Globethics Repository



Alrededor de la identidad [Around identity]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Bellucci, Mabel;Rapisardi, Flavio
Publisher	Fundación Friedrich Ebert (FES)
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-14 22:02:51
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/219230

Alrededor de la identidad

Las luchas políticas del presente

Mabel Bellucci / Flavio Rapisardi

¿Cuál es el valor crítico de la diferencia? A través de dos movimientos político-culturales, el de mujeres y el de las «minorías» sexuales, en este artículo se analiza la categoría de «identidad». Se efectúa una crítica a la nueva pluralización que sólo celebra las diversidades culturales sin reparar en las desigualdades de clase, y se resalta el valor crítico de la diferencia como lucha política, en tanto instancia articuladora de las demandas por la redistribución de los bienes materiales y la superación del irrespeto cultural.

Con el nuevo proceso de reordenamiento socioeconómico mundial, tanto en las sociedades centrales como periféricas se percibe una suerte de tribalización general; se van conformando identidades por la pertenencia a grupos de iguales. El separatismo prevalece como *praxis* política frente al retiro de las grandes narrativas aglutinadoras de emancipación, propias de la modernidad. En este contexto, ciertas identidades se están convirtiendo en meras fragmentaciones del mercado, ya que, en primer lugar, no encierran una lucha contra las formas hegemónicas totalizadoras imperantes. Y en segundo lugar, las fragmentaciones aparecen como simples modos de acceso a los circuitos de distribución y consumo. Frente a esta situación, cabe el interrogante acerca del valor crítico de la diferencia. Por lo tanto, este trabajo se propone explorar y rescatar los debates, las experiencias y la tentativa de subvertir el orden hegemónico por parte de dos movimientos sociales en la Argentina contemporánea: el de mujeres y el de las llamadas «minorías» sexuales. En este enfoque se constrastarán las experiencias políticas y socioculturales de los movimientos en Estados Unidos, Europa y la Argentina.

Mabel Bellucci: especialista en Estudios de la Mujer; investigadora y ensayista; integrante del Area de Estudios Queer y Multiculturalismo de la Universidad de Buenos Aires; integrante del Comité Editor de la revista *Doxa*. Es activista feminista y en derechos humanos.

Flavio Rapisardi: profesor de Filosofía; docente en la Universidad de Buenos Aires. Es integrante del Area de Estudios Queer y Multiculturalismo de la UBA.

Palabras clave: identidad, género, minoría, política, Argentina.

Las políticas feministas y la identidad

En las sociedades centrales, las luchas colectivas de las mujeres para alterar las relaciones sociales y privadas de subordinación, atraviesan diferentes etapas secuenciales aglutinadas en cuatro grandes corrientes. Cada una de ellas presenta sus especificidades de acuerdo a los procesos histórico-sociales, a las evoluciones internas de los movimientos de mujeres y también al marco de sus propios países. No obstante, se intentará recoger lo más significativo de las mismas y sus efectos. Hablamos entonces de: a) Feminismo de la Igualdad, con su vertiente liberal y socialista; b) Reflujo del feminismo; c) *Women's Lib* o Segundo Feminismo, con su vertiente del feminismo de la diferencia y del feminismo radical; d) Feminismo de la Multiplicidad de Diferencias o feminismo de la otredad.

A finales del siglo XIX y principios del XX, el mundo industrial y expansionista de los países desarrollados genera condiciones propicias para que voces de mujeres demanden públicamente (impulsadas por el Feminismo de la Igualdad, que impregna con fuerza los presupuestos de la época). Según Perry Anderson, ese feminismo está signado por el ingreso femenino al mundo del trabajo formal, la universidad y la conquista del sufragio; lo que primó en esta tendencia fueron los puntos de vista particulares de las mujeres, ganando sus posiciones como individuos y no por su condición de género[1]. Por lo tanto, esta corriente propone la equiparación de ambos sexos en el mundo público con la intencionalidad de quebrar la imperante hegemonía mono-sexuada. En la Argentina, con el flujo de los movimientos inmigratorios de ultramar, grupos de mujeres se lanzan a conquistar derechos básicos ciudadanos que aún no les son reconocidos, ya sea en el campo laboral, civil, jurídico y educativo. No obstante, el Feminismo de la Igualdad se manifiesta de manera más tibia, sin los arrebatos cuestionadores de las activistas europeas.

A partir de los años 30, en el mundo central se inicia el periodo denominado «reflujo de las luchas feministas». Entre los factores que influyeron, podría señalarse el retiro de las mujeres del proceso productivo industrial por el regreso masivo de los varones una vez terminada la Primera Guerra. A su vez, se genera una retracción de las luchas feministas al lograrse una de las grandes conquistas ciudadanas del momento: el derecho al sufragio. Un buen número de Estados europeos reconocen este derecho a las mujeres como una concesión para evitar focos de conflictos ante su alejamiento del mercado formal de trabajo. El fascismo y el nazismo, instalados en buena parte de Europa, configuran modelos femeninos orientados a la reproducción biológica y, por consiguiente, al repliegue doméstico.

La segunda posguerra, con sus años duros y difíciles imprime una tónica general que será la búsqueda de soluciones a los problemas personales[2]. A

1. Perry Anderson: «The Culture on Counterflow» en *New Left Review* Nº 181, 1990, p. 184.
2. Ezequiel Ander-Egg: La mujer irrumpe en la historia, Icsa. Buenos Aires, 1987, p. 58.

medida que se reconstruye la economía de los países devastados y el capitalismo va entrando en su fase de consumo de masas, las mujeres rodeadas de comodidades se abroquelan en sus hogares. Así se instala una idea de mujer sustentada desde la *mística femenina.* El *baby boom* será su expresión más acabada[3]. En la Argentina, los años de posguerra representan un proceso acelerado de democratización al ampliar la ciudadanía al conjunto de la población y, en especial, a las mujeres: no solo conquistan espacios de lo público, sino también transitan modos de subjetivación femenina. Hablamos de la figura paradigmática de *Eva Perón* y las *mujeres peronistas*. En plena etapa de conformación del Estado keynesiano, los derechos adquiridos por la población femenina se centran en el campo laboral, educacional, social y cívico, en tanto que la sexualidad sigue relegada al plano de lo privado. Es un tema todavía cerrado a la discusión pública[4].

El reflujo del feminismo central llega a su ocaso con la Segunda Ola. Ya para la década de los 60, etapa de una amplia expansión y crecimiento económico, se observa el impulso progresivo de ingreso y egreso de las mujeres en la universidad, así como una alta inserción en el mercado laboral formal. Reaparece así con fuerza el feminismo bajo la ola del *Women's Lib*, surgiendo como respuesta a la necesidad de asumir un nuevo sujeto colectivo, no solo como sujeto de demanda, sino como sujeto de crítica y de producción teórica. Se elaboran así nuevas categorías para conformar una óptica propia y escudarse en las distinciones de la singularidad. Este nuevo feminismo, conocido también como la Segunda Ola, se relaciona con la cultura heterodoxa de la nueva izquierda, apropiándose de sus experiencias de democracia directa y antiorganizativa.

Uno de los puntos más destacados en esta resurrección del feminismo es el desencanto de las mujeres de los partidos socialistas. «Hablan primero de la revolución y luego de nuestros problemas», acusa Simone de Beauvoir. Mientras, Oriana Fallaci declara en 1968: «La mayor revolución que se está produciendo hoy no es en absoluto la del proletariado: es la de las mujeres»[5]. Este nuevo feminismo no es homogéneo. Su amplitud resultará acorde con las particularidades de los países y la diversidad de grupos que lo levantan. El feminismo en EEUU trae consigo sus experiencias anteriores en otros movimientos de contestación (pacifista, derechos civiles, poder negro, antibelicista, nueva izquierda) y el protagonismo de las activistas norteamericanas impacta en las europeas, siendo el epicentro Francia, Italia, Inglaterra y también Alemania. El Feminismo de la Diferencia reivindica como positiva la existencia de un mundo separado de y para las mujeres, afirmando

3. Mabel Bellucci: «Women's Sttrugle to Decide About their own Bodies: Abortion and Sexual Rights in Argentine» en *Reproductive Health Matters* Nº 10, Londres, 11/1997, p. 100.
4. Para mayores datos sobre las mujeres peronistas, remitirse a Susana Bianchi y Norma Sanchís: *El Partido Peronista Femenino*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1988.
5. M. Bellucci: «'Women's Lib'. Cultura y Sociedad en los setentas» en *Todo es Historia* Nº 280, Buenos Aires, 10/1990, p. 82.

valores diferenciales (menos competitividad y agresividad, mayor sensibilidad y afectividad) y rechaza la posible integración en el mundo masculino[6].

Estas tres tendencias básicas no constituyen bloques semejantes, conforman toda una variedad de visiones que se oponen o superponen de acuerdo con las estrategias, metodologías y lemas que debe formular el movimiento en su conjunto. Los nuevos circuitos femeninos impactan de manera más precisa en la iconografía de la cotidianidad, induciendo a cambios en las costumbres. Con la invención de la píldora anticonceptiva, las mujeres heterosexuales comienzan a vivir su sexualidad con menos riesgos y, por lo tanto, más placenteramente. Después de transcurridas más de seis décadas, y ya conquistados muchos de los derechos adquiridos por los varones, así como incorporadas dentro del orden económico y cultural imperante, las mujeres se repliegan al mundo de la subjetividad –búsqueda de la propia identidad y diferenciación con el otro sexo– y al redescubrimiento de identificaciones colectivas más que a su condición clásica de ciudadanía. Lo que parece cierto es que el logro de ciertas cuotas de igualdad fue condición necesaria para posibilitar el discurso de la diferencia.

Este contingente de protagonistas encuentra palabras para definir su malestar en producciones pioneras, tales como *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949), *La mística de la feminidad* de Betty Friedan (1963). Es decir, a diferencia de las feministas de la primera ola, se acercan a un discurso desde las mujeres, sobre las mujeres y para las mujeres. Las premisas centrales que rodean la subalternidad femenina son aquellas relacionadas con los estereotipos culturales de ambos sexos. Asimismo, centran su atención en el rol opresor de las instituciones tradicionales públicas y privadas, la falta de igualdad de oportunidades en el campo laboral y político partidario, y las modificaciones al orden jurídico. También abordan, entre otras cuestiones, el sexismo en la construcción del conocimiento. Pero el tema convocatorio, objeto de interminables debates, es la sexualidad femenina. Se habla entonces del encuentro con la propia sexualidad; el autoerotismo, el determinismo biológico, el aborto libre y gratuito, la difusión de técnicas anticonceptivas, la homosexualidad, la bisexualidad y las formas diversas de violencia contra el cuerpo de la mujer[7].

Ya para esta época, las norteamericanas centran su actividad en la reflexión colectiva a partir de las vivencias personales. Serán los llamados grupos de *autoconciencia*, metodología heredada de la revolución cultural china que las feministas adoptan como propia. Allí, las mujeres se reúnen a hablar de sí mismas, descubriendo el carácter común de experiencias que se suponen individuales y lo hacen de manera horizontal, autogestionaria y sin lideraz-

6. Celia Amorós: *Feminismo. Igualdad y Diferencia*, Universidad Autónoma de México, México, 1994, p. 66.
7. M. Jesús Izquierdo: «20 años después de las Women's Liberation» en *Women's Lib*, Centro de Doc. de la Donna, Barcelona, 1988, p. 12.

gos. Los resultados de estos grupos significarán el punto de partida del desarrollo de la teoría feminista, ya entrado los 70[8]. En la Argentina, uno de los grupos paradigmáticos y más visible fue la Unión Feminista Argentina (UFA). Surgida en 1970, se plasma como principio federativo con una operatividad de estructuras no jerárquicas. Un año más tarde, se constituye el Movimiento de Liberación Femenina (MLF), que será el grupo con más voluntad para instalar en la calle el debate sobre el aborto. Pasados los tres años edita *Persona*, primera revista feminista de la época. La UFA y el MLF inician y llevan adelante gran parte del activismo teórico y práctico de aquellos momentos creativos del feminismo argentino. Luego, aparecerán otros atisbos de agrupaciones sin dejar marcas en su recorrido. A su vez, surgen corrientes feministas en el interior de los partidos de izquierda.

Mirado a la distancia, la labor de estas pioneras fue enorme. Desde las *catacumbas* traducen los textos de teóricas y activistas europeas y norteamericanas, mayoritariamente del feminismo radical y reformista norteamericano, italiano y francés[9]. En esos mismos años, otros feminismos de Europa y América Latina tendieron lazos comunicantes entre el espacio libertario de la política y el de las mujeres. En Argentina no fue así. No surge de sus entrañas, ni siquiera de sus bordes, tampoco se apropia de las experiencias antiorganizativas y cuestionadoras de lo cotidiano que acuñan los movimientos de las izquierdas en nuestro país hasta entrados los 70, cuando se abre una nueva etapa con el protagonismo de las organizaciones armadas. Estas incitan a la lucha desde la totalidad, propiciando los procesos de liberación nacional o socialista. Poco espacio tiene entonces el llamamiento a enunciar los valores de la singularidad. Los discursos contrahegemónicos en la Argentina se configuraban en torno de lo que se denominaba en su momento las «contradicciones principales» de las sociedades dependientes. Por estas y otras razones, el *Women's Lib* se expresó más que nada en la lectura obligada de un grupo reducido de feministas. Pero asomará con esplendor 10 años más tarde.

Desde finales de los 70, las teóricas feministas de los países centrales dejan de hablar de determinaciones biológicas para explicar las raíces de las diferencias entre las identidades genéricas; van abandonando por lo tanto la idea universalista de separación entre lo público y lo privado. Con una mirada crítica, Nancy Fraser señala: «La dificultad de todo esto es que categorías como sexualidad, crianza, reproducción y producción afectiva relacionada con el sexo, agrupan fenómenos que no se dan necesariamente juntos en todas las sociedades y separan fenómenos que no tienen porqué separarse

8. Magui Bellotti: «El feminismo y el movimiento de mujeres. Argentina. 1984-89» en *Cuadernos Feministas* Nº 34, Buenos Aires, 11/1989, p. 2.
9. «Las influencias más importantes provinieron del feminismo radical estadounidense (Millet, Firestone), de los escritos de Carla Lonzi (*Sputiamo su Hegel*), algo del feminismo sajón (*Women's the Longest Revolution*, de Julliet Mitchell) y, ciertamente, una influencia de Simone de Beauvoir. V. Marcela Nari: «Abrir los ojos, abrir la cabeza» en *Feminaria* Nº 18/19, Buenos Aires, 11/1996, p. 20.

necesariamente»[10]. A partir de los 80, los debates del feminismo central cambian en lo fundamental por el ingreso de otras voces de mujeres que intervienen fuera de la visión occidental, blanca, europea y heterosexual: son las mujeres inmigrantes, negras, judías, lesbianas, islámicas, orientales, latinoamericanas. Desde el punto de vista del «otro», el feminismo blanco ya no aparece como pura antítesis de las normas dominantes, sino como una variante del pensamiento y de la acción eurocéntrica[11]. En esta discusión se quiebra el consenso feminista sobre el dominante orden injusto. Para Christina Thurmer-Rohr, este proceso lleva a las feministas blancas y europeas a «percibir el impacto de la discusión sobre la historia de la cultura de la dominación: la historia de la hegemonía occidental, la historia del colonialismo europeo, el surgimiento del así llamado Tercer Mundo, la historia del racismo y del antisemitismo, en gran medida ignoradas por ella o sólo consideradas desde una perspectiva victimizante»[12]. En suma: la crítica actual insiste en que muchas experiencias de opresión están más vinculadas a la hegemonía del mundo blanco occidental que a la dominación masculina dentro de la propia cultura. Por lo tanto, es necesario enfrentar las categorías dicotómicas que rompen con la pluralidad y que conforman discursos totales y unitarios. En nuestro continente, después de oscuros años de golpes y dictaduras militares, los inicios de los 80 vienen a cumplir fuertes expectativas de amplios sectores de las sociedades: por un lado, se derrota a los militares y, por el otro, triunfan gobiernos civiles en elecciones democráticas. Pero también el retorno a la democracia de un número significativo de países latinoamericanos coincide con un marco histórico internacional, dinamizado por la lógica universalizante de lo económico.

Esta coyuntura adquiere un significado particular: amplios sectores de la sociedad están esperanzados en el logro de reformas y en la ampliación de sus derechos abolidos durante los años de dictaduras militares. Un número considerable de mujeres apuesta a gobiernos constitucionales estimuladas (si bien con una fuerte tensión) a democratizar las instituciones, en especial las públicas, presintiendo la posibilidad de conquistar muchas de sus reivindicaciones. El grueso del feminismo latinoamericano retoma la actividad política. Reaparecen con una fuerza inaugural agrupaciones feministas y de mujeres. En este revivir no se podría soslayar el protagonismo desempeñado por las activistas vueltas del exilio, con el aporte de sus experiencias y contactos con el exterior. Vale decir, las feministas de los 70 que se quedaron o estuvieron afuera son las que, en buena medida, dieron el puntapié inicial.
Durante estas dos últimas décadas, los debates sobre las diferencias y las identidades atraviesan situaciones de envergadura, tal como lo plantea Fraser, a saber: el primer momento abarca desde los finales de los 70 hasta mediados de los 80 y centra su atención en la diferencia de géneros. El segundo

10. Nancy Fraser: «Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo» en VVAA: *Feminismo/Posmodernismo*, Feminaria, Buenos Aires, 1992, p. 22.
11. Nancy Fraser: ob. cit., p. 23.
12. Christina Thurmer-Rohr: «La crítica feminista a la dominación: de la crítica al patriarcado a la investigación sobre el totalitarismo» en *Travesías* Nº 6, Buenos Aires, 1988, p. 17.

llega hasta los inicios de los 90 y el nudo rector será la diferencia entre las mujeres. El último, es el momento en que nos encontramos hoy, y su cuestión central es el de las múltiples diferencias[13]. Por lo expuesto, se infiere que la crítica a la dominación no solo se expresa en la crítica al sexismo, sino también al racismo, antisemitismo y etnocentrismo. No existe un modelo único de lucha contra la desigualdad, pero sí una multiplicidad de luchas que pueden ser diferentes entre sí, como diferentes son las mujeres de acuerdo a su condición de clase, etaria, cultural, étnica, nacionalidad y opción sexual.

Del esencialismo a la *queer theory*

Sobre el espacio institucional y simbólico abierto por el movimiento de mujeres, desembarcaron otras organizaciones políticas y sociales: la «playa» cultural conquistada por el feminismo fue tomada, entre otros, por gays y lesbianas como modelo y punto de partida a fines de los años 60[14]. Hasta mediados de esta década, se multiplicaron organizaciones caracterizadas como grupos cerrados de pertenencia y reflexión sobre lo que se denominó «experiencias de vida» de los homosexuales urbanos. Estos colectivos jamás plantearon, en función de la homofobia reinante, políticas de irrupción y visibilidad en el espacio de lo público. A fines de la década comenzó a producirse una paulatina politización y mutación de los grupos homosexuales. La revuelta del bar Stonewall, en EEUU, en junio de 1969, cuando gays, lesbianas y travestis se amotinan y resisten con barricadas en las calles una nueva redada policial, fue un punto de clausura para los viejos modos de organización de los homosexuales y el comienzo de una nueva etapa: la resistencia colectiva dio lugar a los movimientos de liberación homosexual[15]. Este quiebre en los modos de organización política fue acompañado por cambios en las formas de autorrepresentación e identificación: la categoría «homosexual» de origen médico-científico, que irónicamente contribuyó a la identificación social de la subcultura en cuestión, comenzó a resquebrajarse y redefinirse. Las nociones 'gay' y 'lesbiana' empezaron a ser preferidas, lentamente, como modos de afirmación y contestación pública[16].

El problema político-teórico en el que estos grupos se centraron, a partir de su irrupción en el espacio público, y que se refleja en este cambio en el modo de autoidentificación, fue el de la «identidad». En esta estrategia podemos leer, en el caso de EEUU, un modelo de práctica política: los primeros activistas consideraron necesaria la construcción de una «identidad minoritaria», pues así se abría la posibilidad de conformar una «minoría», como el caso de

13. N. Fraser: *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*, Siglo del Hombre Editores - Universidad de los Andes, Bogotá, p. 232.
14. Sin embargo, con anterioridad a esta década, podemos encontrar una serie de experiencias políticas y culturales de organizaciones homosexuales, como el Comité Científico Humanitario fundado en 1897, los grupos estadounidenses en los años 50, Mattachine Society y Daugther of Bilitis, o los grupos de lesbianas porteñas de la misma época.
15. Adam Barry: *The Rise of Gay and Lesbian Movement*, Twayne Publishers, Boston, 1987.
16. Stevan Seidman: *Queer Theory / Sociology*, Blackwell Publishers, Oxford, 1996.

las mujeres y los afroamericanos, y reclamar derechos civiles según la tradición política del liberalismo estadounidense. En este punto encontramos una coincidencia con lo señalado por Ludolfo Paramio en relación con el feminismo: la tradición liberal de la igualdad de derechos civiles constituye la clave ideológica de este nuevo movimiento. En la Argentina podemos observar un proceso similar. El grupo Nuestro Mundo, creado en 1969, confluyó con otras organizaciones, como la de los universitarios que era clandestina desde 1967, y conformaron en 1971 el Frente de Liberación Homosexual[17]. En el país, con un horizonte y tradición política diferentes, el FLH también privilegió una «política de la identidad minoritaria», aunque dentro de una estrategia distinta: apostó a una alianza con la izquierda política. Esta sociedad resultó conflictiva tanto con los sectores tradicionales de la izquierda como con las organizaciones armadas. Un claro ejemplo de este conflicto es la consigna que los grupos de la guerrilla entonaron ante el ingreso de las columnas del FLH a la Plaza de Mayo, en 1973, durante la asunción del gobierno de Héctor Cámpora: «No somos putos, no somos faloperos [drogadictos], somos soldados de FAR y Montoneros». O la línea oficial del Partido Comunista argentino, que consideraba a la homosexualidad como una «aberración» contrarrevolucionaria, según palabras de Fidel Castro[18]. Algunos partidos trotskistas, en cambio, aceptaron el ingreso del FLH en un polo de partidos y agrupaciones: el Frente Socialista y Antiimperialista. Pero esta alianza siempre fue endeble, en tanto, en primer lugar, el frente revertía la perspectiva político-teórica clásica de los partidos marxistas: el orden de las significaciones culturales era concebido como un campo de batalla relativamente autónomo del de las determinaciones materiales. Y en segundo lugar, al igual que lo ocurrido con el feminismo, las narrativas de la singularidad no encontraban más que un espacio subalterno dentro de la retórica universalista clásica de la izquierda. Más cómoda fue la relación del FLH con organizaciones de la izquierda social como los movimientos feministas que antes caracterizamos; con el Movimiento de Liberación Femenino y la Unión Feminista Argentina, conformaron el grupo Estudio de Política Sexual. Esta agrupación manifestó por primera vez en 1974, contra el decreto presidencial Nº 659 del gobierno peronista, por el cual se prohibía la difusión y venta de métodos anticonceptivos, y contra el cierre de los Centros de Planificación Familiar en los hospitales públicos[19].

A pesar de las diferencias en las estrategias y horizontes políticos entre los movimientos de los países centrales y el FLH, éste también apeló, como señalamos, a una noción de «identidad minoritaria». Algunas interpretaciones actuales sostienen que este movimiento optó por lo que podríamos denomi-

17. Carlos Jáuregui: *Historia de la homosexualidad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1985.
18. «Los medios intelectuales no pueden servir de marco a la proliferación de falsos intelectuales que pretenden convertir el esnobismo, la extravagancia, el homosexualismo y demás aberraciones en manifestaciones del arte revolucionario, alejado de las masas y del espíritu de nuestra revolución» (Palabras de Fidel Castro en el Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura); en Fidel Castro: *Cuadernos de Línea* Nº 1, Buenos Aires, 1974.
19. Testimonio de la activista Marta Miguelez.

nar «política del loqueo» –del término 'loca' con el que algunos homosexuales se autodesignan. Es decir, una política deconstructiva que expulsa toda posibilidad de una noción fuerte de identidad, en favor de una performance contestataria y siempre cambiante, muy lejana de lo que conocemos como «identidad gay». A nuestro entender, esta interpretación se fundamenta en las lecturas que Néstor Perlongher realizó en los 80, en relación con la experiencia del FLH. Si recurrimos, en cambio, a documentos de la época o testimonios de antiguos miembros de la organización, podemos concluir que este movimiento sostuvo una noción de identidad fuertemente caracterizada por el psicoanálisis, tanto en su orientación freudiana como lacaniana[20].

Esta noción de «identidad minoritaria» fue sostenida por las dos corrientes teórico-políticas en pugna en los 70 y parte de los 80: el esencialismo y el constructivismo social. En este sentido, ambas perspectivas constituyen lo que en la actualidad se denominan «teorías afirmativas»: corrientes de análisis social y textual que aceptan una noción de identidad. Pero mientras el esencialismo sostenía una noción de identidad ahistórica e invariable, el constructivismo relativizó los intentos de conformar una única cultura lésbico-gay. Para esta última corriente, toda identidad es relativa a un contexto sociohistórico específico. Los principales aportes a la misma provienen de los análisis de Foucault, quien consideraba al «homosexual» como un «personaje», con una historia, modo de vida y pasado propio, «creado» en el siglo XIX, y de los estudios de la socióloga británica Mary McIntosh, para quien el «homosexual» es un *constructo* histórico utilizado para definir los «límites patológicos» de la «buena sociedad liberal» y al mismo «deseo» heterosexual y su cultura. La homosexualidad es un rol y no una condición esencial. Sin embargo, si bien los constructivistas utilizaron sin cuestionar la noción de «identidad minoritaria», introdujeron una importante novedad teórica que luego saboteó esta operación acrítica: la disolución de la relación antitética entre «sexo» y «sociedad» demostró el carácter radicalmente social e inestable de toda identidad. En este horizonte, los movimientos estadounidenses de gays y lesbianas de los 70 hasta mediados de los 80, apelaron a esta «identidad minoritaria» desde alguna de las dos perspectivas antes distinguidas.

En la Argentina, luego de seis años de silencio y temor por la dictadura militar, comienzan a organizarse grupos cerrados de reflexión. Así, en 1982 se crean dos agrupaciones: el Grupo Federativo Gay (GFG) y el Grupo de Acción Gay (GAG). Luego de la instauración democrática, y frente a los continuos embates de la policía contra discotecas y bares gays de Buenos Aires, estos grupos deciden confederarse en la Comunidad Homosexual Argentina (CHA) y actuar públicamente. La nueva agrupación se autocalificó como organización de derechos humanos, adoptando como lema «El libre ejercicio de la sexualidad es un derecho humano». Sus principales objetivos eran la derogación de los edictos policiales y la reforma de la Ley Electoral de la provin-

20. Fraser deconstruye el carácter normalizador de la identidad por parte del psicoanálisis freudiano y del lacaniano; v. *Iustitia Interrupta...*, cit.

cia de Buenos Aires, que prohibía el voto a los homosexuales por razones de indignidad. Tanto la CHA, como las organizaciones federadas en su interior, utilizaron la noción de «identidad minoritaria». En el documento «Política en sexualidad en un Estado de derecho», la comunidad apeló a la noción de «identidad sexual» como causal de discriminación. También en muchos artículos de su publicación se utiliza, aunque no siempre en el mismo sentido, esta categoría. Así, leemos en un artículo: «Tenemos una respuesta a la marginación: la identidad de minoría»[21].

Ya entrados los 80, en EEUU frente a la crisis del sida y la creciente politización y autoidentificación de sectores subalternos dentro de la misma comunidad gay-lésbica, como los de negros, chicanos y jóvenes, comienza a resquebrajarse todo intento de construcción de una identidad unitaria. Esta crítica fue caracterizada por los teóricos gays y lesbianas como una deconstrucción del «solipsismo blanco de clase media»: las diferencias de clase, de etnias, etarias y las historias específicas por razas se constituyen en instancias pluralizadoras que impiden todo intento de conformar un recurso identificatorio. Aquí podemos establecer un paralelo con la aparición del «feminismo de la otredad» en el colectivo de mujeres. En la Argentina se produce una situación parecida: la CHA deja de hegemonizar la representación de gays y lesbianas. Una muestra de esta novedosa situación, que parece el comienzo de una paulatina deconstrucción de la noción de «identidad minoritaria», puede rastrearse en la crítica que realiza la CHA[22] a un artículo de Perlongher («El fin de la homosexualidad»)[23]. En esta crítica, la comunidad arremete contra lo que señala como una «moda posmoderna», es decir, critica a Perlongher el concepto de «homosexualidades». Obviamente, el Perlongher de los 80 no es ya el de la experiencia del FLH. La apropiación del pensamiento deleuziano lo acercó a posiciones del posestructuralismo. La CHA argumentó que «la homosexualidad es una sola» y que la identidad diferencial de los homosexuales no es un carácter esencial, sino el producto de la estigmatización social. Es decir, la comunidad apeló a la perspectiva constructivista para responder los intentos de crítica a la noción en cuestión. Si bien en este artículo se cuestiona la idea de una cultura o subcultura específica, se reconoce la existencia de «rasgos mínimos comunes» que derivan de la situación diferencial dentro de la cultura.

La fragmentación que comenzó a producirse en el país no respondió, como en EEUU, a inquietudes sobre raza o etnicidad, pero se conformaron grupos alrededor de aspectos etarios, profesionales, de clase y género, así como también se crearon organizaciones en las provincias, con plena autonomía de las de Buenos Aires. Hasta ese momento de desarticulación, sólo existían dos grupos en el interior del país: el Movimiento de Liberación Homosexual, de Rosario, y la CHA de Córdoba. El primero se disolvió alrededor de 1987, y el

21. «Marginación y marginalidad» en Boletín *Vamos a andar* Nº 9, Buenos Aires, 9/1986.
22. Boletín *Vamos a andar* Nº 13, Buenos Aires, 12/1989.
23. Revista *El Porteño* Nº 19, Buenos Aires, 11/1991.

de Córdoba siguió trabajando de manera informal, hasta 1989, bajo las directivas de la CHA Buenos Aires. En esta fragmentación se conformaron grupos de travestis, jóvenes, portadores del VIH, estudiantes, profesionales universitarios, lesbianas feministas y no feministas, y una asociación en el Gran Buenos Aires. Paralelamente a esta fragmentación se multiplican organizaciones de lesbianas ya existentes e irrumpen con autonomía en los medios de comunicación.

Una de las iniciativas privilegiadas fue la denominada «política de la visibilidad», un conjunto de estrategias de crítica y creación de nuevos patrones sociales de «representación, interpretación y comunicación». Las «marchas del orgullo» fueron parte de esta estrategia. Aquí también podemos analizar la creciente pluralización: mientras las primeras marchas eran convocadas bajo el lema de «Marcha del orgullo lésbico-gay», en la actualidad la consigna fue ampliada a «Marcha del orgullo lésbico-gay-travesti-transexual y bisexual». La pluralización se reflejó en las perspectivas de análisis social y textual: los estudios gay-lésbicos tradicionales comenzaron a ser criticados por un nuevo paradigma teórico: los *queer studies*, que constituyen un marco de trabajo (*framework*) multidisciplinario integrado a modo de provincia en los «estudios culturales». El término *queer*, que significa «raro» o «extraño», fue resignificado por grupos activistas radicales como ACT UP, Queer Nation y Las Vengadoras Lesbianas. Teóricas y teóricos de esta perspectiva argumentan que las identidades son siempre múltiples y compuestas por un infinito número de instancias: orientación sexual, raza, clase, género, edad, nacionalidad, etc. Toda identidad es una construcción inestable, arbitraria y excluyente. Su configuración es dependiente de un «exterior constitutivo». Por la exclusión, las identidades son resultados de relaciones de poder, de un centro y de una periferia. Es en este sentido que Derrida sostiene que la «exclusión» se cristaliza en la figura del «enclave», noción relacionada a su vez con la de «hospitalidad». Esta última categoría da lugar al «enclave» (por ejemplo una identidad) y prefigura exclusiones u ocupaciones asimétricas de espacios reales y simbólicos.

La *queer theory* embate contra la noción de «identidad unitaria» (minoritaria, individual y colectiva) con una batería conceptual forjada en las críticas a lo que denominamos, tanto para el caso del feminismo como para el de lesbianas y gays, como «solipsismo blanco de clase media». Se critica que esta categoría posee una función imperativa y, en consecuencia, regulatoria, en tanto normaliza no solo los procedimientos críticos, sino también toda maniobra sobre diversos materiales culturales. Un ejemplo son las operaciones estéticas de poetas y escritores con la finalidad de reinventar viejos mitos como para sustentar una identidad colectiva en un orden simbólico. Entre los presupuestos teóricos de esta nueva perspectiva encontramos la crítica posestructuralista a los modelos representativos del lenguaje, como modo de deconstrucción de las pretensiones de «fundación» de un «sujeto homosexual», considerado pivote del proyecto de emancipación por las teorías gay-lésbicas afirmativas. Para la crítica *queer*, el «fundacionismo» de estas perspectivas

da lugar a un binarismo que refuerza las operaciones de dominación, exclusión y asimetría socio-simbólica imperante, cerrando todo concepto de justicia para con los que Derrida caracteriza como «los no presentes» y obliterando la dinámica necesaria entre la «universalidad» de la justicia y la «unilateralidad» del derecho[24].

De este modo, la crítica *queer* enlaza distintas formas de confrontación y conflicto contra las maneras de distinción jerarquizante en la dinámica sociocultural de sexualización de los cuerpos, los deseos, los actos, las relaciones sociales e institucionales. En este sentido es que Steven Siedman, sociólogo *queer*, considera a estos estudios como una teoría social que completa lo que Max Weber denominó «desencantamiento del mundo», en tanto se propone una crítica a un aspecto de la vida, dimensión considerada como íntima, que se resiste a develar su conformación sociohistórica, es decir, a una deconstrucción y enfoque de la sexualidad humana y de los modos de sexualización como procesos simbólicos, sociales, culturales y estéticos.

Las luchas por la identidad: límites y articulaciones

Surge aquí la pregunta que articulará nuestra conclusión: ¿La pluralización sucesiva a la que fue sometida la noción de identidad, deconstruyendo las implicaciones excluyentes y opresivas de los recursos identificatorios, agota el potencial emancipatorio de estos movimientos? Nos preguntamos por el valor disruptivo de la diferencia, lo que implica interrogarse por el carácter crítico de las operaciones de identidad en un contexto de profundas desigualdades de clase.

Las narrativas de emancipación apuntaron, por un lado, a la ampliación del significado bajo el cual se ubicaban los respectivos colectivos y, paralelamente, sus prácticas políticas persiguieron una ampliación de los derechos civiles. En este sentido, la caracterización de Paramio cuando sostiene que la tradición liberal constituye la clave ideológica de estos movimientos, permite entender el mapa político de las últimas décadas. Pero a nuestro parecer estas luchas no se agotaron en una mera política cultural de celebración de las diferencias, en una práctica deconstructiva de un significado ni en la simple negociación según el esquema demoliberal. Si bien es cierto que algunos multiculturalismos académicos acotan su noción de emancipación a una propuesta de mera celebración de las diferencias, sin cuestionar los límites políticos, sociales y simbólicos dentro de los cuales los particularismos se constituyen, esto no cuadra con algunos conflictos políticos planteados por estos colectivos, cuya solución no fue posible, en tanto implicaban un cambio en las relaciones sociales hegemónicas. Por ejemplo, los contratos de unión civil entre personas del mismo sexo o las políticas públicas de planificación familiar no son simples conquistas culturales, sino que implican un nuevo ordenamiento y distribución de los bienes simbólicos y materiales. Otro ejemplo

24. Jacques Derrida: *Fuerza de Ley*, Tecnos, Madrid, 1997.

de los últimos años son las luchas de las llamadas «sidentidades», es decir las personas que conviven con VIH, categoría acuñada en nuestro país, y que como vimos en la historización constituyó una instancia pluralizadora, que critican no solo el irrespeto cultural del que son objeto, sino también la falta de políticas públicas de prevención y atención de enfermos y portadores por parte de los sistemas públicos de salud.

Por otro lado, debemos notar que la fragmentación hacia el interior de los colectivos en cuestión, no solamente atendió a instancias culturales sino que la condición de «clase» constituyó una divisoria de aguas. La crítica a lo que caracterizamos como «solipsismo blanco de clase media» articuló una deconstrucción del irrespeto cultural con una crítica a la desigualdad social, tanto en el colectivo de mujeres como en el gay-lésbico. A nuestro entender, se debe diferenciar entre el «uso político de la diferencia» o «trivialización» de acuerdo con lo planteado por Stuart Hall y la legitimidad de algunos reclamos particularistas. La estrategia del neoconservadurismo de «privilegiar» una «narrativa de las diferencias» puede entenderse como una práctica enmascaradora, ya que sólo constituye un alegato en favor de la mera apariencia del libre acceso a circuitos diferenciados de consumo. Pero, ¿esto significa que existe una oposición entre las narrativas de la diferencia y las narrativas de la igualdad? Obviamente existe una «tensión discursiva» entre narrativas de la diferencia y de la igualdad, en tanto estas últimas promueven una desdiferenciación entre grupos mientras que las primeras implican la afirmación de comunidades de valor, es decir: identidades específicas.

Según Nancy Fraser, en la situación actual, a la que denomina «postsocialista», se produjo un «cambio de gramática»: se primó las narrativas particularistas. Esta transformación generó un falso dilema entre «redistribución y reconocimiento». La falsedad de esta aparente dicotomía se fundamenta, como ya se ha dicho y ejemplificado, en que las dimensiones culturales y materiales se entrecruzan. Sostiene Fraser que la distinción entre injusticia material y cultural son en la práctica inseparables, ya que toda institución económica posee una «dimensión cultural constitutiva» y toda forma cultural posee una instancia político-cultural relacionada con «bases materiales». El irrespeto cultural se traduce en una situación de desventaja en la redistribución de bienes económico-culturales y la desigualdad económica imposibilita la participación igualitaria en la «construcción de la cultura». Tanto el género, la raza, como la orientación sexual constituyen modos de distinción cultural que forman parte de la estructura económico-política: mujeres, gays, lesbianas y minorías étnicas ocupan los puestos de trabajo peor remunerados, de bajo perfil y generalmente se convierten en las variables de ajuste de las reestructuraciones empresarias.

Si bien ambos modos de injusticia son inseparables, ello implica que la solución que deba darse sea mixta y no global. La redistribución y la superación del irrespeto cultural hacen necesario combinar una política de transformaciones económicas y una de reconocimiento. Superar el androcentrismo, la

homofobia y el racismo requiere del cambio de valoraciones culturales en el ámbito de las prácticas interpretativas, de la comunicación y de las representaciones culturales. Mientras que la abolición de la injusticia económica exige el logro de mejores condiciones de empleo, de remuneración y de tiempo libre. La justicia de género o de raza hace necesario superar la explotación, la marginalidad y, conjuntamente, cambiar las dimensiones culturales-valorativas. Esta superación necesita no solo de «políticas afirmativas» o de mero reconocimiento al modo de las primeras etapas de estos movimientos sociales, sino también de «políticas transformativas» de las relaciones económicas y simbólicas.

Las formas liberales de la democracia y los fallidos ensayos del socialismo han mostrado sus límites prácticos y teóricos en la mixtura de una propuesta que asegure una ciudadanía integrada y plural. En este contexto, la revisión de la teoría democrática constituye un reflejo de esta preocupación. Pero los intentos de convertir a la «democracia radical» y al «multiculturalismo» en propuestas progresistas omnicomprensivas se enfrentan con, como sostiene Fraser, el problema de la «economía política»: el reconocimiento cultural es imposible en situación de desigualdad social. Esta imposibilidad se potencia en los países de América Latina, en función de los efectos diferenciales de la modernización en los países periféricos, situación analizada muy inteligentemente por la tradición de crítica cultural materialista latinoamericana. Más que un dilema, «redistribución» y «reconocimiento» constituyen dos nociones de justicia que deben articularse en una política transformadora de las relaciones de subordinación económica y de deconstrucción constante de la propia identidad. Obviamente, decir que entre las narrativas nombradas no existe contradicción sino simple «tensión discursiva» no conforma una teoría de la articulación entre ambas, pero abre el espacio para reflexionar sobre la necesidad de rediscutir los modos de intersección entre ejes de subordinación, así como también plantear de nuevo la necesidad de un análisis más complejo de los modos de hegemonía y lucha cultural.