

## Políticas de la intimidad, políticas de borramiento

Alberto E. F. Canseco (beto)<sup>1</sup>

Ana Julia Crosa<sup>2</sup>

### Resumen

Durante la performance “Sexo (en) público” de val flores, realizada en el Museo Provincial de Bellas Artes Emilio Petorutti de la ciudad de La Plata (2019), la escritora y activista lesbiana cuir pregunta “¿decir tu intimidad es decir nuestra violencia con un idioma que nos vuelve indeseables a los sueños de la patria?” A partir de esta provocación quisiéramos ensayar algunas reflexiones en torno a los efectos corporales de la articulación de políticas de intimidad en la producción de la memoria. En primer lugar, prestaremos atención a su implicancia en la construcción del mito de blanquitud en el imaginario (sexualmente pudoroso) de la argentinidad, para lo cual examinaremos el estudio de Erica Edwards sobre el proceso de invisibilización de la negritud en Córdoba a partir de los cuestionamientos spivakianos a la recuperación de la voz subalterna. En segundo lugar, desde la perspectiva del giro afectivo, abordaremos las narrativas de lo íntimo (Lauren Berlant) en tanto modos políticos de construir “una vida”, una memoria colectiva y una (hetero)sexualidad frente a

---

<sup>1</sup>Alberto (beto) Canseco es marica feminista prosexo, disidente sexual, blanca, primera generación de universitarias en su familia, con diagnóstico de temblor esencial. Posee título de grado en filosofía por la Universidad Católica de Córdoba, de maestría en filosofía por la Universidad Federal do ABC, y de doctorado en Estudios de Género por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente es docente visitante en la Universidad Federal do ABC (São Bernardo do Campo, São Paulo, Brasil), en la que, además de sus tareas docentes, participa del Núcleo de Estudios de Género Esperança Garcia y de la Comisión Especial para personas trans, travestis y transexuales. En la ciudad de Córdoba, es parte del espacio feminista prosexo Asentamiento Fernseh, de su proyecto editorial, y de la organización del Festival El deleite de los cuerpos. UFABC / CIFFyH, UNC. - [betocanseco@gmail.com](mailto:betocanseco@gmail.com)

<sup>2</sup>Ana Julia Crosa es lesbiana feminista prosexo, blanca. Nacida en el sur de la Prov. De Cba. Participa del Equipo de Investigación “Emociones, temporalidades e imágenes. Hacia una crítica de la sensibilidad neoliberal” radicado en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades “María Saleme de Burnichon”. Es Profesora y Licenciada en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba, y especializanda en Psicología Clínica. CIFFyH, UNC. - [anajcro@gmail.com](mailto:anajcro@gmail.com)

formas “menores” de construir intimidad-es. En definitiva, ¿cómo la política de la intimidad heterosexual/blanca es política del olvido y borramiento de otros cuerpos?, ¿qué sexualidades y qué memorias pueden ser públicas?

## Políticas de la intimidad, políticas de borramiento

Durante la performance “Sexo (en) público” de val flores, realizada en el Museo Provincial de Bellas Artes Emilio Petorutti de la ciudad de La Plata (2019), la escritora y activista lesbiana cuir realiza algunas provocaciones a propósito de la intimidad que nos parece interesante traer a colación. Ninguna de las dos estuvimos en su oportunidad sino que accedemos a ella gracias a la edición de video y audio de Fer Guaglianone cuyo soporte es el registro audiovisual de Josefa Valenzuela Damianovic. En dicha edición, escuchamos a val flores haciendo una serie de preguntas: ¿Será tu política de la intimidad la muerte lenta de nuestros nombres?, ¿cómo escribir un sexo con las cicatrices del poder?, ¿será la intimidad el privilegio de arrojar un deseo al hueco de lo que no importa?, *¿decir tu intimidad es decir nuestra violencia con un idioma que nos vuelve indeseables a los sueños de la patria?*, ¿quiénes somos hoy aquí viendo la memoria de un sexo siempre convocado a callar su gemido?

Provocadas por estas cuestiones, e inspiradas en el clásico texto de Gayatri Chakravorty Spivak “Puede hablar el subalterno?” queremos entrar en diálogo con las discusiones de esta mesa y del congreso, para lo cual nos disponemos a ofrecer dos abordajes posibles de políticas de la intimidad y sus efectos corporales en la producción de la memoria.

Para quienes hacemos teoría feminista no nos debería sonar extraño pensar política e intimidad como palabras por lo menos no antagónicas. Habiendo puesto en cuestión los binarios público/privado (articulados con binarios como masculino/femenino, urbano/rural, hetero/homo, blanco/racializado, propietario/escalvizado), la intimidad no refiere a ese ámbito donde el alcance de la discusión pública no llega. En efecto, queremos reconocer en dicha esfera las disputas de poder que atraviesan y producen nuestros cuerpos y vidas más o menos habitables. En este sentido, entendemos que a menudo esta esfera se estipula como no discutible precisamente en razón de un esfuerzo sostenido de que así sea. La cuestión está en que este esfuerzo se diluye precisamente cuando la intimidad transgrede lo que se espera de ella, haciéndose muchas veces ininteligible, ininteligibilidad que, de ser demasiado amenazadora a la intimidad con mayúscula, la hegemónica, pasa a ser públicamente discutida, problematizada, incluso perseguida. Ahora bien, ¿cómo pensar intimidad y memoria (colectiva) en conjunto?, cuando estas políticas de la intimidad consiguen apagar las

huellas de intimidades menores, ¿cómo hacer memoria o qué memoria podemos hacer?, ¿cuáles serían los efectos corporales del ejercicio de esta memoria, o en todo caso, de esta imposibilidad de hacer memoria?

Bueno, entonces, ¿qué vamos a hacer? Beto hará un primer acercamiento y Juli, en un segundo momento, hará una reescritura a modo de contrapunto a la primera parte. Finalmente compartiremos algunas consideraciones finales.

### **¿Puede la intimidación subalterna hablar?**

Para acercarme al problema, lo que yo haré es reponer y discutir muy brevemente el estudio de la profesora Erika Denise Edwards sobre el borramiento de la negritud en Argentina. En efecto, la herencia afrodescendiente en Argentina no parece ser una cuestión bien resuelta en el modo en que contamos la historia de nuestro país, de ahí que sea interesante detenernos en ella, o, en todo caso, en el borramiento de sus huellas.

Como es sabido, Argentina se promueve a sí misma como un país de inmigrantes provenientes de Europa, en contraste con otros países que abrazan una narrativa más mixta (de herencia africana, indígena, europea), lo que resulta en la idea de que Argentina es en principio blanca. Siendo Edwards afrodescendiente proveniente de Estados Unidos en este país “blanco”, ella misma se convierte, en sus palabras, en el epítome de la otredad. Ahora bien, lo que percibe muy prontamente es que su negritud, que define su identidad en Estados Unidos, se torna invisible en Argentina, con otros significados de los que ella estaba acostumbrada a lidiar. No es que no se use el término “negro” sino que refiere a otros cuerpos que no son los mismos a los que una mirada estadounidense podría señalar como tales. De tal suerte, “negro” describe afectuosamente a alguien amado, o negativamente referencia directamente a la pobreza. Sea como fuere, “sea que se use como término de cariño o de ofensa, ‘negro’ aplica a cualquiera que físicamente no encaje en la definición argentina de blanquitud”.

A partir de esta experiencia, en sus múltiples viajes a la Argentina, la autora interroga: “¿Qué pasó con la población negra?”, recibiendo entonces diversas respuestas. Entre ellas, la más común: “No hay personas negras. Desaparecieron”. Dicha contestación perpetúa la narrativa nacional de excepcionalismo argentino marcado por la inmigración europea, dándole a

Argentina una auto-imagen de país más blanco que mestizo. Por otro lado, cubre el destino de la población negra en un manto de misterio: existían previamente, pero ya no se sabe dónde están.

Buscando entonces los rastros de este borramiento, la autora entiende que los significados de la blanquitud (que equivaldría a privilegio, bienestar económico, libertad, educación) y negritud (vinculada a desventaja, pobreza, esclavitud e ignorancia) en Argentina se habrían instaurado en el periodo colonial (entre los siglos XVI y IX). Atendiendo a estas vinculaciones, entonces, la opción ideal para las personas afrodescendientes a lo largo de la historia argentina tiene que haber sido, en el caso de ser posible, el emblanquecimiento. Es importante este “en el caso de ser posible”. Ya Frantz Fanon explicaba en su discusión sobre las dinámicas del reconocimiento en las colonias que, si el reconocimiento (de lo humano) es blanco –como resultado de la violencia colonial que dinamiza este drama–, para la persona negra el reconocimiento se hace imposible. Habría una interdicción del reconocimiento. La cuestión está en cuánto opera esta interdicción cuando quien demanda el reconocimiento siendo afrodescendiente puede *pasar* como blanca como consecuencia del mestizaje. Este *passing* como estrategia de resistencia (de él depende la mejora de la vida de las personas negras y de sus hijxs) es el factor principal al que Edwards le va a prestar atención en su estudio sobre la historia negra en Argentina.

La autora entiende entonces que el “ascenso” a la blanquitud de las personas afrodescendientes dependió de la conjunción de dos cuestiones. Por un lado, de una serie de elecciones personales de tales personas y, por otro, de un proyecto institucionalizado construido por autoridades gobernantes y eclesiales. Para probar su hipótesis, la autora estudia documentos de Córdoba abarcando el lapso que va desde los fines de la colonia hasta los periodos republicanos tempranos (1776-1840) –los censos de 1778, 1813, 1822, 1832 de la ciudad de Córdoba, registros de bautismo, matrimonio, notariales, probatorios que detallan las actividades diarias de personas *de color* libres y esclavizadas; casos de corte civil y eclesiástica detallando las estrategias legales que afrodescendientes empleaban para ascender socialmente–. Sobre estos documentos, la autora pone el foco tanto en las decisiones individuales que mujeres afrodescendientes tomaron para escapar de su negritud como en el emblanquecimiento institucional que las élites impusieron, las cuales confluyen en el rol de estas mujeres en la casa, espacio clave de la intimidad.

Poniendo allí el foco, la autora deja en evidencia que las mujeres afrodescendientes son las protagonistas de estos procesos más que sus víctimas. En efecto, una concepción común dice que las mujeres afrodescendientes no tenían opción en el proceso de emblanquecimiento. Las guerras de independencia y la guerra civil que le siguió habrían matado tantos hombres afrodescendientes que las mujeres de descendencia africana solo encontraban hombres blancos. De esta manera, las mujeres serían apenas conductos biológicos de la desaparición. Considerando falsa esta idea, Edwards da cuenta de la agencia de estas mujeres, una agencia no soberana, en negociación con normas racistas, pero una agencia al fin que vale la pena ser reconocida. En efecto ellas se liberaron a sí mismas de la “mancha” de su color, negociando así su propia invisibilidad. Aprendiendo las reglas de la blanquitud, estas mujeres mejoraron sus vidas y las de sus hijxs. Ciertamente –y en esto hay que insistir– esto no fue posible para todas las mujeres afrodescendientes; muchas de ellas no podían adherirse a las normas del patriarcado y la blanquitud, o carecían de las relaciones necesarias para alcanzar esta última.

El lapso de tiempo que la autora trabaja está marcado por la tensión entre un antiguo régimen y los ideales ilustrados que circulaban a lo largo del mundo atlántico, tensión que se puso en primer plano durante la era de la revolución, un período de rebeliones y guerras de independencia en toda América. En dicho contexto, encontrábamos en el territorio clasificaciones como “español”, “indio”, “negro” que hacían de nexo de calidad (esto es, la personalidad pública reputada que a menudo indicaba ascendencia racial) junto con la ocupación, la riqueza, lugar de origen y honor. Vale recordar que la calidad dependía de varios factores sociales, económicos y políticos, lo que significa que la identidad individual permanecía en flujo y dependiente de la percepción de otr\*s. A las calidades que mencioné se le agregaron otras tales como “mestizo”, “mulato”, “zambo”, “pardo”, que marcaron siglos de mestizaje e intentos de oficiales del gobierno de incorporar gente identificada con estas clasificaciones en una compleja jerarquía social conocida como sistema de castas. Como resultado de estos procesos, comenzaron a aparecer castas de tez más blanca, significando una disrupción en el orden social y complicando la constitución identitaria en razón de que causaban confusión en un contexto en que el color poco a poco pasaba a definir la calidad. Así, “aquell\*s que podían pasar lo hacían”. Ahora, junto con la blanquitud reputada de afrodescendientes, la ley de libre vientre (1813 en las Provincias Unidas del Río de la Plata) liberó a tod\*s l\*s bebés nacid\*s de madres esclavizadas, marcando un escape formativo de la negritud. Así, las repúblicas nacientes garantizaban a las personas esclavizadas un camino a la libertad al romper las cadenas que unían a afrodescendientes con su negritud. Pero antes de

que pudieran ser completamente libres, autoridades pusieron en pie, además, lo que consideraron un “aseo” social institucional mediante la educación pública que permitiera alcanzar la deseada blanquitud que preparaba a l\*s niñ\*s para su libertad. Socialmente asead\*s y ya no esclavizad\*s, afrodescendientes libres alcanzaron la medida de blanquitud que intelectuales de finales del XIX exaltaron como ideal.

Para ello, Edwards nos invita a prestarle atención a cómo, a través de los roles de las mujeres afrodescendientes en el hogar, ellas consiguieron su ascendencia social. En principio estos roles son cuatro: concubinato, matrimonio, maternidad y educación.

En el caso de las concubinas, éstas escogían engancharse en relaciones ilícitas con hombres de élite española y subvertir leyes que regían hábitos de consumo (las cuales se establecieron cerca de 1785 para prevenir la emulación española). Al cohabitar con hombres de la élite española, dichas mujeres tenían acceso a privilegios y protecciones que provenían de estos vínculos de intimidad –calificados como amistades ilícitas por las autoridades de gobierno y eclesiásticas. Esta intimidad podía manifestarse como relaciones de amor, dice la autora, al punto que muchos esclavistas concedieron la libertad a sus concubinas esclavizadas y a sus hij\*s. A pesar de la ilegalidad, estas relaciones íntimas no solo proveyeron libertad sino que también permitieron a las mujeres afrodescendientes emular a las mujeres españolas, emblanquecimiento que fue facilitado por la piel más clara –habiendo documentos que a menudo las describían como “del color de una mujer española”– y por la performance (vestirse como, comportarse como, realizar actividades de, llevar adornos de) mujeres españolas.

A propósito de las novias prometidas, éstas ganaron movilidad social al casarse con hombres de la élite española a pesar de las restricciones sobre matrimonios desiguales que se había instaurado con la puesta en acto de la pragmática real de 1776. Acusadas de mala sangre, estas mujeres alegaban ser o españolas o indias, pues ambas identidades borraban las afiliaciones con la esclavitud que rodeaba la negritud. Debe recordarse el decreto de 1778 que declaraba a indi\*s caciques pertenecer a una clase similar a español\*s distinguid\*s siendo sujet\*s por tanto a las mismas condiciones que español\*s bajo la ley. En este sentido, la ley excluía la mayoría de afrodescendientes pues carecían del honor que garantizaría algunas protecciones. En efecto, había una asociación negativa de la mala sangre con la

promiscuidad<sup>3</sup>, lo que llevaba a actos deshonrosos como tener niñ\*s ilegítim\*s. Sería este estereotipo lo que explicaría por qué la corona no incluyó a afrodescendientes en el decreto de 1778.

No solo para casarse las mujeres de castas inferiores declaraban que había un error en el reconocimiento de su identidad sino también en casos de disputa de libertad tanto para ellas mismas como para sus hij\*s. En efecto, el defensor de los pobres (abogado apuntado por la corte a representar grupos marginalizados) empleaban en este punto *partus sequitur ventrem*, una ley romana del siglo XIII que decretaba que l\*s niñ\*s heredaban el estatus de libertad de la madre y no del padre. De tal suerte, se enfatizaba el rol vital de la maternidad en decidir la libertad o la esclavitud de l\*s niñ\*s, que, en tal caso, declaraban ser de herencia indígena y no africana.

Por último, luego de la ley de libre vientre de 1813, la educación pública fue la encargada de enseñar moralidad, virtud, civilidad, características que epitomizaban la blanquitud y las distanciaba de la negritud (la cual equivalía a inmoralidad, deshonor, ignorancia). Estas lecciones escolares proveyeron un modo para mujeres libres de descendencia africana de contribuir a la nación como “madres de la república” –de ahí que la educación femenina, en principio segregada, haya sido fomentada antes que la masculina–, lo que les permitiría alejar a sus hij\*s de su negritud y les enseñaba lecciones de blanquitud.

Pues bien, quisiéramos sugerir que hacer memoria de estas políticas de la intimidad, tal como lo hace Edwards, nos coloca una vez más frente a la pregunta que se hiciera Gayatri Chakravorty Spivak en su famoso texto “¿Puede el subalterno hablar?”, en este caso reformulado como “¿puede la intimidad subalterna hablar?”, ¿podemos escuchar la reivindicación de las mujeres negras cuando a lo que accedemos es a su negociación en la medida en que sus decisiones íntimas se tornan públicas debido a su carácter amenazante de las jerarquías sociales vigentes?

En el estudio de Edwards la voz de la mujer negra argentina se va quedando lejos, muy lejos. Y esto no pareciera tener que ver con la impericia o la maldad de la investigadora, sino precisamente porque de lo que ella quiere dar cuenta –de allí su potencia– es del borramiento

---

<sup>3</sup> Hortense Spillers explica que la promiscuidad asociada a la negritud tiene que ver con una deshumanización del cuerpo negro, en la medida en que la sexualidad (como parte de la cultura humana) no impregna de significado el acto de copular.

de la memoria, de la imposibilidad de hacer archivo de la reivindicación negra en Argentina. En efecto, la autora consigue eludir dos posturas que podríamos resumir en dos frases (en esto seguimos otra vez la inspiración spivakiana): por un lado, a) las mujeres negras querían ser blancas. Por otro lado, b) las mujeres negras son víctimas plenas del proceso de emblanquecimiento. Estas dos sentencias no permitirían entender la complejidad de lo que Edwards está diciendo: la negociación con las normas racistas, la articulación de la inteligibilidad de estos cuerpos a partir de un horizonte normativo fuertemente (cis hetero) patriarcal y racista. En este escenario, y apenas con los archivos que dan cuenta de esta articulación normativa: ¿qué resistencias son audibles? Las que Edwards nos posibilita escuchar gracias a una perspectiva que le permite dar cuenta del protagonismo de las mujeres negras en Argentina. Hay otras, sin embargo, que podemos sospechar también gracias a esta perspectiva pero de la que no podemos dar cuenta sino apenas dar cuenta de que no se puede dar cuenta: las diversas estrategias que se dieron estas mujeres para quedar por debajo de la inteligibilidad. En efecto, de haber sido reconocidas habrían fracasado en la búsqueda de libertad, de un mejor vivir para ellas mismas y para sus hijxs. “Te pasa por puta” se llama nuestra mesa, ¿será que podemos imaginar las múltiples tácticas que armaron estas mujeres que les permitiera vivir por fuera de la moral cristiana/higienizada/blanca que se les estaba imponiendo y al mismo tiempo engañar las cortes a fin de conseguir una blanquitud que les asegurara un mejor vivir?

Algunas preguntas más: ¿qué historia contaremos, qué memoria haremos de los cuerpos que no podían pasar?, ¿qué efectos corporales tiene esta no memoria en la participación de lo que val flores llama “los sueños de la patria”?, ¿cómo medir los silencios que ahogan las voces subalternas?

Así como lo hiciera Spivak en su texto, nos parece importante recuperar la historia en su imposibilidad a partir de una contra-historia, del apuntamiento de lo que no se puede decir. Para ello volvemos a Córdoba, unos cuántos años después.

## **Ruinas de intimidad. Huellas de una vida**

*En las primeras horas del 7 marzo de 2010, la Pepa Gaitán murió como resultado de un disparo a quemarropa, recibido la tarde anterior. Tenía 27 años. Su asesino,*

*quién portaba una escopeta calibre 16, y le disparó a no más de un metro de distancia es Daniel Torres, el padrastro de la que fue su novia.*

*La Pepa y su novia habían decidido irse a vivir juntas hacía unos meses, para ello acondicionaron un pequeño cuarto en el gran salón de la Asociación Civil María Pía, donde la Pepa trabajaba junto a toda su familia en un comedor comunitario que además, ofrece guardería, da ayuda escolar y varios talleres a cientos de niñas del barrio Liceo 2da sección, una barriada popular ubicada en la periferia de la ciudad de Córdoba (Tron, 2015: 1-2)*

*Una vida debería dejar/ profundas huellas: /surcos en el sitio/en que ella salía y volvía /para buscar el correo /o mover la manguera /en el jardín; /pararse ante el fregadero, /un lugar desgastado; /bajo su mano, /los tiradores de porcelana /frotados hasta convertirse /en pastillas blancas; /el interruptor que solía /buscar tanteando /a oscuras /casi borrado. /Sus cosas tendrían/ que conservar sus marcas. /El paso de una vida /debería verse; /mostrar su erosión. /Y cuando la vida se interrumpe, /un cierto espacio /-por pequeño que sea- /tendría que exhibir las cicatrices /de ese tránsito /grandioso y dañino. /Las cosas no tendrían que ser tan duras.<sup>4</sup> (Kay Ryan)*

El 6 de marzo de este año se convocó a la jornada de homenaje a la Pepa Gaitán, el día de la visibilidad lésbica, en su barrio, Parque Liceo Segunda sección. Esa tarde de domingo llegamos bastante temprano, éramos unas pocas en la sede de la asociación civil Lucía Pía, sitio donde vivió y fue fusilada la Pepa. Gran parte de la gente que participó ese día aún no había llegado o estaba en las canchitas por el campeonato de fútbol que se estaba llevando a cabo a unas cuadras, parte también de la jornada de memoria.

Mientras nos resguardábamos de la llovizna, una compañera de una de las organizaciones convocantes nos contó que en la parte de atrás de la sede se encuentra una construcción a medias de lo que iba a ser la casa de la Pepa. Fuimos a verla con un par de personas más y nos encontramos con una obra de ladrillos block, dos ambientes pequeños, ahogados por yuyos y plantas, árboles creciendo en su interior. Cimientos y paredes levantadas, sin techo, ni contrapiso, como un pequeño vestigio que se diferencia notoriamente del resto de la

---

<sup>4</sup> “Las cosas no deberían ser tan duras”/ Kay Ryan (San José, Estados Unidos, 1945). Poeta y pedagoga estadounidense. En "Conversos", traducciones de Mirta Rosenberg, El paisaje interior, Bajo la Luna, Buenos Aires, 2012

construcción que, en cambio, sí fue pintada, ampliada, intervenida y se mantiene en uso. Contemplamos ese fragmento de excepción en tanto acto elocuente y material capaz de conmovernos.

Hace 12 años que a esa ruina le falta la Pepa. Hace 12 años que continúa perpleja esa materialidad de una vida truncada. Hace 12 años permanece ahí, quieta, casi intacta, la ruina de una intimidad que fue arrancada de la vida. Acaso esa ruina pueda significar una de las formas de “tener una vida” que se estaba inventando y conquistando la Pepa.

Dice Berlant:

*Como sucede con las literaturas menores, las intimidades menores han sido forzadas a desarrollar estéticas del extremo para conquistar y crear espacios a través de gestos pequeños y de grandes acontecimientos; el deseo de una normalidad que actualmente se escucha en todos lados, expresado por sujetos minorizados, a menudo manifiesta el deseo de no tener que luchar tanto para tener “una vida”. (2020)*

Era mi primera vez en el barrio y también la primera vez que escuchaba esa parte de la historia. Veinte días después de esa jornada me comuniqué con las personas que estaban temprano conmigo para ver qué recordaban, cómo describirían la obra y así tratar de armar un relato con los trazos de recuerdo colectivo. Un intento por reconstruir la memoria entre varixs: unx iba agregando un detalle, otrx omitía algún otro y así fuimos recordando. O recreando una narrativa afectiva, quizás.

Días antes de la reconstrucción afectiva, Higui, una lesbiana chonga del conurbano, fue absuelta por defenderse de un grupo de diez hombres que, tras acosarla violentamente durante años, intentaron violarla para “sacarle lo lesbiana” en 2016. “La lesbofobia puesta en acto por unos es el emergente de una lesbofobia sostenida en lo cultural, normativa e institucional por toda la sociedad”, dice fabi. (tron, 2015:55). Sin embargo, esta vez no fuimos nosotrxs quienes quedamos del lado de la muerte y eso acaso conlleve una sutil bocanada de triunfo entre tanta muerte. Desde esa afectación que pulsa por la vida, por el deseo de reparación y de justicia, una justicia que vaya más allá del derecho penal, escribo hoy. (¿Hacia qué sentido virarán nuestros cuerpos-archivos, nuestras escrituras-memorias después de la absolución de Higui? ¿Cómo este acontecimiento transforma nuestras memorias colectivas?)

En esa recreación de una narrativa afectiva, conjuramos ruinas que nos relatan un deseo que quedó trunco, que no se puede narrar con rigor de verdad epistémica (Muñoz, 1996), pero que

para las que estábamos ahí fue tan verdadero como la certeza de la vida que se desplegó en ese mismo sitio, inventándose en actos, en amores, en intimidades.

Lauren Berlant (2020), problematiza la intimidad y sus instituciones, identificando también los fallidos o restos que han dejado los intentos de “tener una vida” en cuerpos que resultan amenazantes al sistema sexo género íntimo, heterosexual y blanco. Entre intentos “un montón de energía de construcción y creación se atrofia”, dice Berlant; y en algunos cuerpos el precio que hay que pagar por ese intento es la propia vida.

Una materialidad efímera -y no tanto- como prueba de esa vida incómoda. Una evidencia anecdótica. Como plantea Muñoz, lo efímero está anclado en la fibra social e “incluye huellas y performances de experiencia transitada” (1996). De algún modo, la incorporación de la ruina o del “residuo” de esos actos -queer- tiene la potencia de crear mundos. Puede provocar la imaginación del gemido vital que evoca, establecer lazos otros, componer entres borrados que si no se hicieran presentes en ese resto, persistirían en el borramiento.

Las políticas heterosexuales de borramiento implican modos de “violencias como el menosprecio, la subordinación de la experiencia y el olvido, traen como consecuencia silencios que se vuelven el vívido testimonio de una abyección o borradura” (flores, 2017:19). Y en algunos casos conlleva el riesgo de la propia muerte, del acoso y la violación, de la cárcel, de la pobreza, de la soledad y del trauma. Al respecto nos narra fabi acerca del fusilamiento de Pepa:

Si bien hay un componente machista en este asesinato, Daniel Torres mató porque no podía admitir la relación que La Pepa tenía con su hijastra, no es la vergüenza que le producía esa relación sino el hecho de no poder soportar un tipo de sexualidad diferente a la impuesta por la institución de la heterosexualidad obligatoria, una sexualidad que se juega autónoma de los varones, por fuera de su deseo y de su control. El miedo a la confusión de género y el miedo al cambio del orden social impuesto es lo que se juega en un crimen lesbofóbico. Lo que se escapa del binario de la heterosexualidad obligatoria primero es negado, reprimido, invisibilizado, cuando las barreras de la invisibilidad se borran entonces debe ser expulsado, eliminado, destruido, asesinado. (tron. 2015: 3)

En ese sentido, el sistema sexo género marca jerarquías de valor sexual que funcionan en diversos ámbitos sociales: bio-médico, psi, religioso y también popular; dejando en los

márgenes de la moralidad a actos/prácticas que se alejen de un modo heterosexual, monógamo, de paridad etérea y reproductivo. “Este tipo de moralidad sexual tiene más en común con las ideologías racistas que con la verdadera ética” (Rubin, 2018:97)

En este caso, existen intersecciones que invitan a complejizar las miradas. La Pepa no sólo era una lesbiana *blanca*, sino que vivía en un barrio periférico de la ciudad de Córdoba, deseaba abiertamente a más de una persona, su novia de ese momento era menor de 21 años, y portaba una estética chonga en la primera década de los 2000.

Como evoca el poema de Ryan del epígrafe: *El paso de una vida /debería verse; /mostrar su erosión. /Y cuando la vida se interrumpe, /un cierto espacio /-por pequeño que sea- /tendría que exhibir las cicatrices /de ese tránsito /grandioso y dañino.*

Hemos caminado por la misma calle en la que la Pepa fue fusilada, sin embargo no fue -solo- eso lo que nos movió la fibra, sino co-habitar su espacio, tocar los ladrillos, la huella de una vida, indicios de sus actos. Es que “entonces también una vive con las presas, con las muertas, con las despistadas, y no sólo, o no necesariamente, con quienes parecen compartir el mismo ahora” (Dahbar, 2020:17), reflexiona Kolo Dahbar. De alguna manera contactar con la evidencia de esa ruina supuso compartir una intimidad menor construida en un tiempo desbordado, con otrxs vivas y en el mismo presente, y también con quien fue arrancada de su vida, la Pepa, a través de las huellas efímeras de su historia. José Esteban Muñoz (1996), siguiendo a Williams, plantea una dimensión material de lo efímero que evoca tonos afectivos y memorias de experiencias vivenciadas que no necesariamente son “sólidas”, pero que son verdaderamente materiales. Lo efímero supone una materialidad recreada, una estrategia política de escritura performativa que puede crear y recrear universos de intimidad habitables en los márgenes de lo establecido como lo íntimo, es decir, más allá de sus instituciones y del ideal correspondiente a los “sueños de la patria”.

## **Consideraciones finales**

Volvamos a la pregunta de val flores: *¿decir tu intimidad es decir nuestra violencia con un idioma que nos vuelve indeseables a los sueños de la patria?* Intentar decir la intimidad subalterna, la intimidad menor, es enfrentarnos a su imposibilidad de ser dicha. Ante esto, lo que nos queda es la tarea de escribir lo imposible, enfrentándonos a la certeza del fracaso y de

la inconclusión, como propone Saidiya Hartman, escritora e historiadora especialista en literatura e historia cultural afroamericana:

La tarea de escribir lo imposible (no lo fantasioso o lo utópico, sino las ‘historias tornadas irreales e fantásticas’) tiene como prerequisites la acogida del probable fracaso y la preparación para aceptar el carácter continuo, inacabado y provisorio de este esfuerzo, particularmente cuando las disposiciones del poder ocuyen el propio objeto que deseamos rescatar. (2021: 125-126).

Nos desafía, entonces, intentar una escritura (im) posible como sitio de experimentación del afecto y el pensamiento, un laboratorio para re-imaginar y re-inscribir nuestras memorias lesbianas (in) visibles (flores, 2016); nuestros archivos racializados, negros, subalternos. Buscar una escritura desde las ruinas que sea capaz de recrear las huellas materiales de los cuerpos que configuran los bordes de la intimidad, del tiempo, de los mapas afectivos cartografiados por la moral heterosexual rancia y blanca. Velar por una escritura íntima y menor que redefina “la organización y estructura de las certezas que sentimos poseer, prefigurando las condiciones de lo que se puede pensar y de lo que puede pasar” (flores, 2016:18), que desborde los archivos posibles.

## Bibliografía

- Berlant, L. (2020, 16 de julio) [1998] “Intimidad”. Traducción: Julia Kratje y Mónica Szurmuk. Revista Transas, letras y artes en América Latina, UNSAM. <https://www.revistatransas.com/2020/07/16/intimidad/>
- Edwards, Erika Denise. *Hiding in Plain Sight. Black Women, the Law, and the Making of a White Argentine Republic*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2020.
- Dahbar, Victoria (2020). “Notas críticas sobre temporalidad queer: Sujetos, afectos y cuerpos posibles”. No publicado.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- flores, val (2017) *La intimidad del procedimiento*. Popova.
- (2016). “Saberes desbiografiados para una ars disidentes”. *Revista Argentina de Humanidades y Ciencias Sociales*. vol. 14 n o 2 (« Políticas de la investigación feminista. Perspectivas para las artes, el pensamiento y la educación »). [https://www.sai.com.ar/metodologia/rahycs/rahycs\\_v14\\_n2\\_01.htm](https://www.sai.com.ar/metodologia/rahycs/rahycs_v14_n2_01.htm)
- Hartman, Saidiya. *Vênus em dois atos*. Traducción: Fernanda Silva e Sousa e Marcelo R. S. Ribeiro. En: Barzagli, Clara et al. *Pensamiento Negro Radical*. São Paulo: Crocodilo, n-1 edições, pp. 105-126.
- Muñoz, José Esteban (1996) “Ephemera as Evidence: Introductory Notes to Queer Acts”. *Women & Performance: a journal of feminist theory*: Vol. 8, No. 2, pp. 5-16.
- Rubin, Gayle (2018 [1975]). “El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo”. En Rubin, G. *En el crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica* (pp. 5-68). Córdoba: Vocavulvaria.
- Spillers, Hortense J. *Interstices: A Small Drama of Words*. In: VANCE, Carole. *Pleasure and Danger: exploring female sexuality*. Boston, Londres, Melbourne and Henley: Routledge y Kegan Paul, 1985. p. 73-100.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, 2003, pp. 297-364 Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia.
- tron, fabi (2015) *¿Quiénes mataron a la Pepa Gaitán? Crónicas del juicio a Daniel Torres*. Bocavulvaria Ediciones.