estos criterios visuales de feminidad formaban parte de una gramática sexual a partir de la cual se condesaba la configuración de un tipo específico de deseo homosexual:

Cuando iba a la zona me gustaba buscar un putito. Me calentaba decir morbosidades como: te voy a romper el culo, a ver trágate mi pija, o te voy a hacer mi puta. Mis gustos eran pasivitos que tenían pinta de jóvenes, no me gustaba ir con putos viejos, si eran lampiños y usaban lencería eso me prendía más. A mí me gustaba que tengan un culito pequeño porque tenía la fantasía de romper un culito.

La sutura entre cuerpo feminizado, edad, y posición homoerótica en el intercambio sexual (ser pasivo) formaba parte de una tecnología política de producción de cuerpos, deseos y subjetividades dentro del capitalismo contemporáneo. Como venimos afirmando las relaciones de sexualidad no se organizan en función del deseo de los individuos, sino que emergen de la existencia de sistemas culturales de valoración sexual. La pasividad de algunos cuerpos maricas no es una posición neutra dentro de la jerarquía de valor sexual sino una categoría socialmente cargada de sentidos. Dentro del modelo loca/chongo la jerarquía de valor sexual se expresa en prácticas y posiciones que se consideran unas más legítimas que otras. En contextos sociosexuales, el pasivo afeminado y, generalmente, asociado a la juventud ha sido históricamente relacionado a las ideas de dependencia, subordinación y pérdida de capacidad de agencia. En las conversaciones que sostuve con mis interlocutores las referencias a los criterios de edad, la feminización de los cuerpos y la posición erótica se traducían en la existencia de una desigualdad erótica resultado de los imaginarios patriarcales de lo marica. En muchas culturas, especialmente en contextos latinoamericanos o mediterráneos, el pasivo puede ser estigmatizado incluso dentro de comunidades homoeróticas, mientras que el “chongo activo” conserva rasgos de masculinidad hegemónica. El gusto sexual por este tipo de fetiche erótico, asociado a la androginia de algunos cuerpos, es una capacidad socialmente adquirida producto de las preferencias de ciertos objetos de deseo, el rechazo de otros cuerpos feminizados y de maneras de percibir, sentir y actuar frente a una posición homoerótica específica.

En los imaginarios culturales del chongo, la posición pasiva dentro del intercambio erótico-genital se traduce en una lógica binaria que traslada la oposición hombre/mujer al interior de las relaciones de la sexualidad dentro de la experimentación del deseo homosexual. El pasivo se

encuentra atado a un tipo específico de performance sexual y de género anclada a la pornografía como prótesis semiótico-material que organiza el deseo, regula el placer y distribuye las posiciones sexuales en el marco del régimen heterosexual (Preciado, 2014).

La cultura ofrece narrativas previas: el pasivo es el receptor y objeto de deseo. El clivaje de diferenciación social asociado a la edad de los sujetos que participan en la concreción de las prácticas sexuales forma parte de la distribución diferenciada del placer sexual que tiene lugar en la Avenida Hipólito Irigoyen. Las maricas pasivas, de mayor edad y formas corporales menos definidas y firmes, quedan excluidas como objetos de deseo o se ven obligadas a ejercitar otras formas de interacción sociosexual a la hora de participar del mercado erótico, integrando a otros sujetos masculinos excluidos de la representación visual del erotismo legítimo. Los espacios sexualizados operan de acuerdo a las tecnologías de la subjetividad propias del capitalismo contemporáneo donde la economía política del sexo se configura en torno a las imágenes pornográficas y las máquinas audiovisuales que moldean nuestra percepción del cuerpo, el deseo y las formas de identificación de los sujetos.

### **Figura 7**

*Cuerpo feminizado, edad e imaginarios pornográficos*



Este capítulo mostró que las categorías de género y las posiciones homoeróticas no son fijas ni naturales, sino construcciones históricas y relacionales que se producen y transforman en el marco de espacios sociales específicos. A partir del trabajo etnográfico en Jujuy, se evidenció cómo nociones como gais, maricas y chongos conforman una gramática sexual local que organiza el deseo, las prácticas y las subjetividades, siempre en tensión con el aparato heterosexual. Asimismo, el análisis permitió comprender que el homoerotismo se articula con otros ejes de diferenciación social, como la clase o la edad, poniendo en cuestión lecturas homogeneizantes de la identidad gay. La coexistencia y superposición de modelos como loca/chongo y gay/gay revela los alcances y límites de los regímenes de inteligibilidad sexual, así como sus potenciales fisuras políticas. En este sentido, la etnografía de estas taxonomías no solo aporta conocimiento empírico sobre sexualidades disidentes, sino que también ilumina los mecanismos mediante los cuales el orden sexo/género/deseo se regula, se reproduce y, a la vez, se resquebraja.

### **Derivas escriturales 3: Letanía a Nuestra Santísima Señora de los Espacios Sexuales**

La letanía es una rogativa o suplica que hacemos les desviados sexuales a Nuestra Santísima Señora invocando su protección al momento de aventurarnos por las catacumbas del sexo periférico. Esta rogativa tiene un cierto orden y la invocación más poderosa inicia con el nombramiento político de la santísima trinidad de las insubordinaciones de género en el sur global. Nuestra Señora de los Espacios Sexuales también es conocida como la sagrada protectora de las putas y los putos que desobedecemos los mandatos del régimen heterosexual al experimentar la sexualidad no procreativa y al utilizar otras partes del cuerpo como zonas de placer. Se reza antes de salir a la zona de los putos a buscar sexo con desconocidos.

#### *Acto de Contrición*

Dios heterosexual, tú que nos conminas a un perpetuo encierro en cuerpo y alma. En cuerpo en una permanente domesticación de la sexualidad y en alma porque nos condenas por nuestra desobediencia sexual. Señor, tú que enviaste a tu hijo único hecho hombre que se rodeó de putas, pobres, pecadores y miserables, ¿por qué condenas a nuestras hermanas que en sus horas de angustia por la peste rosa claman al cordero para que mire misericordiosamente su sufrimiento? Si es ese tu amor, mis hermanas y yo no lo queremos, no abdicamos del pecado nefando, ni de nuestra desobediencia de género. Aborrecemos la maldad patriarcal y las penas y dolores que ella infringe en nuestros cuerpos y mentes. Por eso propongo firmemente, con la ayuda de Nuestra Señora de los Espacios Sexuales, abdicar de los privilegios de la heterosexualidad obligatoria y experimentar la desobediencia perpetua que nos haga huir de los dominios de la maldad capitalista patriarco colonial. Amén

Señore, ten piedad de nosotras.

Jesucrista, ten piedad de nosotras.

Señore, ten piedad de nosotras

Jesucrista, ten piedad de nosotras.

Crista, óyenos.

Crista, escúchanos.

Santísima madre del travestismo, ten misericordia de nosotras.

Santísima madre del lesbianismo, ten misericordia de nosotras.

Santísima madre de la mariconidad, ten misericordia de nosotras.

Dios andrógino, que viniste al mundo a quitar la maldad heterosexual, ten misericordia de tus hijas que habitamos la desobediencia perpetua.

Santísima trinidad del activismo político, ten misericordia de nosotras que el patriarcado ha tomado mentes, cuerpos e instituciones.

Santa María Magdalena, discípula amada de Jesús, convertida en prostituta por el patriarcado eclesiástico del Papa Gregorio I y devenida en patrona de todas las putas, ruega por nosotras.

Santa puta de las putas, ruega por nosotras.

Madre de las desobediencias de género, ruega por nosotras.

Madre del divino placer anal y de la ruptura de la sexualidad normativa, ruega por nosotras.

Madre purísima, libre de las imperfecciones morales del régimen político de la heterosexualidad obligatoria, ruega por nosotras.

Madre lujuriosa y defensora de la libertad y el libertinaje sexual, ruega por nosotras.

Madre incorrupta de los pecados del patriarcado, el capitalismo y el colonialismo, ruega por nosotras.

Madre inmaculada, sin mancha de los pecados del orden obligatorio de sexo/género/deseo, ruega por nosotras.

Madre amable con las maricas que peregrinamos a las zonas de yiroteo, ruega por nosotras.

Madre admirable por tus resistencias a las políticas de muerte del heteropatriarcado, ruega por nosotras.

Madre de la mala vida y el mal consejo, ruega por nosotras.

Madre de las creadoras del activismo político y la resistencia sexual, ruega por nosotras.

Madre de los putos de la Irigoyen, ruega por nosotras.

Madre defensora de la sexualidad mala, ruega por nosotras.

Madre enemiga del patriarcado, el capitalismo y el colonialismo, ruega por nosotras.

Putas prudentísimas a coger a pelo para protegerse del virus imperialista del sida, ruega por nosotras.

Putas dignas de veneración por los machos que han pasado por tu cuerpo, ruega por nosotras.

Putas dignas de alabanzas por la existencia de los espacios sexuales, ruega por nosotras.

Putas poderosas a las que las maricas recurrimos en nuestras tribulaciones y penurias, ruega por nosotras.

Puta clemente que te conmueves cada vez que un macho golpea a una de tus hijas, ruega por nosotras.

Puta amadísima que miras con ternura a las maricas expulsadas de los hogares heterosexuales por convertirse en una desobediente de las normas de género, ruega por nosotras.

Puta que aborreces el machismo y el heterosexualismo de Estado, ruega por nosotras.

Puta fiel al inconformismo de género, sé nuestra luz para destruir este sistema de poder, ruega por nosotras.

Espejo de justicia frente a las maldades del orden heteropatriarcal que toma forma en un estado represor de la sexualidad no normativa, ruega por nosotras.

Estrella de los procesos de politización de la sexualidad en el sur global, ruega por nosotras.

Trono de eterna sabiduría marica producto de una larga presencia por los espacios de intercambio sexual, ruega por nosotras.

Causa de nuestra alegría al saber que te encuentras en la zona de los putos mirándonos con ternura y que te encuentras rodeadas de nuestras hermanas que murieron víctimas del reglamento de género heteronormativo, ruega por nosotras.

Vaso de esperma que han depositado en tu sagrado cuerpo una manada de machistas e hipócritas que transitan la zona buscando placer anal, ruega por nosotras.

Vaso de honor, que llevó el mejor de los licores, la preciosa sangre embichada de las maricas durante la crisis del sida, ruega por nosotras.

Vaso de insigne devoción a las disidencias sexuales, ruega por nosotras.

Manto sagrado manchado con la sangre de los travesticidios y los crímenes de odio, ruega por nosotras.

Manto sagrado manchado con la sangre de los diagnósticos reactivos y la seropositividad que se ha convertido en una marca del poder heteropatriarcal para tus hijas, ruega por nosotras.

Manto sagrado manchado con fluidos producto del placer sexual y con el que nos envuelves cada vez que te imploramos acrecentar la abundancia homoerótica, ruega por nosotras.

Manto sagrado impregnado de los colores de la revolución sexual, ruega por nosotras.

Torre de Carlos Jauregui, ruega por nosotras.

Torre de Néstor Perlongher, ruega por nosotras.

Torre de Lohana Berkins, ruega por nosotras.

Torre de Diana Sacayán, ruega por nosotras.

Torre de la Ginger, la negra Dani, la Gaviota, la Lourdes, la Inicio, la Luna y otras tantas  
hermanas que ya no están, ruega por nosotras.

Arca de la nueva alianza con los feminismos antinormativos, antipatriarcales, anticapitalistas y  
anticoloniales, ruega por nosotras.

Casa de los putos, ruega por nosotras.

Puerta de la liberación sexual, ruega por nosotras.

Salud de las marcadas por la seropositividad, las enfermedades oportunistas y el devenir del sida,  
ruega por nosotras.

Refugio de las abyecciones de género, ruega por nosotras.

Refugio de las pecadoras de los mandatos de la genitalidad normativa, ruega por nosotras.

Consoladora de las afligidas de las violencias heteropatriarcales, ruega por nosotras.

Auxilio de las maricas, ruega por nosotras.

Reina de los inconformismos sexuales del sur global, bajo tu protección nos acogemos.

Reina de los espacios sexuales y el placer anal, bajo tu protección nos acogemos.

Reina de las maricas de la Irigoyen, bajo tu protección nos acogemos.

Reina de los putos de las zonas de ligue del sur global, bajo tu protección nos acogemos.

Reina de las profetas que pregonan el fin de la heterocolonialidad, bajo tu protección nos  
acogemos.

Reina de las tecnologías del deseo, bajo tu protección nos acogemos.

Reina de los aprendizajes homoeróticos, bajo tu protección nos acogemos.

Reina de las mártires del sistema de género heterosexual, bajo tu protección nos acogemos.

Reina del sexo gay, el levante y el quiebre del sistema taxonómico que el binarismo erótico se  
esfuerza por imponer, bajo tu protección nos acogemos.

Reina de las marchas del orgullo y las disidencias sexogenéricas, bajo tu protección nos  
acogemos.

Reina del hartazgo colectivo y la rabia contra el sistema heterosexual, bajo tu protección nos  
acogemos.

Reina del parentesco marica y los lazos de amistad en los espacios sexuales, bajo tu protección  
nos acogemos.

Reina de los activismos políticos del sur, bajo tu protección nos acogemos.

Reina del inconformismo erótico y la revolución anal, bajo tu protección nos acogemos.

Reina de la coalición política entre los putos y las feministas, bajo tu protección nos acogemos.

Reina de las memorias del sexo, bajo tu protección nos acogemos.

Reina y señora de las guacas eróticas, bajo tu protección nos acogemos.

Reina de la promiscuidad sexual, bajo tu protección nos acogemos.

#### *Oración*

Bajo tu protección nos acogemos Santa Madre de los Espacios Sexuales, no rechaces nuestras suplicas; antes bien, misericordiosa señora, líbranos de la maldad heteropatriarcal. Tú que eres una madre buena y amable protégenos cada vez que nos aventuremos a buscar sexo anónimo. Tú que eres una madre justa castiga a los chongos que nos violentan en la calle. Tú que eres una señora misericordiosa mira con compasión a las maricas que conocen su estatuto seropositivo. Te suplicamos que nos acompañes cada vez que nos aventuremos en tu sagrado templo, como lo es la zona de los putos.

Ruega por nosotras santa madre de los espacios sexuales. Para que seamos dignas de alcanzar un inmenso archivo de encuentros homoeróticos.

#### **Figura 8**

*Nuestra Señora de los Espacios Sexualizados*



## Capítulo 5

### De putos y policías: el control punitivo de las desviaciones sexuales

La perversión, es verdad, objeto de un ordenamiento. Ese orden no sólo la reprime, sino también la clasifica. Diferencia a los sujetos según sus goces: homosexual o heterosexual, vaginal o clitoridiano, anal o bucal, por el pene o por el dedo gordo. La pretensión de definir a un sujeto conforme a su elección de objeto sexual es mitológica, pero es una mitología que funciona. No funciona desde hace tanto tiempo, es cierto: por ejemplo, la noción de *homosexualidad* es literalmente inventada en el siglo XIX – fruto de la combinatoria del saber médico y el poder de policía.

El sexo de las locas

Néstor Perlongher, 1997

La sexualidad constituye un dispositivo histórico que ha estado sujeta a formas de regulación social. A lo largo de la historia de la sexualidad, los aparatos represivos del Estado (Althusser, 1988) han establecido un particular dominio sobre las disidencias sexuales desplegando dispositivos de poder centrados en una política corporal que la hegemonía heterosexual (re)producía, en tanto articulación y coherencia con el orden obligatorio de sexo/género/deseo (Butler, 2007). El rescate de los testimonios acerca de los procedimientos de control de los cuerpos abyectos de la matriz de inteligibilidad heterosexual, llevados a cabo en las arquitecturas de la institución policial, nos permite una aproximación situada a la economía moral del orden de género cuyo producto social se encuentra inscripto en la conversión del cuerpo marica y el travestismo como objetos de violencias, de ignominias y de formas de crueldad constitutivas de la necropolítica del género (Cabana, 2024).

La historia de la represión policial y el ensañamiento de las fuerzas del orden público con los espacios de homosociabilidad y las comunidades eróticas ubican a la experiencia sociosexual de las *maricas de la Irigoyen* en los cruces entre placer y peligro, el ejercicio de ciertas prácticas

sexuales, el control punitivo de sus cuerpos y el homoerotismo. Esta lógica de la represión es constitutiva del heterosexualismo de Estado, de la espectacularización de la violencia y de la teatralización del poder representado por ciertas formas de estatalidad.

Este capítulo problematiza los espacios sexualizados como un ámbito de interlocución entre *putos* y *policías*, unas categorías sociales que entran en disputa por las formas de estar en la noche en el espacio público estableciendo particulares formas de sociabilidad. Además, busca documentar formas de violencia cisheteropatriarcal ejercidas por otros sujetos que transitaban los espacios de homoerotismo y el papel de ciertas marcaciones de la diferencia social en los modos de experimentar los llamamientos a la heterosexualidad obligatoria. La noche se analiza desde otra faceta considerándola como un tiempo social marcado por el ejercicio de ciertas pedagogías de la crueldad (Segato, 2018) que logran sedimentar subjetividades sexuales.

### **Identicidio en un sistema de género cloacalizante**

La escritura etnográfica asume un posicionamiento político frente a las tecnologías punitivas que el heterosexualismo de Estado históricamente ha desplegado con el propósito de controlar y normalizar las sexualidades disidentes. Esta posición se entrelaza con mis trayectorias personales por la *zona de los putos* y la experimentación de la violencia policial en mi cuerpo y en mi subjetividad por habitar una identidad marica en los espacios sexualizados. Mi mariconidad es el resultado del itinerario político que construí en los espacios destinados al intercambio sexual. Junto con mis compañeras maricas fui objeto de la represión policial en un momento anterior a la ley de identidad de género. Para comprender los efectos del policiamiento de género (Cabana, 2024) realicé una lectura política de la teoría travesti trans sudaka (Wayar, 2018, 2021; Bertolini, 2020) y sus interpelaciones a la teoría de género.

El lenguaje político del travestismo me permitió examinar el sistema de género, sedimentado en la hegemonía heterosexual, como un sistema de producción de identidades cloacalizantes (Berkins, 2008). En su definición de la subjetividad travesti, Lohana Berkins afirma que el sistema heterosexual deposita la mierda de lo social en los cuerpos que establecen una ruptura con las normas de género de la sociedad. El control punitivo de las prácticas homosexuales se produce mediante el ejercicio de un régimen de corporalidad históricamente situado. Al interior

de ese régimen el cuerpo marica es objeto de sospecha, oprobio y depositario de la violencia. Llamo producción de identidades cloacalizantes al proceso de inscripción en el cuerpo de las consecuencias de la abdicación a los mandatos de la masculinidad hegemónica que las disidencias sexuales elaboran. La cloacalización es el efecto de la fabricación histórica de la indeseabilidad pública del cuerpo marica, de la subjetividad marica y de las prácticas sexuales homoeróticas. El control policial no solo ejerce la fuerza y el llamado al orden heterosexual, sino que también es responsable de la configuración de subjetividades sexuales, moldeando las formas en el que los cuerpos que escapan a las taxonomías clasificatorias viven su sexualidad en los espacios sexualizados.

En este sentido, entiendo al sexo como un artefacto histórico producto de un régimen discursivo que articula los nexos entre sexualidad y poder. Con esta aproximación conceptual, me distancio de la llamada “hipótesis represiva” que se refiere a la idea de que el poder, en términos de las relaciones de sexualidad, opera principalmente a través de la represión, la prohibición y la negación. Esta idea sobre el funcionamiento del poder limita y reprime la enorme riqueza de las prácticas de subjetivación sexual que engendran las verdades del sexo. A primera vista, parecería que me enfrente a una contradicción analítica al sostener el carácter productivo de las relaciones de sexualidad mediante el examen de las prácticas punitivas que las fuerzas de seguridad pública históricamente han desplegado en los espacios sexualizados, pero si prestamos atención a las lógicas de la fraternidad masculina y a los efectos del accionar policial se puede comprender su papel en la producción de formas de subjetivación y sujeción. En efecto, el funcionamiento del accionar policial se aproxima más a la “hipótesis productiva” al considerar que las prácticas represivas producen efectos y subjetividades formando parte de la institución de la sexualidad, elaborada a partir de las nuevas tecnologías de biopoder y gestión de las poblaciones (Foucault, 1991).

En relación a esto, mi argumentación gira en torno al efecto del accionar policial en la formación de subjetividades sexuales al interior de los espacios sexualizados. Nombro a esos efectos a partir del hallazgo de una noción proveniente de la teoría travesti trans sudamericana llamada identicidio. Antes de explicitar las elaboraciones conceptuales realizadas por su formuladora, Lara Bertolini (2020), voy a detenerme en lo marica como una forma de disidencia sexual frente a una de las instituciones del heterosexualismo de Estado como la policía. Las

relaciones entre *putos* y *policías* en los espacios sexualizados han seguido distintos causas a lo largo de la historia de la Avenida Hipólito Irigoyen como ámbito de intercambio sexual. La documentación etnográfica de los efectos del accionar policial en los cuerpos maricas se comprenden desde el punto de vista de las disidencias sexuales; voy a omitir la perspectiva nativa de los agentes de la institución policial, no por la imposibilidad de acceder a esos testimonios, sino por razones de espacio ya que su incorporación implicaría habilitar otro campo de problemas que excedería los límites de este trabajo. Es decir, en este capítulo se presta atención a la *perspectiva de las maricas* sobre el accionar de las fuerzas de seguridad pública y las referencias a los actores de la institución policial debe comprenderse en esos términos.

¿Por qué el accionar policial se intensificaba en los espacios sexualizados? ¿Qué relaciones podemos establecer entre sexualidad, orden público e institución policial? ¿Puede el subalterno sexual habitar el espacio público? ¿Cómo funciona la economía moral del orden de género mediante la cual los agentes de la policía despliegan técnicas de control punitivo de la sexualidad, las prácticas homoeróticas y el cuerpo marica? Mi razonamiento se sostiene en el proceso de formación del sujeto policial producido en torno a los efectos de la heterosexualidad como institución política. El oficio policial involucra, no solo la profesionalización en la cuestión de la seguridad pública, sino en el tránsito por los engranajes de una carrera moral que implica una dinámica laboral caracterizada por el encadenamiento de posiciones y jerarquías y la incorporación corporizada de un conjunto de valores y percepciones que delimitan un “nosotros” en oposición a unos “otros” (Garriga Zucal & Maglia, 2018).

A su vez, la formación del sujeto policial es el producto de la adquisición de un nuevo estatuto social que se imprime en la corporalidad y en la subjetividad de las personas que ingresan a la institución policial. Dice Mariana Sirimarco (2009) que el proceso de construcción del sujeto policial implica el despliegue de un complejo trabajo pedagógico sobre el cuerpo y su conversión en insumo donde se irán imprimiendo una serie de prescripciones que se convierten en marcas de identidad una vez finalizada la instrucción policial. Por esta razón, me aproximo a los espacios sexualizados considerándolos espacios de interlocución, fricción y conflicto entre sujetos sexualmente disidentes de la masculinidad hegemónica y sujetos formados en los dispositivos de control y la seguridad pública. El ejercicio del accionar policial establece una relación de alteridad con respecto al ciudadano es decir al no-policía. Esa percepción de la ciudadanía se encuentra

atravesada por el procesamiento simbólico de los cuerpos y los modos de estar en el espacio público. El cuerpo marica, objeto del despliegue de técnicas de control policial, se inscribe en una economía moral a partir de la cual se establecen las jerarquías sociales y sexuales entre los agentes de las fuerzas del orden y las sexualidades abyectas del reglamento de género (Butler, 2006).

Los episodios de violencias perpetuadas por los agentes de seguridad pública operan a partir de un sistema de percepciones sociales en torno al cuerpo marica cuya conversión en objeto de administración de los controles punitivos se producen a partir del funcionamiento de relaciones de poder. Entiendo lo marica como “una raza sospechosa, de difícil clasificación, repugnante, obscena, ofensiva, deshonesto, nauseabundo, vicioso, inmoral” (Hija de Perra, 2011, p. 146). He ahí la densidad política de mi argumentación sobre el papel de las fuerzas del orden en la perpetuación del identicidio. En la jerarquización de las relaciones de sexualidad, la policía construye a lo marica como una identidad cloacalizante; la radicalización y la sobre representación de una otredad sexual que merece el repertorio planificado de suplicios, vejaciones y oprobios como un acto moralizador en las prácticas que implican el llamamiento al orden heterosexual. El identicidio tiene como correlato la distribución diferenciada del estado de derecho. Las condiciones de vulnerabilidad que las violencias policiales habilitan dan cuenta de otro reparto diferenciado: el que atañe al estatuto humano y a la noción de persona. Así lo expresa una interlocutora:

Siempre me pregunté por qué la policía reprimía más a las maricas. Sería por el placer de ver a putos desfilar por la comisaría para la burla de todos los demás. Donde incluso los presos se prestaban a ese juego. O sería porque estar en la calle representaba el espejo donde nadie quería verse reflejado. O porque, quizás, con nuestros arrestos se justificaba su trabajo. En cualquier caso, me indignaba que la gente de bien llame por teléfono denunciando que ejercíamos servicios sexuales; que atentábamos contra la moral y las buenas costumbres, que éramos las responsables de infectar y esparcir el bicho. Para la policía ser maricas era una depravación moral, no había derecho a expresar nuestra identidad.

Desde la presencia de los edictos policiales hasta la sanción de la ley de identidad de género (2012) lo marica representaba posiciones clandestinas frente al aparato heterosexual. Por esa razón, el espacio público se construía desde lógicas heterosexualizantes que habilitaban la

circulación a ciertos sujetos y ejercían control a otros. Ese proceso social desencadenó el ejercicio de crímenes contra la identidad que nombro como identicidio. El reconocimiento de los intentos de borramiento de las desobediencias de género se convierte en una deuda de la democracia contemporánea (Bertolini, 2020).

El rescate de esos testimonios sobre el accionar policial forma parte de un reclamo político de la soberanía identitaria de las disidencias sexuales que tenga como propósito la profundización de la justicia social. Las *maricas de la Irigoyen* han logrado dislocar el régimen de producción de ciudadanía al disputar el espacio social como un espacio sexualizado y un ámbito de intensificación de relaciones de homosociabilidad y, por ello, han sido depositarias de prácticas punitivas de persecución y normalización del deseo homosexual. El accionar policial se funda en acciones y reglas dictaminadas por la epistemología de la diferencia sexual, con una fuerte impronta biologicista que no se corresponde con la historicidad de las relaciones de sexualidad. La criminalización de las conductas homoeróticas de las maricas es la condensación de un proceso de estratificación sexual sedimentado en el régimen político de la heterosexualidad obligatoria. Llamo identicidio no solo a los crímenes perpetuados en contra de la identidad, sino a una forma de nombrar los efectos del policiamiento de género y administración de las violencias como constitutivas del heterosexualismo de Estado. En otros apartados iré deteniéndome en las particularidades que reviste este aspecto de la vida sexual de las maricas.

### **Espacio público y fronteras de género**

El aparato heterosexual se basa en la reproducción de una jerarquía sexual que es la responsable de transformar espacios sociales a partir de prácticas de fronterización que se producen mediante la diseminación de una política sexual que articula sexo, género y deseo. Me aproximé a los espacios sexualizados con esta premisa en la cabeza. La ciudad, y sus espacios sociales, se me presentaban como un jeroglífico social densamente poblado de signos y códigos culturales (Margulis, 1994) entre los cuales emergían aquellos asociados a las relaciones de género y sexualidad en el espacio público. Si bien durante mi trabajo de campo concebía a las zonas de intercambio sexual entre maricas y chongos a partir de la noción de tecnología de género (De Lauretis, 2000), pronto fui comprendiendo la potencialidad analítica de ese concepto para pensar cómo las tecnologías sociales producen formas de subjetivación sexual. Instituciones como la

familia, la escuela, los medios de comunicación, el cine (agregaría la pornografía) o la policía son responsables del funcionamiento de la matriz de inteligibilidad heterosexual. Al entender que las tecnologías de género implican procesos sociales, culturales e institucionales que moldean los cuerpos y regulan las identidades sociales a partir de sistemas, discursos y prácticas que construyen y mantienen las nociones de masculinidad y feminidad, pude aproximarme al papel de la institución policial en la fabricación de categorías de sexualidad abyectas. La identidad marica constituye el efecto de una serie de prácticas de fronterización marcadas por el campo de significación social asociado al sistema de género signado por la heterosexualidad obligatoria. El control policial de los espacios sexualizados ocurre a partir de la emergencia de dispositivos de naturalización de la diferencia sexual que se percibe en los cuerpos. Una de mis interlocutoras me relató una situación que ilustraba en detalle el funcionamiento de la frontera de género al interior de la heterosexualización de los espacios sociales:

Luego de mis largas jornadas de placer sexual me encontraba con una amiga marica. Como estar parada en la zona era sinónimo de prostitución y sospecha y para evitar que la policía nos increpe, nos dirigíamos a la plaza de los inmigrantes que en la noche se encontraban llenos de parejas heteros. Nos sentábamos en las escaleras del anfiteatro a conversar. Recuerdo que siempre nos cruzábamos de piernas, como todas unas señoritas, de pronto se acercaron dos policías preguntándonos que hacíamos en la plaza sin justificación alguna. Mi amiga, indignada por la situación porque sabía que esa insistencia de la policía hacia nosotras no era casual, preguntó por qué nos increpaban a nosotras y no preguntaban lo mismo a las otras personas que transitaban la plaza. Y el policía respondió: “no te hagas el vivo que te meto preso y salís pasado mañana”. Parecería ser que la zona de los putos viajaba con nosotras porque incluso no estando en ese lugar, la policía siempre sospechaba de la presencia de dos maricones. Situaciones como esta eran moneda corriente para nosotras antes de la ley de identidad de género.

El relato demuestra cómo opera la percepción social del cuerpo marica en el espacio público. A partir de estos episodios, característicos de un momento histórico en el devenir de lo marica como identidad sociosexual, empecé a comprender las prácticas punitivas y los dispositivos de normalización del accionar policial bajo el concepto de fronteras de género. Los trazos de esas fronteras responden a un proceso histórico de emergencia de la institución policial como el

producto de la creación de los estados nacionales y su correspondiente monopolio del uso legítimo de la fuerza (Elias, 1989) y las transformaciones sociales de los procesos de urbanización con el trazado arquitectónico sedimentado en una idea higiénica del control de los espacios sociales. Para poder garantizar los derechos individuales en la democracia liberal se precisaba de una fuerza de seguridad interna diferenciada de aquella institución social encargada de la defensa del Estado. La policía constituye un aparato de poder y gobierno con una función técnica y política más profunda de la que se percibe. Nos encontramos frente a una técnica de gobierno dentro de un régimen de biopoder que busca regular todos los aspectos de la vida social. La policía es el conjunto de intervenciones y regulaciones, leyes y reglamentos que concierten al interior de un Estado, que lo afirman como tal y aumentan su potencia al hacer el despliegue de su fuerza. La policía se afirma como un nuevo sistema antropológico caracterizado por un conjunto de intervenciones y medios que aseguran que el vivir, el más que vivir, el coexistir, será efectivamente útil para la constitución y el fortalecimiento de las fuerzas del Estado (Foucault, 2006). En tanto técnica de gobierno, el accionar policial opera a través del campo de significación de la heterosexualidad obligatoria buscando promover e implantar representaciones de género.

El Estado moderno, lejos de limitarse a ejercer el control a través de la violencia directa, administra los cuerpos y sus capacidades a través de una extensa red de tecnologías de poder (la medicina, el urbanismo, el derecho y la policía) demarcando, no solo la circulación de las personas, sino produciendo efectos subjetivantes en la formación de identidades sociales. De esta forma, la Avenida Hipólito Irigoyen se convierte en una frontera simbólica donde el orden social se impone a partir del control y la normalización de los cuerpos que desbordan la matriz de inteligibilidad heterosexual. Estos cuerpos son tratados como peligrosos, anómalos o indeseables en el marco de una economía moral que dictamina cuales conductas y sujetos son permitidos y cuáles no, quién merece vivir plenamente y quién debe ser excluido simbólicamente. La materialización del control punitivo del cuerpo marica se expresa en ciertas normativas que regulan el accionar policial como el Código Contravencional en tanto tecnologías biopolíticas cuyo funcionamiento ocurre a partir de un uso diferencial del espacio público y de las prácticas policiales de detención, vigilancia y castigo. El urbanismo y su arquitectura es una forma de control político del cuerpo.

La configuración de zonas rojas, no es solo una categoría urbana, implica técnicas de segregación social y espacial donde se encuentran cuerpos racializados, empobrecidos y

disidentes. El Estado administra, mediante las prácticas de control de las fuerzas del orden, la *zona de los putos* como un espacio de contención de cuerpos desviados de las normas de género del aparato heterosexual. Las fronteras de género asumen un carácter difuso y tentacular segmentando cada metro cuadrado del espacio que nos rodea. El juego de apariencias presentes en la percepción de la arquitectura como una materialidad puesta al servicio de las necesidades naturales de la sociedad operan de forma silenciosa como la más discreta y efectiva de las tecnologías de género. La *zona de los putos* es el producto histórico de la gestión social del deseo homosexual, pero, también, se convierte progresivamente en espacios destinados a la vigilancia de las normas de género. En este sentido, podemos comprender a la zona roja como una arquitectura necropolítica donde el Estado decide quien puede vivir, en qué condiciones y cómo se configuran los modos de morir bajo los dispositivos represivos, el reparto diferenciado de la vulnerabilidad social y el abandono (Preciado, 2009).

La Avenida Hipólito Yrigoyen es más que una calle o una arteria de circulación de personas de la ciudad capital, para algunos individuos y grupos representa el establecimiento de una frontera de género caracterizada por el trazo de límites que se establecen entre lo socialmente masculino y lo socialmente femenino, sus construcciones simbólicas y las jerarquías que se derivan de ellas. Las experiencias de homoerotismo resultan inseparables de una arquitectura que fabrica los géneros, una economía productiva que transforma el procesamiento de las diferencias sexuales que se perciben de los cuerpos en espacios urbanos estigmatizados caracterizados por la alta concentración de las desigualdades de clase, la segregación étnica, la presencia constante del aparato policial y el reparto diferencial del estatuto de ciudadanía. La *zona de los putos* se convierte en una construcción política y simbólica cuyo funcionamiento permite delimitar, controlar y estigmatizar a poblaciones de desviados sexuales consideradas problemáticas para la gestión estatal. En otros términos, podemos afirmar que el Estado externaliza la marginación hacia ciertas zonas, intensificando el control policial y retirando los servicios sociales como la salud (Wacquant, 2007).

### **Régimen punitivo y policiamiento del género**

Durante mi trabajo de campo llegó a mis manos un fragmento de una carta firmada por el entonces presidente de la Comunidad Homosexual de Jujuy, Enrique Vides, titulada Atropello Policial en Jujuy que decía lo siguiente:

Efectivos policiales al mando del Sr. jefe de la Seccional 6° de apellido CATACATA nos obligaron a salir de nuestra sede, sitio en la calle 18 de noviembre N° 230, que además es mi domicilio particular, mediante amenazas de “que si no queríamos salir inmediatamente iban a entrar por la fuerza” sin mediar orden judicial alguna. En vista a este abuso y a fin de evitar ulteriores problemas tomamos la decisión de acatar el requerimiento de la fuerza policial. Una vez en la calle nos cargaron a la fuerza en tres camionetas, entre empujones y golpes, a pesar de habernos identificados con nuestros respectivos documentos de identidad, deteniéndonos por infracción al artículo 57, inciso 4 (vagancia) de la Ley de Faltas. En la seccional nos obligaron a desnudarnos bajo amenaza de golpearnos si no lo hacíamos, alojándonos en una celda de pequeñas dimensiones, en forma amontonada, con piojos y chinches, en total suciedad e insalubridad, en abierta violación a las disposiciones legales sobre la limpieza y comodidad de los alojamientos para detenidos sin causas penales.

Asumimos nuestra homosexualidad. El discurso social dominante, en la sexualidad, es esencialmente un discurso de varones sobre la sexualidad de los varones que niegan y ocultan su sexualidad femenina.

(...) consideramos que existe un cercenamiento de nuestros derechos, desde el momento en que la legislación argentina ha sido elaborada hace 100 o 150 años, partiendo de un presupuesto raro de que toda la sociedad es heterosexual. Por otro lado, está las violaciones concretas a los derechos humanos y civiles de no solo homosexuales, sino el de las personas enfermas de Sida o HIV. Por lo tanto, nuestra organización brega por uno de los temas más importantes de la actualidad, que es la inclusión o modificación en las legislaciones existentes para que se incluyan expresamente los derechos de las personas gays y lesbianas, y por otro lado actuar directamente por vía judicial, todo esto con una fuerte presencia de los medios de comunicación social.

Este extracto de la mencionada carta publicada en marzo de 1997 en el Número 9 de La Hora Lésbica, un boletín de circulación periódica que informaba sobre la lucha por los derechos de la comunidad LGBTIQ+, me permitió pensar otra faceta de la heterosexualidad como régimen

político vinculado al papel del aparato policial como una institución del patriarcado que, en ese momento histórico, producía un llamamiento al orden sexual hegemónico. Este control punitivo de la corporalidad marica establecía complejas relaciones entre los miembros de las fuerzas del orden y las sexualidades abyectas. El fragmento de la carta ilustra la conversión de la policía en una tecnología de género como una forma de procesamiento simbólico de la diferencia sexual. El género se presenta, en tanto representación y auto representación, como el efecto producido en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones de variadas tecnologías sociales y discursos institucionalizados, de epistemologías y prácticas sociales (De Lauretis, 2000, p. 8). La narrativa presente en la carta es una demostración del funcionamiento de las normas de género, traducidas en la hegemonía de un discurso jurídico, que gobiernan la sociedad y el pensamiento heterosexual elaborando, en su devenir histórico, un régimen de visibilización de la sexualidad. A su vez, informa del reparto diferenciado del estatuto de ciudadanía.

El hallazgo de este archivo fue clave a la hora de cotejar los testimonios de las maricas de la Irigoyen sobre la represión policial en los espacios destinados al intercambio sexual. Para comprender la perspectiva de las maricas sobre el accionar policial y su papel en la demarcación de fronteras entre lo permitido y lo prohibido, entre lo público y lo privado, o al decir de Gayle Rubin (1989), entre sexualidad buena y sexualidad mala, recurrí a la teoría travesti sudamericana expresada en las agudas críticas de Marlene Wayar (2021). En su formulación encontré términos como afrenta, deshonra e ignominia; una especie de campo semántico utilizado para describir la violencia sistemática ejercida por parte de las fuerzas del orden hacia las feminidades travesti trans. En momento anteriores al trabajo de campo, mientras transitaba la *zona de los putos* en búsqueda de sexo anónimo, fui varias veces detenida por la policía junto con algunas compañeras maricas. Las detenciones arbitrarias se intensificaban los fines de semana cuando los espacios destinados al intercambio sexual se encontraban en su momento más álgido. Recuerdo que mi madre marica me había advertido que negara cualquier tipo de acusación sobre el ejercicio del trabajo sexual. Dialogando con una de mis interlocutoras me relató cómo ocurría el despliegue del procedimiento policial en el espacio público:

Los días viernes y sábados los efectivos de la Seccional Segunda frecuentaban de forma más recurrente la zona. Cuando veían a las maricas reunidas frente la entonces clínica El Quintar, volvían a pasar. La cana era escandalosa por naturaleza, siempre advertía de su

presencia mediante el uso de luces y las sirenas. Si nosotras seguíamos en el mismo lugar, sabíamos lo que iba a suceder. Varias eran las respuestas tanto de las maricas como de la policía a esa situación. Las maricas teníamos dos alternativas: la primera era abandonar momentáneamente la zona e ir a lugares donde la policía no sospechaba de nosotras y luego volver al mismo sitio o caminar por la zona ocultando nuestra mariconidad, haciéndonos pasar por hombres; obvio que eso funcionaba a los activos o los gays masculinos. No así a las mariquitas que siempre nos sacaban la ficha. Por parte de la policía, la respuesta era contundente: primero, pasaba el patrullero y luego mandaban a los motorizados porque ellos podían subirse a la vereda a perseguirnos. Cuando nos detenían nos pedían el DNI, a veces hasta planilla prontuaria; y como las maricas siempre teníamos forros en el bolsillo asumían que ejercíamos el trabajo sexual y ese era el motivo de la detención. Correr era lo peor que podías hacer porque ahí le dabas motivo a la policía para un arresto violento. Las burlas e insultos a nuestra identidad de género no faltaban y te veías obligada a no decir nada. Con el tiempo esas respuestas se volvieron automáticas, apenas escuchábamos que alguien decía “chicas ahí viene la segunda” inmediatamente empezamos a separarnos y a caminar en solitario.

En los espacios sexualizados, el funcionamiento del aparato policial era inseparable de la lectura política del cuerpo marica. Esta lectura se inscribía en un régimen de corporalidad atravesado por la estratificación de la sexualidad sedimentada en lo que Judith Butler (2006) ha nombrado como reglamento de género. Este señala la capacidad productiva que tiene en la fabricación de sujetos, identidades y formas de sujeción. Pensar en las regulaciones de género como un proceso social a partir del cual se despliegan ciertos repertorios de prácticas sociales mediante las cuales se normalizan y disciplinan los cuerpos, es un punto de partida que nos permite problematizar el registro histórico de la presencia de mariconidades en el espacio público destinado al intercambio sexual. En tanto efecto productivo, las normas de género se enmascaran y encarnan lo social estableciendo fronteras entre lo aceptable y lo que no lo es, entre lo normal y lo patológico, entre lo femenino y lo masculino instaurando el binarismo como un régimen epistémico y un procesamiento político de las diferencias. Las formas de (des)hacer género, atravesadas por la experimentación de ciertos placeres disidentes, se producen al interior de un mecanismo a través del cual se engendran y naturalizan las categorías de lo masculino y lo femenino, pero, también, en formas en las que se despliegan prácticas de deconstrucción y desnaturalización de las políticas

de identidad hegemónicas. En este sentido, el funcionamiento del accionar policial guarda estrecha relación con el reglamento de género, de ahí su efecto productivo en la emergencia de la subjetividad marica. La heterosexualización del espacio público mediante el control de los cuerpos sexosubversivos por parte del accionar policial mostraba su eficacia simbólica en la inscripción somática que desencadenaba todo un repertorio de acciones anteriormente descriptas por parte de las maricas.

En otro trabajo (Cabana, 2024) intenté comprender los efectos de la matriz de inteligibilidad heterosexual en la formación de la identidad marica bajo el concepto de policiamiento de género entendiéndolo como:

(...) el conjunto de acciones desplegadas por las fuerzas de seguridad pública que, mediante el uso de los poderes policiales, administrativos y las técnicas de intimidación y represión, producen un llamado al orden heterosexual desde el poder masculinista de sus investiduras institucionales. Ese llamado al orden obligatorio de sexo/género/deseo constituye una respuesta del heterosexualismo de Estado frente a la presencia de corporalidades y sexualidades abyectas. (p. 134)

Este concepto emerge de otro contexto etnográfico donde me interrogaba por los espacios de sociabilidad epistémica de lo marica como locus de enunciación en la formación universitaria. Quise nombrar algunos hallazgos de mi trabajo de campo bajo la noción de policiamiento de género porque intentaba (de)mostrar el carácter performativo del accionar de las fuerzas del orden en la perpetuación del espacio social como un dispositivo heterosexualizante. Además, las tribulaciones que pasaron las maricas de la Irigoyen por encarnar una política del deseo que agrietaba el sistema de género y sus etiquetamientos sociosexuales, se sedimentaron en una impugnación colectiva al orden sexual hegemónico. El funcionamiento del orden heterosexual, que se materializaba mediante el despliegue del accionar policial, operaba, principalmente, a partir del efecto performativo de la norma y su carácter de reiteración ritual en la vida cotidiana. El ideal regulatorio de la sexualidad hegemónica implicaba el procesamiento de la diferencia erótica mediante mecanismos de alterización y exclusión: quienes se apartaba del reglamento de género se convierte en “otro” frente al mismo. La heterosexualidad obligatoria se encarna en la policía como institución social que, en momentos anteriores a las transformaciones jurídicas del estatuto de ciudadanía de las disidencias sexuales, sedimentaba la desigualdad erótica naturalizando y

normalizando el deseo sexual. El reforzamiento de la heteronorma bajo un sistema identitario coherente con el orden obligatorio que articulaba sexo/género/deseo era inseparable de una forma de poder social que producía un campo inteligible de los sujetos y de un aparato heterosexual cuyo propósito era instituir el binarismo de género.

### **Discursos jurídicos, arquitecturas y deseo**

La abdicación marica a los privilegios de la epistemología de la diferencia sexual, y su consecuencia política asociada a la renuncia a las formas de identificación sociosexual que a hegemonía heterosexual ofrecía como opciones monolíticas del binarismo de género, se encontraba articulada a los controles punitivos de los espacios sexualizados. En la década de los años 2000, el policiamiento de las relaciones de género y la presencia del aparato represivo del Estado constituía otra faceta del devenir cotidiano del intercambio sexual en los mundos de la noche. Mis lecturas de la teoría travesti sudamericana (Wayar, 2018; Bertolini, 2020) me permitió comprender el ensañamiento de las fuerzas del orden sobre la normalización del deseo homosexual. La conceptualización de Lohana Berkins (2003) del travestismo como acto político de traición al patriarcado me resultó de enorme utilidad para comprender la posición marica como una sexualidad abyecta del reglamento de género. Los hallazgos etnográficos demuestran que las fuerzas del orden se asientan en un proceso social de formación del sujeto policial en los mandatos de la masculinidad hegemónica y en un ejercicio pedagógico de la crueldad (Segato, 2018). En el acápite anterior había puntualizado en el género como una norma social y una inscripción de relaciones de poder en los cuerpos. De acuerdo con este entendimiento del reglamento de género, Judith Butler (2006) afirma lo siguiente:

La idea de que el género es una norma requiere una mayor elaboración. Una norma no es lo mismo que una regla, y tampoco es lo mismo que una ley. Una norma opera dentro de las prácticas sociales como el estándar implícito de la *normalización*. Aunque una norma pueda separarse analíticamente de las prácticas de las que está impregnada, también puede que demuestre ser recalcitrante a cualquier esfuerzo para descontextualizar su operación. Las normas pueden ser explícitas; sin embargo, cuando funcionan como el principio normalizador de la práctica social a menudo permanecen implícitas, son difíciles de leer; los efectos que producen son la forma más clara y dramática mediante la cual se pueden discernir. (p. 69)

Lo que me interesa de este hallazgo bultleriano radica en la constitución del género como una norma social y su capacidad de producir efectos performativos y de gobernar el dominio del campo de la inteligibilidad a partir de la cual se realiza una lectura política de los cuerpos. Las normas de género se encuentran impregnando, por ejemplo, el campo discursivo de la ley; es decir, la reglamentación del género impone una cuadrícula de legibilidad sobre lo social. El género se convierte en un dispositivo histórico, un aparato de producción, normalización y naturalización de los códigos sociales de la masculinidad y la feminidad, pero, también, traza los límites del agenciamiento, sedimentado en el cuestionamiento y la deconstrucción, de esas formas de subjetivación sexual. El funcionamiento de las normas de género en la fabricación de legalidades hegemónicas se encuentra presente en la llamada Ley 219 - Ley de Faltas de la Provincia de Jujuy (1951) y sus efectos en la criminalización de cierto tipo de sujetos y de conductas sociales en el espacio público. Así lo establecía la ley:

#### CAPÍTULO XVI DE LAS FALTAS CONTRA LA MORAL Y LAS BUENAS COSTUMBRES ESCÁNDALO

Artículo 51.- Serán reprimidos con multa del 15% al 60% del salario Mínimo Vital y Móvil vigente o con arresto de 5 a 20 días (Modificado por ley 3917):

- 1º) El que atente contra el pudor de las mujeres o niños por medio de palabras, gestos, versiones, actos o hechos deshonestos.
- 2º) El que públicamente con palabras, gestos o actos incultos ofendiese el pudor, ya sea desde el interior del domicilio o en la vía pública o desde adentro de cualquier vehículo.
- 3º) El que desde cualquier paraje se presentare sin suficientes vestidos, o adornos inmorales.
- 4º) Los empresarios de cualquier espectáculo público que permitieren actos inmorales u ofensas notorias al pudor.
- 5º) Los que tomaren parte en cualquier espectáculo público y se exhibieren en condiciones inmorales o se conduzcan con ademanes, gestos, canciones o danzas deshonestas estando en comunicación directa con en público.

6º) Los que se exhiban en la vía pública en forma incorrecta con mujeres conocidas como prostitutas o clandestinas. (...)

10º) Las mujeres de vida licenciosa o personas de su servidumbre que desde su domicilio inciten a alguien a penetrar en sus habitaciones, se exhiban en público en forma inmoral o deshonestas.

11º) Los que de palabra, hechos o actos o gestos molesten y atenten contra la moral, a los estudiantes a la entrada o salida de los colegios o escuelas.

12º) Los dueños, gerentes o encargados de cafés, bares, casas de hospedajes u otras que permitan la atención del público a mujeres que no estén munidas de certificado policial de buena conducta. (...)

14º) Los que pretendan cometer o cometan actos deshonestos en los sitios o parajes públicos con mujeres ya sean conocidas como prostitutas o no.

15º) Las parejas que en sus expansiones no observen las normas elementales de cultura.

16º) Los que en cualquier forma no prevista en este Capítulo dañen la moral y las buenas costumbres con gritos, palabras o cualquier manifestación grosera o de incultura.

## CAPÍTULO XX DE LOS BAILES PÚBLICOS

Artículo 63.- En los bailes públicos se prohíbe: (...)

4º) El baile inmoral o hacerlo entre hombres.

5º) Permitir cualquier otro acto inmoral en el salón de bailo o cualquier otra dependencia del local.

El proceso de regulación del poder jurídico asume un carácter profundamente performativo produciendo una gramática social a partir de la cual establece relaciones de subjetivación y sujeción. En el dominio lingüístico el uso de términos como pudor, daño moral y buenas costumbres se encuentra ampliamente extendido a lo largo del discurso legal. Me interesa establecer conexiones entre el uso de esas palabras y la identificación de sujetos que encarnan el carácter abyecto del dominio de la vida erótica, la nocturnidad y el ejercicio del trabajo sexual. El

contenido del discurso jurídico se inscribe en una microfísica del poder, el cual no opera únicamente mediante la represión penal, sino a través de la regulación cotidiana de los comportamientos, los gestos, los cuerpos y las apariencias (Foucault, 1975). La ley no solo sanciona aquellos actos que la sociedad heterosexual considera inmorales, sino que al hacerlo produce sujetos normalizados, estableciendo qué cuerpos son aceptados en el espacio público y cuáles deben ser corregidos o excluidos. El poder disciplinario, materializado en el discurso jurídico de la ley, actúa trazando demarcaciones entre lo normal y lo anormal y produciendo una constante vigilancia social de los ámbitos de sociabilidad homosexual. La *zona de los putos*, término también utilizado por los agentes de las fuerzas del orden, constituye el espacio social donde se ejercita el aprendizaje de los códigos de la masculinidad hegemónica y el habitus policial de la violencia expresiva. Durante una entrevista en profundidad leí a mi interlocutora algunos fragmentos de la ley con el propósito de activar algunos recuerdos sobre el accionar policial y su respuesta fue contundente:

Las consignas de las primeras marchas del orgullo fueron por la derogación de los edictos policiales y los códigos contravencionales que utilizaban para justificar las detenciones arbitrarias de la policía. Esa situación era moneda corriente antes de la sanción de la ley de identidad de género. Recuerdo que cuando nos reuníamos con las chicas de la Irigoyen la policía nos arrestaban, no solo por perturbar la tranquilidad del espacio público, sino para que ellos (los policías) aprendan a violentar a quienes no se ajustaban a lo que la sociedad marcaba como lo moralmente bueno. Recuerdo que siempre que nos increpaba la policía nos obligaban a sacar todas nuestras cosas del bolso o mochila; si encontraban preservativos o prendas femeninas era motivo para acusarnos que ejercíamos la prostitución o que estábamos buscando sexo en la calle y ahí nos decían que nos iban a detener por actos inmorales y por vagancia.

Los eufemismos con lo que la ley establece la regulación normativa de la sexualidad intenta enmascarar la investidura política del sexo. La somatización de las inscripciones de poder, no ocurre solamente en la ecuación de la posición marica, sino, también, en la posición que ocupan los agentes de seguridad pública al interior del orden sexual hegemónico. Concibo en heterosexualismo de Estado como aquel régimen político, jurídico y biomédico mediante el cual las formas de estatalidad producen, regulan y normalizan la heterosexualidad como forma legítima

de la sexualidad, identidad y organización social. El funcionamiento de este orden social es inseparable de la emergencia de dispositivos institucionales - como la ley, la medicina, la educación, el registro civil y la familia - que imponen el binarismo sexual, erótico y de género estableciendo jerarquías sociales y vinculando el cuerpo sexuado a la reproducción y a la ciudadanía. En relación a esto, Paul B. Preciado (2019) afirma que:

La masculinidad y la feminidad, la heterosexualidad y la homosexualidad no son entidades ontológicas, no existen en la naturaleza con independencia de relaciones sociales y redes discursivas, y por lo tanto no pueden ser objetos de observación empírica. Son el efecto de relaciones de poder, sistemas de signos, mapas cognitivos y regímenes políticos de producción de la vida y la muerte. La anatomía no puede ser el fundamento sobre el que se apoye las agendas públicas y los juicios morales, puesto que la anatomía (un sistema de representación históricamente fabricado) es en sí misma el resultado de convenciones políticas y sociales cambiantes. (p. 72)

Al establecerse como una norma social, el sistema de género demuestra la eficacia de su performatividad. Las normas de género constituyen prácticas reiterativas estableciendo un régimen de corporalidad inteligible y legítimo (Butler, 2007). Las formas jurídicas establecen la regulación de cierto tipo de performance de género y sexualidad, como el “baile inmoral o hacerlo entre hombres”, las “mujeres de vida licenciosa”, aquellos “palabras, gestos o actos incultos” o los sujetos cuyas investiduras de género se expresan en “adornos inmorales. El criterio jurídico se encuentra atado a la heterosexualidad obligatoria que se expresa en un orden moral. A su vez, entiendo la ley de faltas (el título ya es sugestivo), en un sentido foucaultiano, como un dispositivo biopolítico que administra la vida social mediante la normalización de los cuerpos y la exclusión de aquellas subjetividades que desbordan el modelo moral dominante (Foucault, 1976). En este sentido el pudor asume un papel central en el sostenimiento del discurso moralizante respecto a las relaciones de sexualidad.

Para comprender los efectos de la legalidad en los cuerpos y el papel de las fuerzas del orden voy a recurrir a una narrativa etnográfica que fui reconstruyendo a lo largo de mis conversaciones con mis interlocutoras durante mi estancia de trabajo de campo. En otra pesquisa (Cabana, 2024) utilicé el concepto de ignominia sexual como una afrenta pública que sufre el honor o la dignidad de un cuerpo que encarna la mariconidad como posición subalternizada al

interior del aparato heterosexual. Nombro el accionar policial en los espacios sexualizados bajo esa categoría. En los testimonios de las maricas de la Irigoyen, los agentes de las fuerzas del orden asumían una conducta ignominiosa que tenía como objetivo la exposición pública (un suplicio de género) de las lecciones de la pedagogía de la crueldad haciendo que esos sujetos experimenten la vergüenza y la indeseabilidad pública. Didier Fassin (2016) afirma que las fuerzas del orden, especialmente la policía, no son solo aparatos técnicos de seguridad, sino, fundamentalmente, actores morales que ejercen poder mediante juicios sobre quién merece protección, sospecha o castigo. En su trabajo etnográfico con fuerzas policiales en Francia, describe como los agentes de la seguridad pública actúan guiados por un conjunto de valores, emociones y juicios que jerarquizan a las personas y sus conductas. El funcionamiento de la economía moral, hace de la policía una institución que reproduce el orden social. No se sancionan delitos sino actitudes, gestos, formas de hablar o presencias corporales. Por esta razón, en el discurso jurídico del control punitivo, materializado en las leyes encargadas de la vigilancia de la “moral y buenas costumbres”, otorgan a los agentes policiales la facultad de decidir qué es ofensivo, de determinar qué conductas merecen sanción y castigo y sobre qué cuerpos recaerá la fuerza de la institución policial. La policía es un instrumento de gobierno de los cuerpos. En el razonamiento de Fassin el accionar policial en las periferias urbanas impone un estado de excepción sobre ciertos sujetos y territorio

Realizada estas puntualizaciones conceptuales, voy a presentar la reconstrucción de un relato que una interlocutora elaboró sobre las consecuencias de la abdicación de los privilegios patriarcales de la identidad sexual:

A los pocos años de formar parte de la comunidad erótica de la Irigoyen conocí a La Inicio. Era una marica de Palpalá, tenía unos 19 años cuando empezó a transitar la zona de los putos. Como parte del ritual de nombramiento de cada marica que llegaba a la Avenida la empezamos a llamar La Inicio porque estaba dando sus primeros pasos en los circuitos sexuales de Jujuy. Había terminado el secundario y empezó a estudiar en un profesorado, tiempo después dejó sus estudios porque la zona ejercía una erótica atracción. Ella tenía lo que se necesitaba para intensificar los encuentros sexuales: era delgada, cuerpo de “pendejita”, trigueña y de cabello negro medianamente largo. Su aspecto andrógino, sumado al uso de atuendos ajustados contorneaban un cuerpo afeminado. Las semanas pasaban y ella comía de escándalo a los chongos, para usar la jerga de la zona. Siendo un

éxito con los chongos aún no había experimentado el sabor amargo de las detenciones arbitrarias. La primera vez que vio a la policía corrió, pero dada a su agilidad deportiva la policía no pudo alcanzarla.

Una compañera de la facultad empezó a vender algunas prendas femeninas que guardaba en su armario. Le recomendé que me busque en la zona de los putos para que yo pueda ayudarle a ofrecer esas prendas a las chicas. Como se sentía incómoda en ese lugar salimos para una plaza. Éramos varias maricas eligiendo ropa y tomando cervezas. Nuestras risas y gritos debieron incomodar a los vecinos que se encontraban en las proximidades de la plaza porque en cuestión de minutos llegó la policía. El despliegue era impresionante, me sentía la reina del sur por las molestias que se tomó las fuerzas de seguridad para detener a un par de putos. Esta vez no eran nuestros chongos de la Seccional Segunda que con un par de petes nos dejaban salir al toque. Había caído infantería para detenernos; nos dijeron que estábamos violando el código contravencional. Era un viernes a la noche y no podíamos estar tomando. Impactada quedé cuando miré a mi alrededor y veía manadas y manadas de chongos heterosexuales haciendo la previa en la plaza.

La cuestión es que nos llevaron a todos incluso a mi amiga que estaba con sus ropas echa la gran feriante. Llegamos a la Segunda nos bajaron e ingresamos para la requisita policial. De entrada, la requisita fue realizada sin ningún testigo. Sabíamos que esa detención era porque la cana no tenía nada más que hacer que joder a un par de putos un viernes a la noche. Fuimos hasta el fondo y nos pusieron en fila; un policía nos preguntaba nuestros datos personales y ahí supe el verdadero nombre de varias de las maricas que conocía. La Inicio estaba aterrada porque era la primera vez que caía en cana y su familia no sabía de sus andanzas nocturnas. Para su mamá ella estaba estudiando en el profesorado. Luego de registrar nuestros datos personales nos hicieron que nos desnudemos. Uno al lado del otro empezamos a bajarnos el pantalón y sacarnos la remera. Debajo de sus prendas masculinas La Inicio tenía prendas femeninas. Ella se travestía. Además, le había comprado ropa a mi amiga y los policías se burlaban. Entre risas y gestos de complicidad decían: “che, detuvimos a tu mujer” dirigiéndose a uno de los agentes. Los presos con causas judiciales se reían y se burlaban de las maricas y pedían a los canas forros para cogernos una vez ingresemos a la celda. La Inicio no se pudo contener y empezó a suplicar que no le pusieran

en la celda de los presos. Para nuestra suerte había otra celda y nos guardaron ahí con otros pibes de barrio que habían detenido por estado de ebriedad. Cuando estuvimos adentro tranquilicé a mi compañera marica explicándole que seguro iba a estar de guardia un cana con el que tenía sexo y que capaz nos largaban en un par de horas. A la mañana siguiente nos llevaron a la central, hoy el Museo del Cabildo, nos inspeccionaron los médicos para ver si no teníamos golpes. Las burlas continuaban. Para trasladarnos dejaron a La Inicio travestida y así la trasladaron a la central. Todo el personal se reía y se burlaban de los putos. Después de esa experiencia, La Inicio empezó a travestirse con más frecuencia. Ahora ya conocía la otra cara de la Irigoyen. Yo le aconsejé que no contara lo sucedido a las otras maricas porque seguro se iban a burlar. Porque todas cuando le preguntas si fueron a parar en cana o si la policía te violentó te contestan que no; no se si lo hacen para olvidar la represión a nuestra sexualidad. Nuestra noche terminó con la devolución de las pertenencias que teníamos y con la firma de la liberación. En las actas que la cana documentaba alcancé a leer que nos habían detenido por “alterar el orden público y por estar vestidos con prendas del sexo opuesto”. Después de esta experiencia mi amistad con La Inicio se volvió más real e intensa. Hasta que falleció a temprana edad víctima del sida.

El testimonio demuestra cómo funciona la institución policial en tanto técnica de gobierno de los cuerpos y mecanismo de imposición del orden sexual hegemónico. El papel que desempeña las emociones morales (miedo, desprecio, indignación) en la formación de la subjetividad marica implica la construcción de una trayectoria que queda inconclusa si no se experimenta, en el cuerpo, los efectos de la ignominia sexual y el suplicio de género. Las arquitecturas de la sexualidad son inseparables de otras arquitecturas. No todos los cuerpos van experimentar una detención arbitraria porque los criterios morales y jurídicos de la policía están fabricados de forma tal que las personas privilegiadas de la sociedad heterosexual nunca pisen “una celda sucia con olor a orina”.

La conducta ignominiosa de las fuerzas del orden se exhibe en una suerte de espectáculo. Así lo afirma Guy Debord (1967): “Toda la vida de las sociedades en las que dominan las condiciones modernas de producción se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que era vivido directamente se aparta en una representación”. La magia social del heterosexualismo de Estado se encuentra estrechamente ligada a la acumulación de espectáculos. Una marica que transitaba los espacios sexualizados llegó a describir el accionar de las fuerzas del

orden como una forma de travestismo: “la policía es una Drag Queen azul que necesita de sus luces, sirenas y violencia para demostrar su poder”. Michael Taussig (1995) afirmaba que el Estado ejerce su poder a través de la magia secular mediante un conjunto de rituales, símbolos y prácticas que producen la ilusión de una autoridad coherente y natural. Esta “magia del Estado” oculta las relaciones sociales y la violencia que lo constituyen, haciendo que el poder aparezca como algo autónomo, legítimo e incuestionable. En el caso de la policía, el monopolio de la violencia simbólica legítima se transforma en sí misma en un espectáculo. La presencia de una forma de estatalidad (la policía) administrando las relaciones de sexualidad señalan la capacidad del poder estatal de producir creencia, obediencia y realidad social a través de símbolos, rituales y violencia, ocultando su carácter construido. Las maricas sabían que al ser detenidas sus cuerpos iban a pasar por el ojo vigilante de la diferencia sexual y que eran las relaciones sociales tamizadas por las instituciones estatales las que dictaminaban la sexualidad legítima y sus códigos de masculinidad y feminidad históricamente producidos.

Esta capacidad expresiva del funcionamiento de la institución policial me recordó a las contribuciones de Clifford Geertz (2000), especialmente en su ensayo “Estado-teatro en Bali”. El accionar policial se presentaba como una figuración fija de la autoridad desplegada mediante el empleo simbólico de ritos, mitos y formas ceremoniales. La institución policial, en tanto forma de estatalidad, es un ritual en sí mismo. La teatralización del control punitivo de los cuerpos, especialmente en el relato que expuse líneas atrás, implica la fabricación de un espectáculo organizado a partir del cual se establece un procesamiento simbólico de la inscripción de la diferencia sexual en los cuerpos. La matriz de inteligibilidad heterosexual a la que se refería Judith Butler (2007) se encuentra emparentada con el poder de la representación que transforma la sexualidad en objeto de gestión pública. Al analizar los dispositivos de seguridad Michel Foucault (2006) ahondó en las técnicas de normalización disciplinaria de los cuerpos, concluyendo que la llamada seguridad pública es una tecnología de poder que busca regular la población a partir de la gestión del riesgo, la prevención y el control de las conductas; más que la simple represión del delito la biopolítica de la heterosexualidad implica la administración de la sexualidad misma.

A partir de mis lecturas de Achille Mbembe (2011) y Sayak Valencia (2010), empecé a comprender los efectos del policiamiento de las relaciones de sexualidad como una necropolítica del género. La documentación etnográfica de la represión de las sexualidades disidentes me

permitió comprender la centralidad que ocupa la violencia y la muerte como eje de la biopolítica. La mutación hacia la necropolítica ocurre en torno a la soberanía del poder y su capacidad de decidir “quien merece vivir” y “quien debe morir”. Mbembe afirma que: “Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos. La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder” (pp. 19-20). En el capitalismo gore, descrito por la filósofa transfeminista Sayak Valencia, la gubernamentalidad necropolítica históricamente se ha asentado en el “estado de excepción”. Llamo necropolítica del género a la capacidad que tiene el propio Estado, y sus formas de militarización y policiamiento, de arrebatarse, conservar y rentabilizar el poder de dar muerte. Esa capacidad es como un engranaje económico y simbólico que produce códigos, gramáticas, narrativas e interacciones sociales a través de la gestión de la violencia y la muerte sostenida en la construcción binaria del género como una performance política (Cabana, 2024). Además, la norma heterosexual institucionalizada se asienta en un conjunto de prácticas y discursos mediante los cuales el poder decide, de forma desigual, qué cuerpos generizados pueden vivir y cuáles son expuestos sistemáticamente a la violencia, la muerte o la precariedad, a través de la acción u omisión del Estado y del orden social patriarcal. Los itinerarios por las arquitecturas de la institución policial y sus formas simbólicas descritas por mi interlocutora pueden ser entendidos desde una lectura política del gobierno heterosexual de los cuerpos disidentes.

El dispositivo heterosexual regula los cuerpos, moldea las vidas, produce una distribución diferenciada de la deseabilidad y los afectos y, sobre todo, se enseña y aprende; es decir, se encuentra sometido a un conjunto infinito de prácticas pedagógicas, formales e informales, que tienden a institucionalizar la heterosexualidad como régimen político y principio de visión y división de lo social. Las experiencias de represión de la sexualidad a las que se vieron sometidas las maricas de la Irigoyen es constitutiva del mandato de la masculinidad que se impone como norma legítima. Rita Segato (2003), argumenta que la violencia, y su consecuencia más extrema: la violación, no es el resultado automático de la dominación masculina ejercida por los hombres, sino un mandato; una especie de imperativo y condición necesaria para la reproducción del género como estructura de relaciones entre posiciones marcadas por un diferencial jerárquico e instancia paradigmática de todos los otros órdenes de estatus (p. 13). Al interior de las tecnologías políticas del sexo, la fraternidad masculina opera mediante la exacción forzada y naturalizada de un tributo sexual que cumple un papel clave en la reproducción de la economía política del género como

marca de poder. Las maricas no pueden ser considerados hombres ya sea por renuncia política de sus privilegios asociados o por los incumplimientos del mandato que la masculinidad impone. El arresto y las inspecciones de los cuerpos de las maricas son tributarios de una cofradía masculina de la que participan la fraternidad de hombres independientemente de su estatuto legal. Así, las burlas, las amenazas de violación o las risas cómplices son la muestra más acabada de cómo funciona la heterosexualidad articulada con el orden simbólico del patriarcado. Siguiendo el razonamiento de Segato, las maricas se encuentran en el eje vertical atravesado por el diferencial de poder y la jerarquización de los cuerpos y los policías y presos se encuentran posicionados en el eje horizontal en tanto pares semejantes y socios de la fraternidad representada por los hombres. Es ahí donde radican las estructuras elementales de la violencia. El sistema heteronormativo al producir jerarquías y formas de estratificación sexual, reproduce ignorancias y (des)conocimientos sobre aquellas subjetividades “desviadas”, “anormales” o “perversas”. En las arquitecturas de la institución policial los cuerpos maricas devienen en estafalarias presencias y en terroristas sexuales que amenazan la hegemonía heterosexual.

### **Sexo, violencia y delitos**

Durante mi trabajo de campo, comprendí que no eran solo los agentes de las fuerzas de seguridad pública los que ejercían el mandato de la violencia hacia las corporalidades maricas en los espacios sexualizados. Los mundos de la noche habilitaban el ejercicio de formas de violencia que no se encontraban emparentadas con las investiduras simbólicas del poder policial, pero que compartían el carácter expresivo de la dominación masculina. En una conversación informal llegó a mis oídos un testimonio sobre cómo se articulaba el intercambio sexual y el ejercicio de la violencia:

En la zona de los putos conocí a un villerito que siempre pasaba y miraba a las maricas y luego no hacía nada. Una marica vieja me había advertido que ese chongo era un chorro que iba a la zona a seducir a los putos, los golpeaba y los robaba. Una madrugada luego de salir del Under, un boliche gay que quedaba en el barrio Moreno, encontré a ese chongo en la zona de la terminal vieja. Estaba algo ebria y todas sabemos que en ese estado nos llevamos el mundo por encima. Se acercó, empezamos a hablar y mientras me daba charla se tocaba el bulto. Tenía tremendo pedazo entre las piernas. En un momento me dice que

quería un puto para que le haga una mamada. Me resistí por la advertencia que me había realizado la marica vieja. Entonces, el muy pícaro me mostró la verga. No pude contenerme y fuimos a un lugarcito oscuro, pero donde se podía gritar si quería hacer algo; me la dejó que se la chupe, pero yo quería más. Entonces me propuso bajar por la Avenida Éxodo y entrar a las escaleras que da para el barrio Gorriti. No sé si era por el alcohol o por la calentura que tenía, pero acepté. Llegamos al lugar y empezamos a tener sexo. Pasaron unos minutos y cayó otro pibe. Entre los dos me golpearon y caí al piso. Me dijeron que si no gritaba y pedía ayuda no me iban a hacer nada. Me sacaron mi mochila donde tenía mis pertenencias. Yo me resistí y ahí empezaron los golpes violentos al grito de “puto de mierda”. No me resignaba a soltar mis pertenencias hasta que me dieron un botellazo y caí al piso. Uno de los chorros al percatarse que estaba gritando fuerte pidiendo ayuda se fue corriendo de la escena. El otro saltó una pared vieja que daba para la calle y corrió con mis pertenencias. Cuando salí de ese lugar solicité ayuda a unas chicas que estaban en la parada. Ellas llamaron a la policía. Cuando hice la denuncia omití el encuentro sexual en mi relato. Después comprendí que ambos chicos estaban ensañados y que siempre hacían lo mismo.

Los cruces entre placer y peligro, entre nocturnidad y violencia forman parte de la subjetividad marica. Convivimos con escenarios de violencias cisheteropatriarcales. El deseo, lejos de ser una entidad biológica preexistente, se constituye en el curso de las prácticas sociales históricamente determinadas. La gestión social del homosexo es inseparable del ejercicio de la violencia. Las trayectorias de género y sexualidad de las maricas de la Irigoyen nos permiten acceder a un pensamiento antropológico del deseo ubicándolo en el orden social y sus relaciones. La sexualidad es un producto humano con sus procesos de producción y sus formas de opresión específicas pero articuladas a otros productos sociales que nos permiten entender sus condiciones de existencia. Una vez que comprendamos que el sexo constituye un vector de opresión y una investidura política del orden heterosexual tendremos mayores recursos analíticos para pensar una política sexual más realista.

La antropóloga cultural Gayle Rubin (1989) afirma que las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual. La estratificación del sistema sexual ocurre en medio de constantes batallas sobre las definiciones sociales del sexo legítimo y los acuerdos, privilegios y costes de la conducta sexual. La ideología sexual, compuesta

por imaginarios sociales de los cuerpos y los deseos, juega un papel central en el devenir de la experiencia homoerótica. En el relato anteriormente expuesto, el cuerpo marica es significativo de deseo, pero, también, depositario de la violencia. Una interlocutora me señalaba que “las golpizas después del acto sexual ocurren porque los putos son el espejo de un deseo negado; nadie quiere verse reflejado en nuestras maneras de practicar el sexo”.

Las situaciones homoeróticas, mediadas por las violencias cisheteropatriarcales, es el producto social de la heterosexualidad obligatoria que se traduce y materializa a partir de una compulsión socialmente incitada mediante una serie de prácticas pedagógicas que habitúan a los cuerpos masculinos al ejercicio expresivo del poder. Hablo de la existencia de una heteropedagogía de la violencia y del mandato de la masculinidad cuyo propósito es la normalización de los cuerpos que se desvían de las normas de género que dictamina la sociedad heterosexual como opciones monolíticas de la identidad. Al respecto, val flores (2013) señala lo siguiente:

Si la sociedad moderna se caracterizó por implementar nuevas estrategias de producción de saber sobre el sexo (la medicina, la psiquiatría, la justicia penal, la demografía), este proceso precisó de la fabricación de exoesqueletos técnicos, arquitecturas políticas específicas para la normalización de los cuerpos. De este modo, el gobierno del sexo y la creación de las identidades sexuales y de género (tanto normales como patológicas) fueron efectos de una gestión política de los ámbitos privados y públicos y de sus modos de acceso a lo visible. (p. 136)

Las instituciones sociales del orden heterosexual, articuladas con el patriarcado, son las encargadas de la fabricación de cuerpos sexualizados y generizados significados como normales o patológicos, legítimos e ilegítimos, permitidos o prohibidos, según sea el caso. Los espacios sexualizados tienden a institucionalizar sentidos sociosexuales en torno a la mariconidad. En apartados anteriores, puntualizaba en la existencia de la forma marica de identidad sexual como el efecto de un conjunto variado de pedagogías antinormativas que buscan agrietar el orden sexual hegemónico. Aquí quiero detenerme en otro conjunto de prácticas pedagógicas que se encargan de lo contrario: reproducir y reforzar la matriz de inteligibilidad heterosexual y su perpetuación por medios violentos.

El cuerpo marica se mueve en una contradicción a saber: el de ser significativo del acceso al deseo sexual y constituirse en un texto en el cual se van a escribir los mecanismos del mandato

de masculinidad. Rita Segato (2018) nombró a los aprendizajes en el mandato de la dominación masculina bajo el término pedagogías de la crueldad. Entiende a esa forma de pedagogía como “todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas” (p. 11). La cosificación del cuerpo marica en el dominio de la gestión del sexo culmina con el suplicio de género traducido en un acto delictivo de exacción del tributo que paga esa desobediencia de género por experimentar el deseo homosexual. Una interlocutora afirmaba que “las maricas no solo somos significadas desde la segunda infancia como un cuerpo penetrable, sino que ya en nuestra adultez también cargamos con la marca de sospecha, la discriminación o ser objetos de la violencia y el delito”.

En este capítulo presté atención a los efectos de la expresión de la violencia entendiendo el orden sexual como un orden del poder. En este sentido, quise comprender etnográficamente las agresiones a la corporalidad marica como el producto del dispositivo de la sexualidad donde el poder se ejerce en base al mandato de la masculinidad y la existencia de una cofradía de iguales en la perpetuación de la heterosexualidad como régimen político. Mis hallazgos etnográficos me aproximaron al razonamiento de Rita Segato (2003) donde la producción de formas jerárquicas de valoración sexual representa el carácter simbólico del tributo que, mediante la exacción forzada, pagamos las disidencias sexuales al aparato heterosexual. Finalmente, el mandato de la masculinidad lleva la marca de un trabajo pedagógico en las lógicas de la crueldad, análogo al orden mafioso, donde la violencia del poder se expresa en la textualidad de los cuerpos abyectos, se exhibe y se consolida en el control punitivo del deseo homosexual.

#### **Derivas escriturales 4: Los misterios dolorosos de las maricas en el régimen punitivo heterosexual**

En el nombre de la trava, la torta y de la santa marica.

Santísima señora del travestismo andino, ven en nuestro auxilio que las injusticias del capitalismo patriarco colonial oprime cuerpos y territorios.

Santísima señora de los dolores provocados por la genitalidad normativa, date prisa en socorrernos de la pedagogía de la crueldad y los mandatos de la masculinidad.

Santísima señora del encierro forzado y el secuestro de los cuerpos sexosubversivos por parte de las fuerzas del orden heterosexual, protégenos de las persecuciones y las violencias como lecciones de poder.

Santísima señora, marcada por el virus imperialista del sida y la violencia de los sistemas de salud, no nos desampares del control farmacológico de los cuerpos.

Santísima señora patrona de las putas de la zona, protégenos de la noche heterosexual y de sus manadas de perros que buscan el placer a través de la violencia.

Gloria a la trava, a la torta y a la marica santa.

#### **Primer misterio: La oración mariconas en el Río Xibi – Xibi**

Entonces, una marica racializada que frecuentaba la zona de los putos descendió a las catacumbas del sexo anónimo, no movida por el deseo sino por la necesidad de orar. Se sentó a la orilla del Xibi-Xibi, donde el agua arrastra restos de cuerpos y memorias, y una tristeza espesa se apoderó de su carne. La angustia le dobló el pecho como si fuera un pliegue más del territorio. Y se dijo: “Mi alma está triste hasta el punto de morir; un extraño virus ha ingresado en mi cuerpo”. No era solo el sida, era la marca anticipada de una muerte social. En esa hora de tribulación suplicó a la Santísima Señora de los Espacios Sexuales fortaleza para soportar los tormentos de la heterosexualidad obligatoria, esa ley invisible que castiga incluso antes del golpe.

#### **Segundo Misterio Doloroso: El suplicio de género en las arquitecturas de la represión de la sexualidad**

Fue entonces cuando las fuerzas del orden heterosexual descendieron sobre la zona de los putos. No buscaban delito alguno, sino el ejercicio de la pedagogía de la crueldad. La policía, la moral y el urbanismo se conjugaron en una misma red de captura. Las maricas fueron empujadas contra las paredes, contra la noche, contra sí mismas. Portar la marca de género se convirtió en un texto donde poder ensayar el suplicio en las arquitecturas de la institución policial. Las maricas fueron interrogadas: ¿qué sos?, ¿por qué caminás así?, ¿a quién deseás? Cada pregunta era una forma de violencia, cada respuesta una confesión al poder soberano del imperativo heterosexual. Allí, la policía de género se reveló como un dispositivo de normalización, una pedagogía del terror enseñando a los cuerpos las consecuencias de sucumbir al deseo homosexual.

### **Tercer Misterio Doloroso: El cuerpo marica marcado por las pedagogías de la crueldad del heteropatriarcado**

Como en el pretorio, el cuerpo marica fue expuesto al ritual del castigo. Desnudado de dignidad, vestido de burla, coronado de insultos. No hicieron falta espinas: bastaron risas, golpes, miradas y silencios cómplices. El cuerpo desobediente fue convertido en mensaje. Cada humillación enseñaba a los otros cómo odiar, cómo dominar, cómo reafirmar su pertenencia al orden de la normalidad heterosexual. Así, el heteropatriarcado inscribió su ley en la carne marica, no para disciplinarla solamente, sino para advertir al resto: esto le pasa a quien desobedece.

### **Cuarto Misterio Doloroso: Las maricas cargan la estratificación de la sexualidad y el reparto diferenciado de la injusticia erótica**

Las maricas caminaron con el peso de una cruz que no eligieron: la distribución diferenciada del deseo y el placer sexual. Las penurias y tribulaciones de las maricas en la zona de los putos no es otra cosa que el producto de la desigualdad erótica. Algunas sexualidades fueron bendecidas y protegidas; otras, empujadas a los márgenes, al secreto, a la noche. Sobre sus espaldas cargaron la pobreza, la racialización, la criminalización del deseo. Cada paso fue una negociación con el peligro, cada encuentro una apuesta por la supervivencia. El dolor no era solo individual: era colectivo porque en la economía moral del orden sexual hegemónico se decide quien puede gozar y quién debe pagar el precio del policiamiento de género por hacerlo.

### **Quinto Misterio Doloroso: La muerte social de las maricas en el heterosexualismo de Estado**

El dominio heterosexual impone a las maricas una muerte social. En la zona de los putos habitan los cuerpos que no importan. Es una necropolítica mediada por la violencia hacia sus cuerpos y deseos. Una muerte cuidadosamente administrada que busca el exterminio de la disidencia sexual. Hermanas maricas resistid al necropoder.

#### **Figura 9**

*Los dolores de las maricas de la Irigoyen*



## **(In)conclusiones**

### **Itinerarios políticos de una antropología maricona**

Liberar la sexualidad es meterle un dedo en el  
culo al sistema

Fanzine: Nada es natural, 2003

En este trabajo me he propuesto investigar la formación de espacios sociales destinados al intercambio sexual entre maricas y chongos a partir de la reconstrucción de formas de homosociabilidad, interacciones sociales, prácticas homoeróticas y relaciones de sexualidad y género en la ciudad de San Salvador de Jujuy, tomando como referencia el periodo que va desde la década de los 2000 hasta la inauguración del Parque Lineal en 2018. Mediante el uso de los recursos del conocimiento etnográfico realicé una lectura situada y densa sobre la emergencia de comunidades eróticas inscribiendo dicho análisis en el campo de la antropología del sexo y los estudios de género. La reconstrucción etnográfica de estas prácticas, espacios sociales y trayectorias sexogenéricas que se despliegan en torno a la Avenida Hipólito Irigoyen permite comprender el sexo como una categoría política y un vector de opresión articulado a la heterosexualidad obligatoria. Los hallazgos empíricos de esta pesquisa han logrado demostrar la constitución del deseo homosexual como un fenómeno profundamente social, histórico y político, impugnando los dispositivos de normalización de la diferencia que convierten al sexo en un hecho meramente biológico y privado.

Desde esta perspectiva, la sexualidad se presenta como un campo de relaciones atravesadas por tecnologías de poder, discursos morales, jerarquías sociales y procesos de subjetivación sexual que se encarnan en cuerpos disidentes del reglamento de género (Butler, 2006). La antropología del sexo ha mostrado de manera consistente que las formas en que los sujetos desean, gozan, negocian y significan sus prácticas sexuales no pueden comprenderse al margen de los contextos socioculturales que las producen (Nieto, 2003). Siguiendo esta premisa, quise entender el funcionamiento del orden sexual hegemónico mediante el trabajo de campo en los espacios sexualizados de la ciudad capital prestando atención a cómo el deseo homosexual se configura y se sutura con otros vectores de diferenciación social como género, clase, etnicidad y edad. La descripción densa de la encarnación del deseo en los mundos de la noche me llevó a problematizar

lo marica como locus de enunciación epistémica estableciendo una ruptura con los sentidos que el patriarcado, en tanto estructura política de poder y el primer sistema de desigualdad (Segato, 2003), ha fabricado sobre las disidencias sexuales. Para ello, ejercité una labor etnográfica desde una lectura política de la teoría de género integrando la enorme riqueza del pensamiento marica y las elaboraciones conceptuales del travestismo que me permitieron dirigir mi sensibilidad analítica a la descripción de lo que las maricas hacen, lo que las maricas dicen y cómo realizan las prácticas que describen. Las maricas de la Irigoyen no son sujetos abstractos ni universales, sino cuerpos marcados por trayectorias específicas que condensan historias entrelazadas con desigualdades de clase, movilidades, racialización, vulnerabilidad y exclusión social que se encuentran condicionando las maneras de experimentar el deseo. Sus prácticas sexuales, el universo social que construyen y sus formas de habitar la noche no solo expresan placeres disidentes, sino también modos de existencia de un cuerpo político frente a la hegemonía heterosexual y al heterosexualismo de Estado.

Uno de los aportes centrales de esta etnografía consiste en pensar los espacios sociales destinados al intercambio sexual como verdaderas “arquitecturas de la sexualidad” productoras de tecnologías de género. La Avenida Hipólito Irigoyen, en tanto escenario urbano, organiza una distribución diferencial del placer, del riesgo y de la visibilidad. Allí se producen fronteras móviles entre lo público y lo privado, entre lo permitido y lo prohibido, entre la masculinidad hegemónica de los *chongos* y las feminidades disidentes de las *maricas*. Desde la antropología del sexo, estos espacios pueden leerse como dispositivos que materializan el sistema sexo/género, pero que al mismo tiempo lo tensionan y lo desbordan. La calle, la noche, la penumbra y el anonimato operan como condiciones de posibilidad para la emergencia de prácticas homoeróticas que cuestionan el orden heterosexual.

A propósito de esto, me ha resultado especialmente productivo, el concepto de pornopoder del filósofo transexual Paul B. Preciado (2014) para examinar cómo estas dinámicas sexuales se inscriben en un régimen contemporáneo que transforma la sexualidad en espectáculo y el sexo en performance. En los testimonios de las maricas de la Irigoyen el cuerpo se convierte en una superficie de inscripción simbólica donde se representan y negocian los códigos culturales de masculinidad y feminidad que trastocan y trascienden las fronteras de género históricamente producidas. Los *chongos*, frecuentemente autoidentificados como heterosexuales, encarnan una

masculinidad viril, activa y penetradora que se erotiza precisamente en su contacto con cuerpos feminizados. Las *maricas*, por su parte, despliegan una feminidad performativa y estratégica que les permite ocupar una posición deseante y deseada, aun dentro de un esquema profundamente desigual. Asimismo, estas categorías no se encuentran atadas a las posiciones homoeróticas del criterio de penetrabilidad de los cuerpos (*activo, pasivo*). A propósito de esto, he logrado documentar formas de experimentación del deseo y el homoerotismo contrarias al “modelo loca/chongo”. Desde la antropología del sexo, estas performances no deben entenderse como simples imitaciones del deseo heterosexual sino como un repertorio de prácticas donde se (des)hacen lo masculino y lo femenino al interior del reglamento de género.

De esta manera, el análisis etnográfico muestra que los espacios sexualizados funcionan como tecnologías de género que producen subjetividades específicas. Transitar la Irigoyen no es solo desplazarse físicamente por un territorio urbano, sino ingresar en un mundo social regido por códigos, temporalidades y afectos particulares. En este sentido, la noche emerge como una dimensión clave en la configuración de una comunidad erótica. Es en la nocturnidad donde se suspenden parcialmente las normas diurnas de la respetabilidad y donde se habilitan experimentaciones del cuerpo y del deseo que serían impensables a plena luz del día. La antropología del sexo ha subrayado la importancia de estos tiempos y espacios liminales, donde los sujetos pueden ensayar otras formas de habitar el deseo, las identidades y las prácticas sexuales desafiando en su devenir al orden social dominante. Documentar etnográficamente la gramática sexual que circula por los espacios sexualizados es inseparable del ejercicio de una teoría radical de la sexualidad que pretenda identificar, describir, explicar y denunciar la injusticia erótica y la opresión sexual (Rubin, 1989)

Otro aspecto relevante que se desprende de este trabajo es la atención que presté a las mutaciones sociohistóricas de los espacios de intercambio sexual. Desde la década de los 2000 hasta la inauguración del Parque Lineal en 2018, la *zona de los putos* ha experimentado transformaciones materiales y simbólicas que impactaron directamente en las prácticas sexuales que allí se desarrollaban. La reconfiguración urbana, los procesos de higienización del espacio público y las políticas de seguridad que modificaron las condiciones de visibilidad y circulación de las maricas, ha desencadenado una reconfiguración de los circuitos del deseo homosexual. Desde una perspectiva antropológica, estas transformaciones no pueden leerse únicamente como

cambios urbanísticos, sino como intervenciones biopolíticas que buscan regular los cuerpos, los placeres y las sexualidades consideradas desviadas de la norma hegemónica. Una de las preocupaciones que se desprende de esta etnografía es, precisamente, profundizar la documentación empírica de las formas contemporáneas que asume la experimentación de los placeres disidentes.

En este marco, entiendo la antropología maricona, haciendo una crítica sudaka de lo queer, como una modalidad de antropología disidente, es decir, como un conjunto de prácticas y posicionamientos que, en distintos momentos históricos, han abierto caminos alternativos para hacer antropología al margen de la ortodoxia disciplinar. Estas formas disidentes de hacer antropología no se presentan como posiciones externas a la disciplina, sino como prácticas situadas de resistencia y desobediencia frente a sus marcos normativos dominantes, siempre atravesadas por el lugar desde el cual enuncia el sujeto y por las condiciones históricas e institucionales que lo constituyen. En este sentido, la disidencia antropológica es relacional y contextual, dependiente del locus de enunciación desde el cual se cuestionan los límites de lo legítimo. Igualmente, estas antropologías disidentes (entre ellas la antropología maricona) suelen vincularse con críticas más amplias al orden social, moral y normativo, lo que explica su recurrente marginación de la memoria canónica de la disciplina (Pérez, 2010). Desde este punto de vista, la antropología del sexo permite comprender cómo el control del espacio urbano es también un control del homosexo. La expulsión, invisibilización o reubicación de los encuentros sexuales en la vía pública responde a una economía moral del orden de género que asocia la sexualidad disidente con el peligro, la suciedad o la amenaza a la sociedad heterosexual. Al respecto, la pregunta antropológica por la gestión social del sexo y los repertorios de las prácticas sexuales de las maricas de la Irigoyen implica, necesariamente, una disputa política al interior del canon antropológico local que ha dictaminado los contextos etnográficos y los modos de hacer antropología. Es mi deseo que se profundicen los estudios etnográficos de una de las dimensiones constitutivas del ser humano como lo son las relaciones de sexualidad.

Desde el punto de vista teórico, esta investigación dialoga con aportes clásicos y contemporáneos de la antropología del sexo que cuestionan la universalidad de las categorías sexuales modernas. Las nociones locales de *marica* y *chongo*, por ejemplo, no se corresponden de manera lineal con las identidades gay o heterosexual tal como se conceptualizan en otros contextos.

Más bien, remiten a posiciones relacionales dentro de un sistema sexo/género específico, donde las trayectorias de sexualidad y género se articulan con otros clivajes de diferenciación social. Este hallazgo refuerza la importancia de abordar la sexualidad desde categorías nativas y desde un conocimiento situado, evitando imprimir algunas cuotas de centralismo epistémico que invisibilizan las experiencias de subjetivación sociosexual en clave local. La etnografía realizada permite, además, recuperar la dimensión corporal de las formas de homosociabilidad, los efectos del policiamiento del género en el control punitivo de los placeres disidentes y las prácticas de homoerotismo, inscribiéndolas en lo que se ha denominado una sociología carnal (Wacquant, 2015). Lejos de limitarse a describir conductas, este enfoque busca comprender cómo el deseo, el placer, el miedo y la vergüenza se experimentan en el cuerpo y se articulan con estructuras sociales más amplias. La “magia social” de la Irigoyen, su secreto encanto, reside precisamente en esa capacidad de producir afectos intensos que moldean las trayectorias vitales de quienes la transitan. Para muchas maricas, ese espacio constituye un ámbito de sociabilidad sexual, de aprendizaje del género y de afirmación subjetiva, aun cuando esté atravesado por riesgos y violencias.

Finalmente, este trabajo contribuye a ampliar el campo, las preguntas y los alcances de la antropología local en contextos periféricos, alejados de los grandes centros urbanos que suelen concentrar la producción académica. Examinar la *zona de los putos* permite visibilizar formas específicas de sexualidad disidente en el noroeste argentino, atravesadas por dinámicas regionales, fronterizas y locales. En relación a esto, la pesquisa no solo aporta conocimiento empírico de la homosociabilidad, sino que se esfuerza por contribuir a la teoría de género y al campo de la antropología un pensamiento situado, crítico y reflexivo de los inconformismos sexuales. Esta investigación me ha permitido revisitar mi propia experiencia de subalternidad sexual comprendiendo las prácticas, discursos y significados que atraviesan la sexualidad como orden político. Al experimentar las desigualdades de la jerarquía de valor sexual del heteropatriarcado entendí cómo el deseo, el poder y el cuerpo se articulan en contextos específicos y en experiencias vividas. A lo largo del trabajo de campo, habitando la *zona de los putos*, conversando con mis interlocutoras y reflexionando constantemente he puesto en tensión mis propios conocimientos y memorias de la Avenida Hipólito Irigoyen realizando un activismo epistémico orientado a transformar el deseo homosexual en un objeto legítimo de análisis antropológico. En este itinerario me he convertido en una antropóloga del sexo. Y me encanta.

Siempre con las putas,  
nunca con la yuta

Resistencia y deseo

## Referencias Bibliográficas

- Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Nueva Visión
- Balbi, F. (2012). La integración dinámica de las perspectivas nativas en la investigación etnográfica. *Intersecciones en Antropología*, 13, 485-499.
- Barrancos, D. (2014). Géneros y sexualidades disidentes en la Argentina: de la agencia por derechos a la legislación positiva. . *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 11(2), 17-46. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15517/C.A..V11I2.16716>
- Bazán, O. (2004). *Historia de la homosexualidad en la Argentina. De la conquista de América al siglo XXI*. Marea .
- Ben, P. (2007). Plebeian Masculinity and Sexual Comedy in Buenos Aires. *Journal of the History of Sexuality*, 16(3), 436-458. <https://doi.org/http://www.jstor.org/stable/30114192>.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos Interrumpidos I Filosofía del arte y de la historia*. Taurus.
- Berkins, L. (2003). Un itinerario político del travestismo. En D. Maffía, *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (págs. 127-137). Feminaria.
- Berkins, L. (31 de 12 de 2007). Anatomía política del cuerpo travesti. (lavaca.org, Entrevistador) <https://lavaca.org/mu11/anatomia-politica-del-cuerpo-travesti/>
- Bertolini, L. M. (2020). *Soberanía travesti: una identidad argentina. Introducción a la teoría crítica travesti latinoamericana*. Acercándonos Ediciones.
- Blásquez, G. (2012). "I feel love": performance y performatividad en la pista de baile. En S. C. Aschieri, *Cuerpos en Movimiento: Antropología de y desde la Danza* (págs. 291-306). Biblos.
- Blásquez, G. (2013). ""Activo/Pasivo".Estilos homoeróticos y formas de clasificación social en Argentina. *Congreso X REUNION DE ANTROPOLOGIA DEL MERCOSUR*.
- Blásquez, G. (2014). *¡Bailaló! Género, raza y erotismo en el Cuarteto Cordobés*. Gorla.
- Blásquez, G. (2020). Metodologías horizontales y conocimientos excitados. En M. Rufer, & I. Cornejo, *Horizontalidad : hacia una crítica de la metodología* (págs. 251-276). Centro de Estudios Latinoamericanos-CALAS-CLASCO.

- Blázquez, G., & Liarte Tiloca, A. (2017). De salidas y derivas. *Anthropological Groove* y “la noche” como espacio etnográfico. *Íconos - Revista De Ciencias Sociales*, 60, 193–216. <https://doi.org/https://doi.org/10.17141/iconos.60.2018.2630>
- Blázquez, G., & Reches, A. L. (2011). La formación de una noche gay en la ciudad de Córdoba. *XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Catamarca.
- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar?* AKAL.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Braz, C. (2007). Corpo a corpo. Reflexões sobre uma etnografia imprópria. *Revista Ártemis*, 7, 128-144.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Cabana, G. A. (2024). *Esparcir la incomodidad epistémica: una mirada etnográfica a los procesos pedagógicos de las disidencias sexuales desde experiencias formativas de colectivización del saber en la Universidad [Tesis de Licenciatura Trabajo Final de Campo e Investigación]*. Repositorio - FHyCS - UNJu. Retrieved 12 de 07 de 2025, from <https://investigacion.fhycs.unju.edu.ar/repositorio-tesis/items/show/264>.
- Caggiano, S. (2012). *El sentido común visual. Disputas en torno a género, "raza" y clase en imágenes de circulación pública*. Miño y Dávila.
- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Monte Avila Editores.
- Cvetkovich, A. (2018). *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Bellaterra.
- De Lauretis, T. (2000). La tecnología de género. En T. De Lauretis, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid.
- De Perra, H. (2011). Ofensivo Margen Sexual en una Raza Sospechosa. En C. d. Universitarios, *En Reversa: primeras jornadas estudiantiles de teoría de género* (págs. 140-148). Editorial Párrafo.

- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI Editores.
- Elias, N. (1989). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica .
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.
- Fassin, D. (2016). *La fuerza del orden. Una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas*. Siglo XXI Editores.
- Favet - Saada, J. (2013). Ser afectado . *Avá. Revista de Antropología*(23), 49-67.
- Fernández, M. (2013). Perspectivas sobre la homosexualidad en la historia reciente de Argentina: Aportes, limitaciones y enfoques. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 23(2), 153-166. <https://apuntescecyp.com.ar/index.php/apuntes/article/view/432>
- Fernández, M. (2015). Sociabilidad homoerótica en la ciudad de Buenos Aires: maricas y marineros durante los sesenta y los setenta. En D. D'Antonio, *Deseo y represión: sexualidad, género y Estado en la historia argentina reciente* (págs. 21-43). Luxemburg.
- Figari, C. (2008). Heterosexualidades masculinas flexibles. En M. Pecheny, C. Figari, & D. Jones, *Todo sexo es político : estudios sobre sexualidad en Argentina* (págs. 97-122). Libros del Zorzal.
- Flatley, J. (2008). *Affective Mapping. Melancholia and the Politics of Modernity*. Harvard University Press.
- flores, v. (2013). *Interruqiones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, educación*. La Mondonga Dark.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica .
- Fraser, N. (1993). Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. *Debate Feminista*, 4(7). <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1993.7.1640>
- Fricke, M. (2017). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. Herder.
- Gagnon, J. (1977). *Human sexualities*. Scott Foresman.

- Gagnon, J. (2006). *Uma interpretação do desejo. Ensaio sobre o estudo da sexualidade*. Garamond.
- García Vargas, A. (2015). *Territorios y sentidos de ciudad: San Salvador de Jujuy, la capital provincial*. EdiUnju.
- Garriga Zucal, J., & Maglia, E. P. (2018). ¿Qué es un policía? Un estudio sobre las representaciones del trabajo policial. *Trabajo y Sociedad*(31), 15-31. <http://hdl.handle.net/11336/177496>
- Geertz, C. (2000 [1980]). *Negara. El estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Paidós.
- Goffman, E. (1974). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Goffman, E. (1995). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu editores.
- Gregori, M. F. (2015). Las performances del riesgo y los límites de la sexualidad. *Maguaré*, 29(2), 23-46. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/61665>
- Guacira Lopes, L. (2018). *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. Autêntica Editores .
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.
- Guber, R. (2011). *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.
- Guber, R. (2013). *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Biblos.
- Gutierrez, M. D. (2007). *Avenida Hipólito Irigoyen como espacio de encuentro de una parte de la comunidad homosexual jujeña*. Teoría y Problemática de la Comunicación. Licenciatura en Comunicación Social. FHyCS - UNJu.
- Hakim, C. (2012). *Capital Erótico. El poder de fascinar a los demás*. Debate.
- haraway, d. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En d. haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (págs. 313-346). Cátedra.
- Jackson, M. (2011). Conocimiento del cuerpo. En S. Citro, *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (págs. 59-82). Biblos.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de memoria*. Siglo XXI.

- Karasik, G. A. (2014). Apostillas sobre la belleza: a propósito de una película salteña. En L. Bergesio, R. Burgos, & C. González Pérez, *Mapas comunicacionales y territorios de la experiencia. XV Congreso REDCOM* (págs. 199 - 208). EdiUnju.
- Lacombe, A. (2006). *“Para hombre ya estoy yo”: masculinidades y socialización lésbica en un bar del centro de Río de Janeiro*. Antropofagia.
- Langarita, J. A. (2015). *En tu árbol o en el mío. Una aproximación etnográfica a la práctica del sexo anónimo entre hombres*. Edicions Bellaterra.
- Larreche, J. I. (2022). *Geografía de las sexualidades en un espacio no metropolitano de Argentina. El caso de Bahía Blanca [Tesis de doctorado]*. Universidad Nacional del Sur.
- Liarte Tiloca, A. (2013). Osos y gays. Etnografiando fiestas ursinas en Córdoba. *II Coloquio internacional. Saberes contemporáneos desde la diversidad sexual: teoría, crítica y praxis*. Universidad Nacional de Rosario. <http://hdl.handle.net/2133/18687>
- Malinowski, B. (1975). *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia*. Ediciones Morata .
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental I Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Planeta-Agostini.
- Margulis, M. (1994). *La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes en la ciudad de Buenos Aires*. Espasa Calpe.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Mead, M. (1973). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Editorial Laia .
- Mead, M. (1990). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Paidós.
- Meccia, E. (2017). *El tiempo no para. Los últimos homosexuales cuentan la historia*. Ediciones UNL y Editorial Eudeba.
- Medina, J. (2021). Injusticia epistémica y activismo epistémico en las protestas sociales feministas. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, X(8), 227-250.
- Medina, J., & Whitt, M. (2021). Epistemic Activism and the Politics of Credibility. En H. Grasswick, & N. McHugh , *Making the Case: Feminist and Critical Race Philosophers* (págs. 293-324). SUNY Press.
- Michel, F. (1991). *Historia de la sexualidad. I La voluntad de saber*. Siglo XXI.

- Movimiento Maricas Bolivia . (2018). *Gay discreto busca hetero curioso: pulsiones homosexuales que habitan la ciudad*. Unión Europea e HIVOS.
- Newton, E. (1972). *Mother Camp: Female Impersonators in America*. University of Chicago Press.
- Nieto, J. (2003). Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad. En J. Nieto, *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural* (págs. 15-51). José Talasa Edicione.
- Parrini Roses, R., & Flores Pérez, E. (2014). La masculinidad de los otros: Narraciones sobre el placer y relaciones de clase en hombres gay de la ciudad de México. *Revista Prisma Social*(13), 288-341. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=353744532009>
- Parrini, R. (2018). *Deseografías. Una antropología del deseo*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Peirano, M. (2010). Los antropólogos y sus linajes. *Revista del Museo de Antropología*, 3(1), 141-148. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/article/view/5455>
- Pérez, L. A. (2010). Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 24(41), 399-430.
- Perlongher, N. (1999). *El negocio del deseo: la prostitución masculina en San Pablo*. Paidós.
- Perlongher, N. (2008). *Prosa Plebeya: ensayos 1980-1992*. Colihue.
- Perra, H. d. (2015). Interpretaciones inmundas de cómo la Teoría queer coloniza nuestro contexto sudaca, pobre, aspiracional y tercermundista, perturbando con nuevas construcciones genéricas a los humanos encantados con la heteronorma. *Revista Punto Género*, 4(<https://doi.org/10.5354/2735-7473.2014.36405>), 9-16.
- Pollak, M. (2006). Memoria, olvido, silencio. En L. Da Silva Catela, *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades ante situaciones límite* (págs. 17-32). Ediciones Al Margen .
- Preciado, P. (2002). *Manifiesto Contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual* . Opera Prima.
- Preciado, P. (2009). Basura y género. Mear/cagar. Masculino/femenino. *Parole de Queer*, págs. 14-17.
- Preciado, P. (2009). Biopolítica del género. La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos. En *Conversaciones Feministas. Biopolítica*. Ají de Pollo.

- Preciado, P. (2009). Terror Anal. En G. Hocquenghem, *El deseo homosexual* (págs. 133-172). Melusina.
- Preciado, P. (2014). *Testo Yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Paidós.
- Preciado, P. B. (2019). *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Anagrama .
- Rapisardi, F., & Modarelli , A. (2001). *Fiestas, baños y exilios: los gays porteños en la última dictadura*. Sudamericana.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Risler, J., & Ares, P. (2013). *Manual de mapeo colectivo: recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa*. Tinta Limón.
- Rubín, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre ‘la economía política del sexo. *Nueva Antropología* , VIII(30), 95-145.
- Rubin, G. (2018 [1984]). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En G. Rubin, *En el Crepúsculo del Brillo. La Teoría de la justicia erótica* (págs. 69-146). Boca Vulvaria Ediciones.
- Sabsay, L. (2011). *Fronteras Sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Paidós.
- Sáez, J., & Carrascosa, S. (2011). *Por el culo. Políticas anales*. Editorial Egales.
- Salessi, J. (1995). *Médicos maleantes y maricas: higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la Nación argentina (Buenos Aires, 1871-1914)*. Beatriz Viterbo.
- Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos aires. Libros del Rojas–UBA.
- Scott, J. (2013). El género. Una categoría útil para el análisis histórico . En M. Lamas, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (págs. 265-302). Porrúa PUEG.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo.
- Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.

- Simonetto, P. (2017). Fronteras del deseo. Homosexualidad, sociabilidad y afecto en la ciudad de Buenos Aires (1950-1983). *cadernos pagu*, 49. <https://doi.org/https://doi.org/10.1590/18094449201700470014>
- Sirimarco, M. (2009). *De Civil a Policía: Una etnografía del proceso de incorporación*. Teseo.
- Sívori, H. (2005). *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Antropofagia.
- Suárez Tomé, D. (2016). Ciencia y emociones: ¿responde la exclusión de la emotividad en la investigación científica a un prejuicio androcéntrico? *Tábano. Revista de filosofía*, 12. Retrieved 12 de 07 de 2025, from <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4256>
- Taussig, M. (1995 [1992]). *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergenci*. Gedisa.
- Taussig, M. (2002). *Sobre Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Grupo Editorial Norma.
- Urresti, M. (1994). La discoteca como sistema de exclusión. En M. Margulis, *La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*. Espasa Calpe.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*. Melusina.
- Vance, C. (1984). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Routledge & Kegan Paul.
- Wacquant, L. (2006 [2001]). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Siglo XXI.
- Wacquant, L. (2007). *Parias urbanos: marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Manantial.
- Wacquant, L. (2015). Por una sociología de carne y sangre”. *Revista del Museo de Antropología*(12), 117-124. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v12.n1.24166>
- Wayar, M. (2018). *Travesti / una teoría lo suficientemente buena*. Muchas Nueces.
- Wayar, M. (2021). *Furia Travesti. Diccionario de la T a la T*. Paidós.
- West, C., & Zimmerman, D. (1999). Haciendo Género. En M. Navarro, & C. Stimpson, *Sexualidad, género y roles sexuales* (págs. 109-143). Fondo de Cultura Económica.
- Wittig, M. (2010). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales.

## Fuentes consultadas

Ley 219 – Ley de Faltas de la Provincia de Jujuy (1 de agosto de 1951). *Boletín Oficial de la Provincia de Jujuy* (7 de septiembre de 1951). Provincia de Jujuy.

AHF México. (2023, 15 de junio). *Osos, twinks o daddies en el mundo gay, ¿quién es quién?* AHF México. <https://ahfmexico.org.mx/osos-twinks-o-daddies-en-el-mundo-gay-quien-es-quien/>

Frente de Liberación Homosexual. (1974). Opresiones cotidianas (La pequeña guía del no-iniciado): Los términos sexuales. *Somos*, (4), 16–18. Recuperado de: <https://americalee2.cedinci.org/portfolio-items/somos/>

Frente de Liberación Homosexual. (1974). Rivas, Rodolfo. “Los Baños Públicos son nuestros Salones de Fiesta” *Somos*, (5) 5. Recuperado de: <https://americalee2.cedinci.org/portfolio-items/somos/>

CeDInCI. (1997). Vides, Enrique. Atropello policial en Jujuy. *La Hora Lésbica*, (9) 4. Recuperado de <https://americalee2.cedinci.org/portfolio-items/la-hora/>.