

## **Título: Orgullo y dignidad. Repertorios del reconocimiento y la visibilización LGBT en Jujuy.**

Autoras: Verónica Fico seco (Conicet-UNQ, UNPA) y Melina Gaona (Conicet-UNQ, UNJu)

Mesa 11: Géneros, sexualidades y educación en América Latina

### **Resumen**

Esta ponencia tiene como objetivo la exposición de un ejercicio de reflexión crítica en torno a las características particulares que adquiere la apropiación de la consigna del orgullo y la dignidad -en el sentido instaurado por las organizaciones LGBT globales- y su inscripción como elemento en una concatenación de demandas sociales por parte de la organización barrial Tupac Amaru de San Salvador de Jujuy.

Tomaremos como punto de partida para nuestras reflexiones la realización de la 1ra Marcha de la Dignidad LGBT en la ciudad de San Salvador de Jujuy llevada a cabo por dicha organización social, retomando como insumo empírico algunas imágenes de ese acontecimiento escogidas a propósito de este trabajo crítico reflexivo.

A partir de estas imágenes, intentaremos desandar y desentramar la relación establecida entre demandas históricas regionales -de clase, étnicas, de nación - y otras consignas de disputas por las identificaciones de género, sexualidades y deseos, enmarcando ambas instancias de manera crítica con un marco global orientado por discursos del reconocimiento y las identidades. Así, buscamos aportar a los debates acerca del potencial de las articulaciones y posicionamientos en nombre del reconocimiento colectivo, sus potencialidades y sus encauses más problemáticos, siempre considerando la coyuntura local desde la que parte el análisis.

### **Introducción**

El 28 de junio de 1992 se realizó en la ciudad de Buenos Aires la primera marcha del orgullo LGBT en nuestro país. En consonancia con el panorama político económico de la región, el ingreso definitivo de Argentina a la dinámica global implicó no sólo la implementación del neoliberalismo y sus consecuencias devastadoras, sino también, entre muchas otras aristas, la puesta en sintonía de los movimientos locales por la diversidad con sus pares del hemisferio norte. Fue con este ánimo de alineamiento con la visibilidad y la fuerza adquirida durante las décadas de los '70 y '80 por los movimientos LGBT en el mundo, que las organizaciones locales pioneras (nacidas y desarrolladas en Buenos Aires) adhirieron a la realización anual de la ya por entonces famosa marcha del orgullo LGBT.

La historia que da origen a esta marcha se remonta al 28 de junio de 1969, cuando la policía estadounidense, en un procedimiento que resultaba habitual, allanó violentamente el bar de ambiente LGBT Stonewall Inn del barrio de Greenwich Village de Nueva York. Para sorpresa de los uniformados, y de los vecinos, en esa oportunidad, travestis, gays y lesbianas no aceptaron con sumisión la represión compulsiva y se levantaron contra la humillación, el maltrato y las violaciones sistemáticas a sus derechos civiles, resistiendo el ingreso de la policía y denunciando las detenciones de las que eran objeto los miembros de la comunidad homosexual. La alzada se extendió a las calles del barrio durante tres días de revueltas populares al cabo de los cuales la policía decidió retirarse. En la historia de las luchas del movimiento por la diversidad sexual, ese fue el momento en que se enarbó por primera vez el orgullo como consigna política de la comunidad LGBT. Un año después, diez mil personas se congregaron frente a las puertas del Stonewall y marcharon desde la Quinta Avenida hasta el Central Park. Esa manifestación fue establecida como la primera Marcha del Orgullo. A partir de allí, grupos de numerosas ciudades del mundo comenzaron a sumarse a este acto, asumido como ícono de la lucha por el libre ejercicio del deseo y por el acceso a derechos civiles por parte del colectivo.

En 1996, en Buenos Aires con un movimiento LGBT diversificado se modificó la fecha de la versión local de la marcha del orgullo anual al 1° de Noviembre, en coincidencia con la fecha de la primera edición de la Revista Somos de 1973,

editada por el Frente de Liberación Homosexual, siendo la primera revista de temática homosexual en América Latina. Existen diversas versiones sobre el motivo del cambio. Entre ellas, se mencionan como motivos la necesidad de fortalecer definitivamente el movimiento mediante la valoración de un antecedente histórico plenamente local. Por otro lado, se trató de evitar que la fecha de la marcha coincidiera con la temporada más fría del año, lo que dificultaba el acceso a un número masivo de personas, en una población bastante afectada por el SIDA (Bellucci, 2010).

La marcha del orgullo en Buenos Aires se convirtió en uno de los eventos públicos de mayor convocatoria año a año en el país. Sus últimas ediciones superaron las 250 mil personas, en un desfile que va habitualmente desde la Plaza de Mayo hasta el Congreso de la Nación.

En la provincia de Jujuy, las agrupaciones que nuclean a las personas LGBT están lejos de las características institucionales, orgánicas y de visibilidad y legitimidad como actoras políticas que consiguieron sus pares de ciudades metropolitanas (FALGBT, CHA, etc.). Más allá de esto, año a año se impulsó la realización de la versión local de la marcha del orgullo en consonancia temporal con la marcha del orgullo global –cada 28 de junio. Esta marcha, si bien no llegó a convocar a cantidades significativas de asistentes, no pasó desapercibida a ojos de la sociedad local, sentando embrionariamente las bases de visibilidad de un movimiento LGBT con características locales propias y demandas situadas.

En el año 2013, la masiva organización Tupac Amaru, a través de su flamante área de diversidad de género, sorprendió a la sociedad jujeña y al país con la realización de la marcha del orgullo más masiva de la que se haya tenido noticias en ciudades medianas del interior del país.

Las líneas principales a analizar en los siguientes apartados de este trabajo procurarán considerar: los cruces entre los modos de visibilización interpelante de las categorías identitarias hegemónicas por parte de grupos subalternizados, que al mostrarse ponen en cuestión los imaginarios dominantes que ordenan una férrea jerarquía de racialización, de clase, de género y de sexualidad sobre la cual se apoya una identidad local -una jujeñidad- tradicional y normalizante; el espesor político de esas luchas por los términos del lenguaje mismo de los cuerpos, los

espacios y sus modos de habitar, que se hace especialmente visible en el caso que analizamos, al inscribir la disputa por la configuración del colectivo ya no sólo en la arena de las reivindicaciones de clase y étnicas, sino también en el derecho al propio cuerpo y al placer; y las formas características y los modos particulares que adquiere la articulación de las demandas de los colectivos LGBT a nivel global y local, con las reivindicaciones históricas de base del reclamo y la lucha de una organización social cuyas consignas se configuran en torno a demandas étnicas, de ciudadanía y de clase.

### **La Tupac como masa disruptiva**

El 28 de junio de 2013 se llevó a cabo la marcha más masiva de la historia de Jujuy en lo que respecta a las llamadas marchas del Orgullo LGBT. Fue impulsada por el grupo de diversidad de género nucleado en los marcos institucionales de la organización barrial Tupac Amaru. Se calcula que participaron alrededor de 10 mil personas, provenientes de distintos sectores de la provincia. Se contó con un desfile por calles del casco céntrico de la ciudad en el que, entre miles de personas identificadas en su gran mayoría por carteles que señalaban las distintas localidades concurrentes, se abrieron paso carrozas alegóricas<sup>1</sup>, comparsas artísticas, percusiones y tambores.

La organización Tupac Amaru, que ya tiene presencia en la provincia de Jujuy hace más de diez años, convoca a decenas de miles de personas aglutinadas en tanto colectivo demandante local, que ha logrado posicionarse en el centro de las disputas políticas más relevantes de la última década en el ámbito provincial. Originalmente, se presenta como agrupación comunitaria y asamblearia, articuladora de demandas de clase, étnicas, de DDHH y de ciudadanía, con apremiante productividad transformadora de condiciones de existencia para los militantes de la organización, como para amplios sectores de las capas socioeconómicas más bajas.

Esta productividad de la que hablamos opera a nivel simbólico en tanto remueve sentidos culturales históricos profundamente enraizados a nivel local, no sólo en lo

---

<sup>1</sup> Las carrozas eran similares a las de tipo que desfilan año a año durante la Fiesta Nacional de los Estudiantes. Más adelante, en este mismo artículo, ahondaremos en su análisis.

que refiere a la participación política y la injerencia de sectores excluidos, sino también en disputas por la indigenidad y la urbanidad, el acceso a la ciudad y a la pertenencia institucional y ciudadana, a las condiciones de vida, al bien vivir y al consumo.

La incorporación de miles de personas al proyecto emprendido devino en presencia avasallante en la escena local, que los reubica como resistencia o incluso como contrapoder político. Esta posición se ve reactivada a cada manifestación pública en la que se hace presente como actor masivo, sea en interpelaciones contra el gobierno provincial (en articulación con sindicatos locales), en conmemoración (en fechas como el 24 de marzo o la noche del apagón<sup>2</sup>), o en festividades como el día del niño y los reyes magos<sup>3</sup>.

Como ya hemos planteado en un trabajo antecedente (Gaona y Fico seco, 2012), estos festejos no pueden interpretarse como tan sólo eso, ya que, en la medida en que se incorporan a espacios de la ciudad que no les corresponderían (sea por su condición de clase, por su condición de género, por características étnico-raciales no occidentalizantes) –la plaza principal, la vereda de la casa de gobierno, los puentes que conectan al casco céntrico con el resto de la ciudad-, operan más bien como un despliegue en exceso para reubicarse como interlocutores capaces de apropiarse y resignificar los sentidos hegemónicos de la ciudad. Con la presencia misma, demandan pertenecer y performan su pertenencia (Butler y Spivak, 2009).

Así, de forma vinculante, se puede considerar que cuando elevan la réplica de un templo preincaico en la ciudad<sup>4</sup>, cuando desentierran el carnaval en la vieja estación de trenes, cuando veneran a la Pachamama en agosto en la plaza central, frente a la iglesia o cuando los diputados que representan al partido político conformado por la organización, después de jurar en la legislatura, son sahumados

---

2 Se conoce como ‘la noche del apagón’ a la operación militar, en el marco de la última dictadura nacional, con complicidad del Ingenio Ledesma de la ciudad de Libertador General San Martín por la cual fueron secuestradas más de 400 personas en noches en las que intencionalmente se cortaba el suministro de energía. Año a año se conmemora la fecha por parte de organizaciones de Derechos Humanos y familiares de desaparecidos.

3 Anualmente, ambas fechas, son celebradas por la organización con un despliegue masivo en uno de los puentes principales de la ciudad que conecta con la Casa de Gobierno provincial. Se congregan entre decenas y cientos de miles de personas en el marco de festejos que incluyen comidas, juegos recreativos, regalo de juguetes y golosinas y artistas en vivo.

4 Nos referimos a la réplica del templo de Kalasasaya y la puerta del sol, originalmente en Tiwanaku, en el altiplano boliviano. Para un análisis al respecto, ver Gaona, 2013.

por los amautas, hay una intención de poner en tensión la normalización de los procedimientos en la ciudad, acerca de quién la habita y cómo se la habita.

La presencia masiva de una corporalidad diferente obliga a desubicar a aquel que se constituye como naturalmente propietario y como normal reproductor de la forma hegemónica de convivencia en la ciudad.

La jujeñidad como idealización devenida en norma, porta la premisa fundante de operar en tanto norma sexualizada y sexualizante. Imágenes que flotan con carácter relevante en la constitución de una pretendida identidad jujeña hegemónica, conllevan, entre otros elementos, la construcción de ideales varón-mujer: el gaucho urbano que conmemora el éxodo jujeño<sup>5</sup>, montado en un viril caballo que desfila por el centro de la ciudad; la mujer joven de características fenotípicas europeizantes que quiere ser reina de los estudiantes<sup>6</sup>, que inviste la feminidad y el pudor de la nobleza; ambos, el varón y la mujer, entregados a la fe católica en las celebraciones de las Virgen de Río Blanco y Paypaya.

### **De reinas y carrozas**

Observados a contraluz del repertorio de imágenes y cuerpos legitimados como auténticos portadores de la jujeñidad –entendida en los términos hegemónicos antes expuestos- algunos de los ejes de sentido elegidos por la agrupación Diversidad de Género como articuladores o aglutinadores de sentido en la marcha del orgullo (llamada también indistintamente ‘marcha de la dignidad’ por parte de lxs organizadorxs) no pueden en modo alguno considerarse casuales.

Es el caso, por ejemplo, del rol central que jugaron en la marcha -como apertura del desfile y como centro de los festejos- dos carrozas<sup>7</sup> que desfilaron por el centro de la ciudad llevando en cada una de ellas a tres reinas de belleza, quienes

---

<sup>5</sup> La conmemoración por el Éxodo Jujeño es quizás el principal estandarte simbólico político de Jujuy, en el que se destaca la participación heroica del pueblo jujeño en la lucha independentista nacional. Se convierte en demanda, no sólo por la heroicidad y por la comunidad del pueblo, sino, sobre todo, por la pertenencia a la nacionalidad argentina, permanentemente en conflicto por la proximidad geográfico-cultural con Bolivia.

<sup>6</sup> La Fiesta Nacional de los Estudiantes se celebra anualmente en Jujuy en el mes de Septiembre, habitualmente coincide con el inicio de la Primavera. Al respecto, ver Ficoseco, 2010.

<sup>7</sup> La primera carroza, con la alegoría del Partenón griego; la segunda, que representaba a la naturaleza de las yungas, con la alegoría de un yaguareté.

saludaban efusivamente al público y, cuyo desfile fue seguido de cerca y por momentos rodeado por lxs constructores o 'carrocexs'.

En la ciudad de San Salvador de Jujuy, las figuras tanto de lxs carrocexs, como de las reinas de belleza remiten a la Fiesta Nacional de los Estudiantes (FNE). Se trata del acontecimiento más grande en términos económicos y de convocatoria que tiene lugar en la provincia, construida históricamente como emblema de la identidad jujeña ligada a un territorio y a unos habitantes ideales que se configuran en el discurso y en las prácticas. Son justamente los cuerpos de las mujeres que participan de estos concursos de belleza los lugares en que se inscriben con más violencia las normativas del orden social y donde la inclusión o exclusión del ideal de jujeñidad se vuelve consecuencia del cumplimiento de determinadas características (Ficoseco, *e. p.*).

Algunas investigaciones han caracterizado a la FNE como un elemento clave de la identidad jujeña (Belli y Slavutsky, 1994) y, al mismo tiempo, como un terreno en el que se lucen los valores más característicos y preciados del 'ser jujeño'. El discurso en torno a la FNE la relaciona con las actividades y actores más valorados del ámbito provincial y como bastión de conservación de las tradiciones locales (Burgos, 2001) además de establecer y actualizar una fuerte normativa social en torno a las relaciones de género y, principalmente, de la figura de una mujer jujeña hegemónica ideal (Ficoseco, 2007).

La FNE, y especialmente la elección de la reina de los estudiantes, pone en escena un dispositivo significativo de valoración de lo urbano por sobre lo rural, de lo blanco sobre lo coya, de lo argentino sobre lo indígena. Es una construcción discursiva controlada y restricta, instituida e instituyente de normativas de orden social que invisibilizan, marginan y excluyen de manera infranqueable a elementos étnicos, culturales y sociales que, por el ínfimo valor que se les reconoce en este marco, son innombrables.

Esta configuración hegemónica de la juventud y de la sociedad jujeña deseable tiene como necesaria contracara la exclusión o el borramiento de lo no blanco, de lo indígena y de todo aquel colectivo que no se encuentre adherido a las normas socialmente establecidas (por ejemplo, los jóvenes excluidos del sistema educativo formal y las jóvenes en situación de maternidad adolescente).

---

En este contexto, las carrozas de la marcha de la dignidad de la Tupac Amaru y las reinas de belleza, cuyos cuerpos encarnan no sólo características étnicas y de clase inaceptables en una reina de la FNE, sino también son portadores de la diversidad sexual y de la afrenta al binarismo de género y a los códigos de inteligibilidad biologizada de los cuerpos, resultan especialmente desafiantes y a la vez desmembradores de las certezas hegemónicas locales en base a las cuales algunos cuerpos son violentamente estigmatizados y excluidos de la jujeñidad legítima y, con ello, de su misma condición de sujetos.

### **Disputa por la mostración y la visibilidad**

Es relevante señalar de qué manera se constituye el ejercicio y reconocimiento de las libertades sexuales en términos identitarios, como modo de acción, de autoidentificación y de representación.

Podemos reconocer en torno a los regímenes de visibilidad LGBT, a partir de la década de los 70, la institución del orgullo como consigna política y de la progresiva adopción de la tecnología de visibilidad “marcha del orgullo” a nivel global.

En Argentina, más precisamente en Buenos Aires, la marcha del orgullo como modalidad de visibilización política y de alineamiento con las demandas globales de la comunidad LGBT se inició 20 años después que sus predecesoras del hemisferio norte. Aunque no por ello, el proceso de establecimiento y de conformación de un movimiento por la diversidad sexual que tuvo lugar durante esos años puede pensarse como ajeno a la constitución de una figura hegemónica de la comunidad LGBT traducida a los términos del mercado global de las identidades en el marco del capitalismo tardío. La disputa por la visibilidad y el espacio público, por la inteligibilidad política que en aquel momento se configuraba casi exclusivamente en torno a las demandas por derechos civiles, adquirió características propias sin dejar de dialogar con las tendencias globales de constitución de los colectivos LGBT en actores políticos y de mercado. La Comunidad Homosexual Argentina (CHA), por ejemplo, se identifica a sí misma desde un primer momento como organización de Derechos Humanos, apelando al

ejercicio ciudadano como recurso por el cual la exigencia por ciudadanía, los constituye como sujeto 'en torno' de ella.

A modo de dato elocuente, puede mencionarse que la marcha del orgullo en sus primeras ediciones argentinas, organizada y convocada por la CHA, por Gays por los Derechos Civiles y con el apoyo de algunos grupos de feministas, contó con la participación de pocas decenas de personas, gran parte de las cuales concurrían a la misma enmascaradas a fin de resguardar la identidad de los y las participantes en un entorno hostil no sólo por la poca simpatía de los transeúntes hacia los manifestantes, sino también por las temidas -y legales aún en ese momento- detenciones policiales bajo cargos morales y, más aún, por las latentes posibilidades de sufrir represalias en los ámbitos laborales y familiares (Bellucci, 2010).

Por su parte, durante el mismo período, la industria cultural local aportó en el mismo sentido a moldear una imagen domesticada de la comunidad homosexual, presentando tendientemente imágenes de hombres y mujeres homosexuales<sup>8</sup> no polémicas, ni desestabilizadoras del binarismo de género. Algunos relatos de difusión masiva, por ejemplo, el cine en la época posdictatorial, aportaron a la difusión e instauración de una visibilidad y enunciabilidad de lo gay asentada en los términos de la aceptabilidad social. Estas imágenes, si bien por un lado lograban convertir en actores sociales reconocibles a sujetos antes abyectos a ojos de la normativa hegemónica de la sexualidad, por otro lado, lo lograban mediante el anudamiento de esas visibilidades homosexuales a una serie de normativas de lo visible o inteligible para el sistema de reparto de las sensibilidades morales de época (Olivera, 2012).

Con una cierta institución de algunos márgenes permitidos para la visibilidad, con la conquista de derechos durante los últimos años y con la organicidad conseguida a partir de décadas de militancia, la marcha del orgullo, en su edición nacional, se configura actualmente como acontecimiento masivo, de amplia difusión y ya no asediado por la represión institucional -al menos no explícitamente-. Sin embargo,

---

<sup>8</sup> Cabe destacar la primacía de imágenes de hombres homosexuales, por sobre las de las mujeres, lo cual se condice con construcciones de legitimidad dispares, por las cuales, la intervención en el espacio público y la demanda política en primera persona se constituye como atributo masculino. Además de una construcción del lesbianismo en un registro de lo espectral y no visible (Bellucci, 2010; Wittig, 1978).

aunque con carácter nacional, esta experiencia dista de sus homólogos en ciudades del interior del país.

Respecto de su carácter de modalidad global, algunos autores han observado que cuando se trata de cualquier registro de la “diferencia” (no sólo sexual), las lógicas constitutivas del capitalismo tardío remiten a una cierta política de la identidad, mediante la cual cualquier hecho cultural parece pasible de ser remitido, integrado y asimilado al sistema global de identidades. Las masivas marchas del orgullo bien pueden considerarse como ejemplificadoras de esta situación, dado que en ellas las diversas performances, en tanto prácticas o formaciones discursivas de sujetos subalternizados, “tienen no sólo la función política de explicitar el carácter representativo, producido aún cuando naturalizado (ideológico), de todo y cualquier género, sino, también, la desestabilización identitaria que también provoca, especialmente en los géneros hegemónicos (binarismo compulsivo), la percepción de que su propia identificación no posee la menor realidad” (Figari, 2009: 246). Es decir, la marcha del orgullo como tecnología de visibilización resulta potente en su posibilidad de poner en cuestión el carácter restrictivo y ficticio de cualquier orden de géneros, de cualquier orden del deseo.

Como manifestación política de visibilidad y de interpelación al orden establecido utilizando como única herramienta la propia presencia de los cuerpos estigmatizados, la marcha del orgullo resulta -tanto hoy como en sus inicios- una performance de innegable potencia política. Para el análisis que realizamos en este trabajo, nos apoyamos en la consideración de dos de sus características principales: por un lado, si se entiende a la marcha del orgullo como estado de excepción de las normas espacio-temporales (similar a lo que algunos autores han descrito acerca del carnaval), la apropiación del espacio público por parte de sujetos no previstos o no legitimados para ocupar ciertos espacios de la ciudad resulta elocuente como elemento desnaturalizador que expone a la vista del orden social hegemónico los desbordes que él mismo no alcanza a cubrir; por otro lado, si se considera a la marcha del orgullo como arena de exhibición de otras identificaciones sexuales, las cuales no necesariamente coinciden con las tranquilizadoras categorizaciones consideradas aceptables o posibles por parte del orden hegemónico de género, esta encarnación de la diferencia en el propio

cuerpo, al igual que su espacialización -ya mencionada- se complementan en un repertorio de interpelación y de cuestionamiento que, bajo una apariencia festiva, quebranta momentáneamente algunas certezas aparentemente inquebrantables acerca del binarismo de género, el conservadurismo sexual y la configuración y exposición del deseo.

De alguna manera, se alteran las convenciones acerca de la región posible para las sexualidades, estableciendo una brecha para la disrupción pública, a partir de performances que, al teatralizar el deseo y presentarse como parte de la consigna por la libertad sexual, atraviesan hiriendo los códigos morales concebibles en torno a la distribución política de los espacios y discontinúan la razón disciplinaria de los géneros en la ciudad.

### **Ser homosexual, ser indio, ser pobre**

El modo de establecer el carácter particular que supone la experiencia jujeña tiene que ver con reconocer el marco histórico cultural específico que hace que las consignas identitarias puestas en juego se tornen disputantes de la manera posible de vivir, al presentar otra manera de reconocer y experimentar el deseo, como otra manera de habitar la sexualidad.

Es que cuando se termina de configurar una forma hegemónica del sujeto homosexual mismo, con características de distinción jerarquizante por sobre otros sujetos, se suprime la capacidad articuladora que supone, aunque irónicamente, el valor de la diferencia en sus distintas dimensiones siendo atravesadas.

Así, las condiciones de desigualdad, la subalternización a partir de la pertenencia a sectores de clase socio-económica estructuralmente baja, las experiencias de inequidad a partir de la racialización de la etnia o la nacionalidad, la exclusión por el género o por la edad y la desafiliación institucional como parte de las trayectorias encarnadas por los sujetos que se articulan en la marcha en Jujuy, abren la escena haciendo visibles los límites políticos, sociales y simbólicos de aquel sujeto que, permitido como parte del paisaje multicultural, se asienta en las relativas ventajas de la celebración trivializada de las diferencias por parte del sistema liberal. La tensión se establece entre el uso político de la diferencia, en

tanto encarnación que pretende reconocimiento y reparación de la desigualdad y la injusticia en torno de las alteridades, y entre aquella construcción que se hace cargo y convive con la segmentación estratégica de particularidades como parte de los circuitos del consumo<sup>9</sup>. En cierta medida, esta marcha puede considerarse en torno de las condiciones desigualantes en el marco local, en los que la diferencia sexual se entretene con el reconocimiento y demanda por parte de los manifestantes acerca de otras instancias en común, como la inaccesibilidad a la salud, al trabajo, a la educación, a la contención institucional y familiar, al rechazo público de la mostración y a toda una serie de factores que, violentamente, hablan del conservadurismo cultural heteronormal y patriarcal y de la implicancia que, en tanto el género hace a la base de la pirámide de relaciones de poder, la condición sexual tiene sobre las demás instancias.

Las performances que deconstruyen e interpelan directamente a símbolos de la identidad local hegemónica, ponen en el centro de la escena urbana, el constructo de relaciones jerarquizadas y desiguales, de estigmatizaciones de sectores que llevan la marca de lo “no blanco”, del mundo trabajador, de lo indígena, de las sexualidades no normativas. Estas performances cuestionan también procesos históricos de borramiento de las marcas corporales de las trayectorias rurales, indígenas, sexualmente disidentes, toda forma de lo subalterno o de lo marginado, que parece necesario conservar fuera de la imagen de la ciudad (Ficoseco, *e. p.*). En la marcha del orgullo y de la dignidad, esas violencias ejercidas a modo de borramiento, cuando no de estigmatización domesticante sobre los cuerpos subalternizados, se vieron momentánea y eficazmente cuestionadas y tambaleantes.

El gesto performático así tiene doble función. El de la demanda más evidentemente ‘política’, el de la consigna de género y sexualidad que se concatena con las demandas permanentes de la organización; pero también, e igualmente político, el de la remoción simbólica que actúan los cuerpos sexualizados públicos. De la espectralización en la que la mayor parte del tiempo se ven obligados a habitar la

---

9 Se puede sustraer, a modo de ejemplo, como parte del mapa de poder, las ofertas de consumo que se encuentran en torno a la constitución del segmento comercialmente reconocido por la sigla DINK (double-income, no kids: doble ingreso, sin hijos), que hace alusión a parejas de clase media-alta, con formación profesional y que viven en zonas urbanas con acceso diferenciado a servicios.

vida, se vuelcan a la teatralización y espectacularización más flameante en razón de gesto político. Estos cuerpos que no sólo se presentan como deseantes y sexuados, sino que, en el cruce, encarnan las marcas estigmatizables de la racialización y de la etnia. Como reza la consigna del colectivo anarco-feminista boliviano: Indixs, putxs y lesbianas, juntxs, revueltxs y hermanadxs.

## **Bibliografía**

BELLI, E. y SLAVUTSKY, R. (1994). "Flores, reinas y carrozas. Reflexiones sobre la identidad en San Salvador de Jujuy" en KARASIK, G. (comp.), *Cultura e identidad en el Noroeste argentino*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

BELLUCCI, M. (2010). *Orgullo. Carlos Jaúregui, una biografía política*. Buenos Aires, Emecé.

BURGOS, R. (2001). *Gimnasia y Esgrima de Jujuy como referente identitario. Visibilidad, fútbol y política*. Tesis de Licenciatura en Comunicación Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy. Mimeo. Jujuy.

BUTLER, J. (2011). "Universalidades en competencia" en BUTLER, J.; LACLAU, E. Y ZIZEK, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. 2º Ed. Buenos Aires, FCE.

BUTLER, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. España, Paidós.

BUTLER, J. (2006). *Deshacer el género*. Buenos Aires, Paidós.

BUTLER, J. y SPIVAK, G. (2009). *¿Quién le canta el Estado-Nación? Lenguaje, política y pertenencia*. Buenos Aires, Paidós.

DELFINO, S. Y FORASTELLI, F. (2012). "Activismo LGBT: temporalidades y escenas desde las luchas políticas de identidad de géneros" en *De Signis: "Estudios queer. Semióticas y políticas de la sexualidad"*, 19.

FICOSECO, V. (e. p.). "¿Puedo yo ser reina?" Abriendo el debate sobre etnia, género y poder en la Fiesta Nacional de los Estudiantes" en GARCÍA VARGAS, A. (comp.), *Territorios y sentidos de ciudad, San Salvador de Jujuy, la capital provincial*. Jujuy, Ediunju.

---

FICOSECO, V. (2010). "La construcción de la imagen de la mujer durante la Fiesta Nacional de los Estudiantes" en GARCÍA VARGAS, A. (comp.), *Ciudad, San Salvador de Jujuy como texto*. Jujuy, Ediunju.

FICOSECO, V. (2007). *La construcción de la imagen de la mujer en la prensa gráfica de Jujuy durante la Fiesta Nacional de los Estudiantes*. Tesis de licenciatura en comunicación social, FHyCS-UNJu, Mimeo.

FIGARI, C. (2009). *Eróticas de la disidencia en América Latina. Brasil, siglos XVII a XX*. Buenos Aires, CICCUS: CLACSO.

GAONA, M. (2013). "Fragmentos potentes. Lecturas diversas en las intersecciones de la pluralidad urbana jujeña" en *Actas digitales de las III Jornadas de becarios y tesistas*. Bernal, UNQ.

GAONA, M. y FICOSECO, V. (2012). "La jujeñidad cuestionada: acciones colectivas que desafían las normas y los márgenes" en *Question*, 1, 35.

GONTIJO, F. (2009). *O rei momo e o arco-íris: homossexualidade e carnaval no Rio de Janeiro*. Brasil, Garamond Universitaria.

LACOMBE, A. (2006). *'Para hombres ya estoy yo'. Masculinidades y socialización pérbica en un bar del centro de Río de Janeiro*. Buenos Aires, Antropofagia.

LEAL GUERRERO, S. (2011). *La Pampa y el Chat. Aphrodisia, imagen e identidad entre hombres de Buenos Aires que se buscan y encuentran mediante internet*. Buenos Aires, Antropofagia.

OLIVERA, G. (2012). "Entre lo innombrable y lo enunciable: visibilidades y espacialidades LGBT en el cine argentino (1960-1991)" en *De Signis: "Estudios queer. Semióticas y políticas de la sexualidad"*, 19.

PERLÓNGUER, N. (2008). *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*. Buenos Aires, Colihue.

WITTIG, M. (1978). *El pensamiento heterocentrado*. s/d.

---