



El yiroteo en la Avenida Irigoyen. Una mirada etnográfica a las cartografías del deseo homoerótico en los espacios sexualizados de la noche en Jujuy

Por Gustavo Ariel Cabana

Los parques son lugares donde se hace cada vez más difícil deslizar un manoseo, como acoplamiento de los sujetos, que sujetos a la mirada del ojo público, buscan el lamido de la oscuridad para regenerar el contacto humano.

Pedro Lemebel, 1995

La antropología como el estudio de la alteridad (sexual)

Cierta vez escuché decir “*puto que se respeta, sabe dónde se coje*”. Términos como *levante*, *yiroteo*, *la zona*, *la persecutoria* o *el telo al aire libre* han formado (y forman) parte de una semántica y pragmática que dan cuenta de un conjunto variado de prácticas de gestión social del sexo y el homoerotismo. Este trabajo describe y analiza los procesos de configuración de los ámbitos de sociabilidad homoerótica y el papel de la noche como espacio y tiempo social, donde se despliegan ciertas performances sexuales y de género, y el procesamiento de otros marcadores sociales de la diferencia en la ciudad de San Salvador de Jujuy, capital de la provincia homónima. Mediante una perspectiva etnográfica, busqué reconstruir el punto de vista que los actores sociales montan sobre la experiencia de los modos de estar en la noche y las formas de experimentar el sexo y el erotismo en los espacios de (homo)sociabilidad, para así acceder a una comprensión situada del orden sexual hegemónico. También, presté atención a las mutaciones y desplazamientos de las relaciones homoeróticas a partir de una observación corporal participante

en estos escenarios como modos somáticos de estar en el campo social estudiado del propio etnógrafo *marica*.

La disciplina antropológica, practicada en esta provincia fronteriza, no ha estado interesada –salvo excepciones– en la (re)producción de guiones sexuales (Gagnon, 2006), y cómo a partir de los mismos se despliegan formas de (des)hacer el género que tensionan y disputan la hegemonía sexual marcada por la heterosexualidad como régimen e institución política. Este esquema de saber/poder despliega una serie de procesos de fronterización que organizan y administran la vida erótica de las sexualidades no normativas, y configuran formas de clasificación social específicas. Podemos afirmar que la creciente preocupación por los dominios de la vida sexual es deudora de las nutritivas agendas de investigación desarrolladas en otras coordenadas geográficas, como Córdoba o Buenos Aires. La densidad analítica que presenta el estudio de estos procesos de formación de “comunidades eróticas” (Rubin, 1989), que emergen en ciertos espacios significados como dadores de sexo y placer, empiezan a tener un incipiente interés en las pesquisas que llevan adelante investigadores que se reconocen abiertamente como *maricas* en la universidad. Históricamente, la antropología en Jujuy ha construido una agenda de investigación alrededor de preocupaciones analíticas con relación a la formación de colectivos sociales marcados por la clase y la etnicidad. Requirió de un intenso trabajo de “activismo epistémico” (Medina, 2021) lograr posicionar el estudio de las disidencias sexuales como un campo de conocimiento que reviste especial importancia para comprender la producción de un supuesto orden obligatorio de sexo/género/deseo.

A su vez, estos trabajos de coalición epistémica se orientan a impugnar la “matriz de inteligibilidad heterosexual” (Butler, 2007), a partir de un repertorio de prácticas antropológicas críticas de la jerarquización masculinista de los objetos de conocimiento, denunciando cómo el proceso de abyección de las desobediencias sociosexuales deviene en un proceso de abyección de saberes, profundizando así una serie de relaciones epistemológicas injustas (Fricker, 2017). Así, se vuelve una tarea política impostergable objetivar los linajes y memorias sexodisidentes locales, como un intento colectivo de restitución de modos de pensar(se) encauzado a producir un ar-

chivo crítico de los procesos de normalización sexogenérica que los colectivos de la disidencia sexual evocan cuando narran la historia reciente. El binarismo de género y la heterosexualidad obligatoria funcionan como una tecnología de poder que operan mediante una retórica de la exclusión conceptual, produciendo un epistemicidio de los conocimientos de la disidencia sexual. La riqueza e intensidad de las relaciones sociales que se despliegan en los mundos de la noche, donde tiene lugar la emergencia de categorías, prácticas y variados modos de estar y vivir la nocturnidad, forman parte de esa espesura descriptiva que los recursos del conocimiento etnográfico pueden aportar para la comprensión del orden sexual en una provincia de frontera. Asimismo, el conocimiento etnográfico de la gestión social del sexo y la configuración de espacios y modos de subjetivación sexogenérica se presentan como una apuesta epistemológica y política necesaria para contrarrestar la histeria erótica que despliegan los conservadurismos de género en la Argentina contemporánea.

Con relación a esto, desarrollé un estudio etnográfico que orientó sus esfuerzos metodológicos a la reconstrucción de esos escenarios, ya que los mismos han sufrido profundas transformaciones o han sido desplazados por el accionar de las instituciones del Estado. ¿Cómo pueden estos territorios de la sexualidad ayudar a comprender la configuración del reglamento del género que organiza la matriz de inteligibilidad de las prácticas sociosexuales? ¿De qué modo los espacios sexualizados configuran ciertos ámbitos de (homo)sociabilidad, en cuyo interior se (re)producen posiciones sexogenéricas que se entrelazan con otros marcadores de la diferencia como raza, etnicidad, clase y edad en la circulación de los bienes eróticos? ¿Cuál es el papel de la noche, de sus sentidos y del conjunto de prácticas sociales que la misma habilita, en la configuración de subjetividades sexuales? ¿Mediante qué procesos sociales se hace público algo que se supone es privado y qué estatuto adquiere la sexualidad disidente en la emergencia de prácticas de homoerotismo consideradas masculinas?

Los distintos apartados que componen este capítulo ponen el acento en el papel de la noche en la configuración de subjetividades sexuales y en la organización de la vida homoerótica que tienen lugar en ciertos espacios productores de homosociabilidad. Para ello,

analizo los nexos entre estatalidad y regulación de la sexualidad a partir de la presencia de formas específicas de hacer Estado mediante el despliegue de la obra pública. A su vez, procedo a repensar las posiciones de género y sexualidad del analista durante el trabajo de campo, y las consecuencias que tiene ese proceso en el registro de la intimidad de la vida sexual de los *maricas*. Finalmente, examino los nexos entre el sistema de “yiro” (Sívori, 2005), la presencia policial y las formas de experimentar el homoerotismo en los espacios sexualizados de la noche en Jujuy.

Hacer Estado para deshacer erotismos: patrimonio, sexualidad y orden público

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

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

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

La presencia de la obra pública puede ser pensada como un proceso dinámico de ampliación de la gestión estatal de espacios sociales, tiempos y sujetos. Las formas de sociabilidad entre *cirujas*, personas en situación de calle y asociadas al consumo de sustancias ilícitas para el ojo vigilante del Estado y sus instituciones, y *putos*, una categoría sociosexual que incluye a varones cisgénero que practicaban el intercambio sexual con otros varones que se identificaban

como machos, chongos o heterosexuales, adquiría una dinámica particular. En diversas ocasiones, los cirujas establecían prácticas homoeróticas con los putos de la Irigoyen. Estas situaciones llevaban al establecimiento de relaciones sexoafectivas que decantaban en una nueva forma de lazo social, bajo la figura del marido.

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

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

La gestión y el control de ciertos espacios por parte del Estado y sus dispositivos institucionales nos hablan de los modos, históricamente productivos, que asumen las formas de estatalidad y su presencia en lo social. Es un proceso caracterizado por su carác-

ter performativo en la administración de la producción de espacios destinados al dominio de las prácticas homoeróticas. El conjunto de esas prácticas ha estado sometida al control estatal, configurándose como un ámbito de sociabilidad al interior del cual se (re)producían vectores de diferenciación asociados a las relaciones de clase, etnicidad, raza, sexualidad y género. Ese dominio de la vida social emerge de la nocturnidad como una “interrupción” sociosexual (flores, 2013) de la presencia fantasmagórica y de la violencia materializada en la E mayúscula de la existencia del dominio estatal (Taussig, 1995). Asimismo, estos espacios sexualizados disputan el fundamento mágico de la presencia estatal y la devoción “fetichista” de su existencia, es decir, “esa peculiarmente sagrada y erótica atracción, casi fascinación combinada con disgusto, que el estado provoca en sus súbditos” (Taussig, 1995, p. 144).

En este sentido, podemos pensar la existencia de una obra pública como la fabricación de una arquitectura urbana que organiza los imaginarios asociados a la familia en un sentido tradicional, las relaciones de vecindad, ciertas maneras de entender la ciudadanía y la circulación por los espacios públicos, el control de la sexualidad y la producción de relaciones de género, etnicidad y raza. La gran aceptación que tuvo la construcción del Parque Lineal por la sociedad en su conjunto es indicativa de la presencia de la realidad del poder político en la administración de lo abyecto, que no puede ser pensada sino al interior de la constitución cultural del Estado provincial. Taussig (1995) ha denominado como la “magia del Estado” al secreto de su no existencia y a las fantasías de los marginados del poder estatal acerca de lo que sucede en su interior. Esa magia, o su secreto encanto, se constituye culturalmente al borrar el carácter social e históricamente producido de la existencia del Estado, significándolo, así, como eterno, natural, necesario y trascendente. Asimismo, podemos complejizar esta producción mágica de la existencia del Estado y de la gestión de los sujetos y lugares abyectos, recordando que el orden sexual hegemónico se presenta bajo la producción eternizada y natural de la heterosexualidad como régimen e institución política.

Un etnógrafo *marica* en la Irigoyen

Cuando la narrativa etnográfica se entrelaza con ciertos marcadores de diferenciación social adquiere un estatuto político ineludible. Posicionarme desde mi mariconidad para problematizar la presencia en los mundos de la noche, de un conjunto variado de prácticas homoeróticas que (des)hacen los clivajes de género y sexualidad, ha significado un proceso personal que continuo transitando. Enunciarme como un etnógrafo *marica* señala una posición política y epistemológica que tomé para analizar el pasaje de la Avenida Hipólito Irigoyen, como ámbito de homosociabilidad e intercambio sexual, al Parque Lineal Xibi-Xibi, en tanto gestión estatal de la cartografía urbana.

La categoría local *marica* tiene una amplia circulación en las formas de sociabilidad de las desidencias sexuales, tanto como signifiicante del insulto heterosexual y cómo configuración de una identidad sexual. Presté atención a una escucha etnográfica centrada en una perspectiva cercana de la vida homoerótica que se encontraba atravesada por mis propias posiciones de sexualidad y género. En este sentido, en tanto etnógrafo que escribe estas páginas, me pienso como un varón cisgénero que se identifica y practica la homosexualidad bajo la forma *marica*. Esta posición señala el lugar de la política y poética de la representación de la otredad sexual en los espacios de sociabilidad gay como la *aldea* del etnógrafo.

Mi narrativa etnográfica es producto de pensar antropológicamente la configuración del intercambio erótico que despliegan las sexualidades no normativas en la noche de Jujuy. En este sentido, comprendo la noche como un entramado complejo de circuitos de circulación de personas, mercancías y deseos que se ha convertido en un espacio de producción de subjetividad (Blázquez, 2012). Una antropología de la noche implica una reflexividad etnográfica sobre los modos en como las personas (des)hacen de manera performativa sexo, género, deseo, etnicidad, raza, edad y clase. De acuerdo a esta comprensión de la noche, presté atención a las mutaciones de los espacios, tiempos, sujetos, categorías e interacciones que se configuran alrededor de la vida nocturna desde mi posición de etnógrafo que devino en *marica* en los circuitos de intercambio sexual.

Estar en la noche realizando observación participante resultó un enorme desafío y, a la vez, una posibilidad para habilitar el conocimiento etnográfico de espacios sociales que interpelan a la teoría antropológica contemporánea. La presencia de una formación en la etnografía implica un modo de conocimiento que se caracteriza por la existencia de una epistemología particular, un conjunto de técnicas metodológicas, y ciertas políticas y poéticas que indican los modos de contar el “estar allí” para acceder al conocimiento local. Estos elementos entran en tensión cuando se formulan preguntas antropológicas a partir de la noche. Al mismo tiempo, consideré la noche no como un escenario donde se despliega la configuración del deseo homoerótico sino, más bien, como un entramado social que adquiere una centralidad epistémica y política en el devenir de la vida sexual de los *maricas*. Esto me llevó a repensar el papel del tiempo socialmente disponible para el trabajo de campo: mi presencia en estos espacios sexuales y sexualizados estuvo mediado por el conocimiento que tengo de los circuitos homoeróticos, las relaciones afectivas que he construido a lo largo de los años, y también desde el acto de hacer etnografía *en y desde* la noche. Desde estas posiciones situadas, podemos señalar que la Avenida Hipólito Irigoyen aparece en los imaginarios sexodisidentes locales como constituida en tanto un espacio social en cuyo interior tenían lugar un conjunto variado de prácticas sociosexuales. Estas fueron significativas en la emergencia de posiciones de género y sexualidad, en la configuración de prácticas sexuales y opciones eróticas sostenidas en la gestión de ciertos recursos corporales y lingüísticos, y en la presencia de un ámbito de sociabilidad que ha caracterizado a la formación de los mundos de la noche gay (Blázquez y Reches, 2011).

Las ciudades y sus lugares gays nos permiten aproximarnos a los procesos sociales donde se producen los escenarios que dan forma al intercambio sexual y a la “presentación de la persona” (Goffman, 1993) en las interacciones homoeróticas cotidianas, así como individuos y grupos producen socialmente el espacio destinado al dominio del sexo y la sexualidad. Estos espacios transforman sus significados dependiendo de las horas del día y aglutinan a ciertos conjuntos sociales que imprimen sentido y significaciones a los procesos de sexualización y generización de los cuerpos. La vida nocturna y sus

instituciones que organizan el divertimento en Jujuy, en su mayoría, se concentran en la capital provincial, erigiendo espacios donde circulan una multiplicidad de sujetos que dan sentido a la noche como ámbito de interacción social. Asimismo, la vida nocturna constituye una cartografía social donde los grupos se organizan a partir de la (re)producción de ciertas formas de consumo y gestión de los gustos corporales, musicales, eróticos, afectivos, económicos y culturales. También, la noche conforma un ámbito de normalización sexogenérica, produciendo una gestión social del peligro y la violencia hacia las disidencias sexuales.

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

En cuanto a lo espacial, la sociabilidad gay tenía lugar en la costanera del río Xibi-Xibi entre el puente Gorriti y el puente del Ex Ferrocarril General Belgrano. La presencia de individuos sexo-disidentes en esos espacios ocurría desde las 21 horas hasta aproximadamente las 6 de la mañana. Esa franja horaria se caracterizaba por sus picos de intensidad en la sociabilidad homoerótica y momentos en donde la misma decrecía. De igual forma, se podían establecer ciertas temporalidades en donde el control policial era ejercido con más recurrencia. La distribución del espacio se realizaba de acuerdo a criterios de edad y de opciones eróticas. Por ejemplo, la presencia de feminidades travestis y trans ocurría en las primeras horas de la noche, ya que después esas personas realizaban otros circuitos destinados al trabajo sexual, como en la Avenida Almirante Brown. A su vez, la Avenida Hipólito Irigoyen en tanto espacio destinado a la construcción de la sociabilidad homoerótica se articulaba con otros lugares, ámbitos de interacción sociosexual y la presencia de otros sujetos. Así, podemos señalar otros espacios, como la zona de la terminal vieja, la ciclovía en el acceso sur a la ciudad y todo un conjunto de instituciones destinadas al divertimento nocturno, como los bares y pubs de la Avenida Éxodo, caracterizados por ser circuitos donde se producían “guiones sexuales” disidentes (Gagnon, 2006). A su vez, se daba el consumo de ciertas sustancias que configuraban los modos, profundamente variados, de las interacciones sociosexuales que, mediante la gestión masculina de la violencia y la feminización de los cuerpos sexodisidentes, organizaban el acceso a la distribución diferenciada del placer sexual.

En la actualidad, los espacios sexualizados en la ciudad se han transformado desplazando sentidos, organizando el campo homoeerótico con otras lógicas corporales, y sexualizando otros escenarios que con anterioridad no existían como tales. Uno de los cambios significativos tuvo lugar durante la gestión del gobierno radical que, haciendo uso de la obra pública, produjo una política de la (des)memoria reconfigurando esos escenarios en el imaginario social. Estas mutaciones de los espacios sexualizados se llevaron a cabo en el marco del Plan Belgrano, que se vieron materializados con la inauguración del Parque Lineal a la vera del río Xibi-Xibi, en la ciudad de San Salvador de Jujuy en julio de 2018. Con estas obras públicas,

que se traducen en las formas de hacer Estado en torno a la sexualidad, se logró el desplazamiento de los ámbitos de homosociabilidad por un imperativo de patrimonialización estatal de los espacios sexualizados y gestión de la noche, reemplazándolos por una serie de infraestructuras para el tránsito de las familias y el desarrollo de prácticas deportivas.

Un etnógrafo *tipo tontita* entre los *maricas*

La expresión *tipo tontita* la escuchaba permanentemente como referencia a una forma de estar en los espacios sexualizados pasando por tonta, pero sin llegar a serlo. La reiteración del adjetivo *tontita* no tenía ninguna relación con una persona falta o escasa de entendimiento, sino con el despliegue de una técnica de seducción específica que los *maricas* utilizaban ante la presencia de un posible compañero sexual. Esta técnica consistía en el uso de recursos lingüísticos y corporales en la presentación del yo erótico. Una especie de olfato en la identificación de los *chongos* que buscaban *joda*, es decir, ejercitar el intercambio sexual con los *maricas* que se encontraban en la Irigoyen. Ir *tipo tontita* a preguntar la hora o dar conversación a un varón cisgénero que transitaba en esos espacios se consideraba indicativo de una performance erótica.¹

Este transitar llevaría a una restauración de las acciones, producto de un prolongado aprendizaje sociosexual que esos espacios habilitaban. Estar *tipo tontita* en la zona constituía una forma de conducta sexual y un particular modo de gestión del cuerpo en el mundo nocturno de la vida homoerótica local. Por ello, utilicé esa referencia a la presentación de la persona en las relaciones de sexualidad como una forma de adentrar la figura del etnógrafo *marica* en los espacios y ámbitos de sociabilidad homoerótica de los que participaba. Comprendía que la tarea del etnógrafo *marica* requería de una epistemología de la inmersión que permita capturar y esclarecer la magia de

1 Retomo la noción de “performance” como la define Richard Schechner (2000), en tanto formas de conducta restaurada o acciones realizadas no por primera vez, sino por segunda vez. Entonces, el hacer repetido produciría una memoria de la performance, donde ciertos elementos cambiaban, mientras otros se mantenían.

estar en la noche (Blázquez y Liarte Tiloca, 2018), prestando atención al seductor encanto que tienen los espacios sexualizados y los ámbitos de sociabilidad que producen una erótica atracción, en un proceso de establecer relaciones entre sujetos, categorías sexuales y formas de experimentar la vida sexual.

La inmersión prolongada en la vida sexual de los *putos de la Irigoyen* me permitió construir un conocimiento etnográfico sobre lo que implicaba convertirse en *putos* o *maricas* en los espacios donde tiene lugar la producción de relaciones organizadas alrededor de las maneras de experimentar el homoerotismo, el estilo sexual de esas mariconidades, la forma en cómo moldean sus cuerpos y sus construcciones simbólicas. Una no nace mujer, sino que llega a serlo, dice Simone de Beauvoir. Esto abre preguntas sobre cómo el aparato heterosexual fabrica alteridades sexuales que se significan como cuerpos penetrables, los símbolos asociados a la feminidad y masculinidad que forman configuraciones de identidad, la presentación del yo erótico en las relaciones cotidianas de intercambio sexual, el sistema de preferencias sexuales sobre la base de ciertos regímenes de producción de corporalidades, las representaciones e interpretaciones de la homosexualidad que circulan en la sociedad, los nexos entre violencia y sexo, la noche como configuración social, entre otras temáticas. Dirigir las técnicas y métodos etnográficos para indagar estas cuestiones requiere hacer dialogar los hallazgos de la teoría antropológica con estos dominios de la vida social para poder comprender el funcionamiento del orden sexual hegemónico en Jujuy.

Pareciera evidente que existen otras formas de devenir *putos* o *maricas*, con sus propias lógicas y la construcción de sus propios sentidos. Con base en esto, quise prestar atención a la Irigoyen, en tanto espacio sexual, y entenderla bajo el “sistema de yiro” (Sívori, 2005), porque considero que se ha constituido a partir de una sedimentación de significados sobre lo *gay*, lo *puto* o lo *marica*, y que ha pasado a formar parte de una configuración social de la memoria. La expresión *yiro* históricamente formó parte de una gramática sexual asociada a la amplia variedad de contactos entre varones interesados en mantener intercambios eróticos. La gran cantidad de espacios y arquitecturas en las que este sistema de intercambio sexual

se (re)produce es producto de una historia de la sexualidad, cuya descripción resulta indispensable para comprender en términos antropológicos el funcionamiento del orden obligatorio de sexo/género/deseo.

El contexto etnográfico devino en una posibilidad de preguntar por la sexualidad desde la antropología, en una situación de intercambio sexual que experimenté. No tenía conocimiento de la existencia de la *zona de los putos*, como se la llamaba en ese entonces, hasta que cierta vez me cité con un *chongo* que levanté en una sala de chat. Por lo habitual, mis encuentros sexuales se concretaban en los baños del primer piso de la terminal de ómnibus –hoy terminal vieja–, que a mi juicio era el sitio perfecto para el ejercicio del sexo seguro y discreto, ya que contaba con la complicidad de quien estaba encargado de cuidar y limpiar esas arquitecturas del placer. Ese día, el *chongo* optó por otro lugar, propuso ir a la avenida cerca del puente del ferrocarril. Tuve mis dudas, pero acepté. Mientras nos dirigíamos allí, me advirtió lo siguiente: “vamos a pasar por el lugar donde están los putos, vos seguí de largo, no le des bola”. Luego del intercambio de fluidos, mediado por el profiláctico, pasé por la intersección de República del Líbano y Avenida Hipólito Irigoyen, y escuché decir: “íntima, vení con las chicas”. De inmediato, tomé la decisión de ir y el chico con el que estuve me miró con desprecio. No sabía que había perdido un *chongo* y había ganado una comunidad. La construcción de una “nostredad” (Wayar, 2018) organizada alrededor de la vida erótica y la fabricación de lazos sexoafectivos, luego se traduciría en una política vivida encarnada en ciertos formatos de protesta y modos de organizarse colectivamente.

Desde ese entonces fui bautizada como *la palpaleña*, por la ciudad donde residía, una localidad ubicada a 13 km al sur de San Salvador de Jujuy. Quienes habitaban la *zona* provenían de los sectores populares de la ciudad capital, pero también de las localidades del interior de la provincia. Empecé a frecuentar la *zona* cuando ingresé a la vida universitaria, estudiando de forma paralela las carreras de Ciencias de la Educación y Antropología a principios de la década de los 2000. A su vez, comencé a pensar de manera etnográfica esos lugares a medida que avanzaba mi formación en antropología. Incluso, quise comprender el devenir *marica* como una pedagogía sexual,

buscando poner el foco en los aprendizajes homoeróticos que tenían lugar en los circuitos de intercambio erótico, la configuración de ciertos “guiones sexuales” (Gagnon, 2006) y de performances de género (Butler, 2007) en una provincia de frontera como Jujuy.

De manera insistente, fui buscando el aprendizaje de la vida erótica en la figura de las *maricas viejas*, en la presencia que tenían esas historiadoras del orden sexual hegemónico y de las artes de resistencia al mismo. La *Reina Madre* o *La Negra Dani* contaban historias que se comparaban a los relatos etnográficos de la teoría antropológica sobre la alteridad cultural. Para ellas, la heterosexualidad como institución política representaba la gran productora de otredades sociosexuales, y nos decían: “el puto es puto porque hay un macho que lo insulta de día y se lo come de noche”. De esta forma, la producción de “identidades cloacalizantes” (Berkins, 2007) (de)mostraba las relaciones de poder que representaba la ficción política de la heterosexualidad obligatoria. La mayoría de los compañeros sexuales de los *maricas* se conformaban de una amplia variedad de opciones eróticas (pasivos, activos, versátiles), producto de una taxonomía sexual resultado de la tensión, siempre presente, entre penetrador y penetrado. También, se encontraban una heterogeneidad de perfiles sociales (policías, camioneros, albañiles, cirujas) producto de relaciones de clase y género, y significados sociales asociados a la masculinidad hegemónica (machos o chongos).

La avenida no solo habilitaba el ejercicio de prácticas sexuales en la noche, sino también en ciertos momentos del día y bajo ciertas situaciones sociales. Así, desde el año 2000 se incrementó la presencia de protestas sociales que se producían con los cortes del puente Gorriti al acceso al casco céntrico de la ciudad. Para los *maricas tupaqueros*, forma de nombrar a las sexualidades disidentes que participaban de la Organización Barrial Túpac Amaru, esa situación de protesta representaba la posibilidad de la búsqueda de sexo anónimo por la proximidad que tenían con el llamado *culiadero de los putos*. Ese término era utilizado para referirse a un espacio donde varones homosexuales realizaban encuentros sexuales, y cuya ausencia de políticas de saneamientos, como la limpieza de malezas, configuraban esas arquitecturas naturales del placer.

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

Una noche en la segunda

La *segunda* era una expresión utilizada por los *maricas* para referirse a la Comisaría Seccional 2° de la Policía de la Provincia de Jujuy, ubicada en la calle Juana Manuela Gorriti de la ciudad capital. Las relaciones entre sexo y violencia se comprenden etnográficamente a partir del análisis de los dispositivos de vigilancia y control policial de los espacios de homosociabilidad. Las tensiones entre pla-

cer y peligro (Vance, 1989) han sido constitutivas de la historia de la sexualidad en una provincia periférica como Jujuy. Aproximarnos a las complejas dinámicas de las prácticas de intercambio homosexual requiere de la comprensión de las sexualidades disidentes, así como de su presencia en la vida homoerótica como actos colectivos de renuncia a las taxonomías de género, que la hegemonía heterosexual (re)produce como opciones identitarias únicas y esperables para la sociedad. En la década de los años 2000, el policiamiento del género y la presencia de los aparatos represivos del Estado constituían el otro lado de habitar, de forma desobediente, la noche jujeña. En estos procesos, la teoría travesti-trans sudamericana (Berkins, 2003; Wayar, 2018; Bertolini, 2020) ha (de)mostrado el ensañamiento de las fuerzas de seguridad pública hacia este colectivo. Los actos de traición al mandato de la masculinidad hegemónica dentro del sistema de opresión patriarcal fueron pagados con el enclaustramiento forzado como tecnología de poder, en un régimen de producción de ciudadanía caracterizado por el heterosexualismo, el clasismo y el racismo. La policía de la provincia de Jujuy, símbolo de la “pedagogía de la crueldad” (Segato, 2018), leía los cuerpos desviados de la norma heterosexual como un acto blasfematorio a las expectativas sociales que el binarismo de género y la genitalidad normativa esperaba de los *maricas*. El castigo por el atrevimiento colectivo de renegar de los privilegios de la dominación que nos adjudican los genitales con los cuales nacemos (Berkins, 2003) ha producido un fuerte ensañamiento represivo, materializado en detenciones arbitrarias y la adjudicación de acusaciones públicas que legitimaban el accionar de las fuerzas de seguridad.

La abdicación de los privilegios patriarcales de la identidad sexual (Bertolini, 2020) llevó a los *maricas* de la Avenida Irigoyen a ejercitar códigos para poder subvertir y pasar inadvertidos por la policía de género. Esos códigos iban desde asumir las investiduras de la masculinidad hegemónica a partir de una coreografía de género que se expresaba en modismos al hablar y caminar, hasta el repertorio de prácticas de negociación sexual con las fuerzas del orden policial. Frente a la presencia de la policía en los espacios sexualizados, los *maricas* elaboraban complejas prácticas que representaban “pasar de ser una mujer, a convertirse en hombre”. Esas técnicas eran una

tarea imposible para algunos *maricas*, que optaban por correr o esconderse cada vez que las fuerzas de seguridad pública exhibían las parafernalias de la violencia legitimada por el Estado.

Recuerdo que una compañera de andanzas me dijo: “la policía se monta más que una traba, qué valor el suyo”. Me causó inquietud que esa expresión, tan nuestra, sea utilizada para caracterizar el despliegue de las fuerzas de seguridad pública. Solicité una explicación y me respondieron que la policía, con sus luces y sus uniformes, era como una *drag queen* que requería *montarse* para la visibilización de su autoridad, puesto que de otra forma no podría entenderse cómo “el policía que hoy te reprime, cuando está de civil te come”. Esa maravillosa descripción de la presencia del dominio estatal en el espacio público me recordó al Estado-teatro del Negara (Geertz, 2000). Los grandes dramas del Estado-teatro se presentan como una figuración fija de la autoridad desplegada mediante el empleo simbólico de ritos, mitos y ceremoniales. En este sentido, la política no se reduce a una indagación del poder, sino a la centralidad que tiene la teatralización, la creación de toda una serie de espectáculos organizados. El Estado es un rito en sí mismo. Como dice el autor: “La interconexión entre estatus, pompa y gobierno no solo permanecen visibles, sino que se pregona. Lo que nuestro concepto de poder público oscurece, el de los balineses lo expone” (Geertz, 2000, p. 28). El teatro del Estado no es un medio sino un fin para el poder de la representación, y la gestión de un espectáculo se convierte en un aspecto central de las formas en que el Estado se celebra a sí mismo. De ahí que la policía, como una forma que asume la estatalidad, con sus luces, uniformes y performances, son recordatorios del espectáculo del Estado en un capítulo titulado la “seguridad pública”.

Las relaciones que se establecían entre putos y policías expresaba la caricatura del orden obligatorio de sexo/género/deseo (Butler, 2007). La producción de alteridades sexuales al interior del reglamento de género se entenderá mejor a partir del relato de una noche (o muchas) en la comisaría. Los días viernes, la zona era muy transcurrida. Se juntaban una *manada de putos* a parlamentar sobre sus vidas, los días de la semana, las tribulaciones que significaba habitar una sexualidad no normativa en el Jujuy de la década de los 2000. Parecería ser que las marcaciones de clase, etnicidad, raza, edad y

opciones religiosas eran colocadas en un gran paréntesis. Una muchedumbre de *maricas viejas*, *gaycitas pendejitas*, *blanquitas y negritas*, *pueriles* o *pobretonas* encontraban su espacio por un tiempo reducido, porque el objetivo era el intercambio sexual anónimo. Luego de esa intensa sociabilidad, que llegaba a aturdirme, me quedé con la Claudia Schiffer, como se hacía llamar una *marica vieja*.

Claudia se *montaba en concha* y siempre solicitaba mi ayuda para ese trabajo de producción de feminidades otras. Claudio se vestía con prendas femeninas para devenir en Claudia. El acto de *montarse en concha* era una expresión permanentemente citada por los *maricas* como acto de travestirse, que se sedimentaba en un conocimiento local del cuerpo atravesado por la mariconidad y sintetizado en la frase: “varón de día, mujer de noche”. La noche habilitaba el ejercicio del travestismo, cuyo propósito era aumentar las posibilidades de contacto sexual anónimo al producir una investidura feminizada del cuerpo. También, se incorporaban los llamados *panchos*, unos objetos realizados con rellenos de algodón, tela o goma espuma necesarios para establecer los contornos de las caderas, aumentar el tamaño de las piernas o de los glúteos de cuerpos delgados. Intenté comprender esas técnicas de feminización del cuerpo como prótesis de género para señalar el carácter construido no solo del género, sino del sexo y del cuerpo (Preciado, 2002). Ciertas investiduras femeninas, técnicas corporales y saberes contruidos sobre los sentidos asociados a la feminidad, constituyen incorporaciones prostéticas que producen y fijan diferencias en una economía simbólica del intercambio sexual.

Claudia manejaba con gran arte las técnicas corporales que requerían la producción de un cuerpo feminizado. En su bolsa de plástico, y metidas en otra bolsa atada por varios nudos, estaban sus prendas femeninas. Dentro de la primera bolsa había una biblia evangélica. Los *maricas* de la Irigoyen nombraban a la Claudia como la “pastora de la zona”. Me causó impresión ver una biblia en medio de tangas y corpiños. Claudia, al percatar en mi rostro una mirada incrédula del Creador, me decía: “aunque la gente te diga lo contrario, Dios nos ama. Pásame la tanga”. En algunas ocasiones, luego de buscar chongos y practicar el sexo con desconocidos, Claudia nos leía su biblia. Una interpretación mariconada de los textos sagra-

dos quizás hacía falta para entender el plan de salvación de las almas en un mundo agrietado por el capitalismo patriarco-colonial. Ni los textos del Capital, ni las agudas críticas marxistas de Michael Apple a la educación, ni la pedagogía del amor que pregona Paulo Freire lograron cautivarme tanto como cuando la Claudia me leyó la Primera de Corintios: “¿No saben que los malvados no heredarán el reino de Dios? ¡No se dejen engañar!”. En esas lecturas desviadas del nuevo evangelio, me explicaba que la maldad residía en la matriz heterosexual, una rejilla *inmunda* de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan sexo, género y deseo (Butler, 2007). Esta lectura exegética de los textos sagrados contrastaba con las fronteras de género que marcaba el pasaje de Claudio a Claudia mediante los actos de travestismo que la Irigoyen habilitaba para los *maricas*. Con frecuencia, la Claudia describía la violencia del accionar policial como un acto de maldad al prójimo, una compresión de los actos moralmente reprochables a partir de los sentidos del evangelismo que esa *marica vieja* pregona en la zona.

Más tarde, siguiendo mis lecturas de Achille Mbembe (2011) y Sayak Valencia (2010), pude nombrar esa maldad como una necropolítica del género. La centralidad que adquiere la violencia y la muerte como centro de la biopolítica, mutándola hacia la necropolítica, nos dice que la soberanía reside en el poder y la capacidad de dictar quién merece vivir y quién debe morir. La gubernamentalidad necropolítica históricamente se ha asentado en el estado de excepción en un “capitalismo gore”, en tanto la necropolítica es una reinterpretación y una ejecución tajante del biopoder. No hablamos aquí de un Estado paralelo representado por los criminales, sino de la capacidad que tiene el propio Estado, y sus formas de militarización y policiamiento, de arrebatar, conservar y rentabilizar el poder de dar muerte: de ahí viene la expresión necropolítica del género. Esa capacidad es entendida como un engranaje económico y simbólico que produce códigos, gramáticas, narrativas e interacciones sociales a través de la gestión de la violencia y la muerte, sostenida en la construcción binaria del género como una performance política (Valencia, 2010). De esta forma, la gestión de los mundos de violencia que tienen lugar cada vez que cae la noche es el recordatorio de que esa violencia se encuentra inscrita en relaciones de dominación

masculina. La policía representa esa institución de la masculinidad, y su trabajo institucional reside en establecer qué cuerpos merecen ser violentados y qué cuerpos no.

Mientras sosteníamos una conversación sobre travestismo y evangelismo con la Claudia, no percibimos las señales de que la policía estaba haciendo sus recorridos habituales. Nos increpó la *motorizada*, como llamaban los *maricas* a los policías que realizaban los recorridos por la zona en moto, y sin tiempo para correr, nos vimos rodeados por un par de policías que ordenaron abrir nuestros bolsos y mochilas. Varias veces había pasado esa situación y aprendí a controlar mis emociones. Me paraba la policía y las preguntas de rutina o las órdenes eran las mismas: “abrí la mochila”, “DNI”, “¿qué haces por aquí?”, etc. En algunas ocasiones, podía reconocer a un compañero sexual con el que habitualmente tenía experiencias homoeróticas que intervenía y decía: “yo lo conozco de mi barrio, déjalo ir”. Con frecuencia, los *maricas* negociaban con los policías realizar prácticas de sexo oral para evitar ser arrestados, lo que desencadenaba lazos sexoafectivos con algunos miembros de las fuerzas de seguridad pública.

Frente a este escenario, la Claudia, habituada a esconderse y correr, no pudo controlar sus emociones y empezó a discutir con los policías. De inmediato, llegó la *patrullera*, nos esposaron y nos hicieron subir. Mientras la patrulla daba vueltas innecesarias por la Irigoyen antes de ir a la Seccional II, me pareció que nos exhibían como un trofeo y un llamado al orden (hetero)sexual para las *maricas* que se encontraban dispersas por la plaza, calles y sectores aledaños. También, era una manera de legitimar su accionar en torno a la seguridad pública frente a la sociedad a la que, aparentemente, incomodábamos con nuestras presencias. Cuando nos detenían de manera arbitraria, se justificaban diciendo: “los vecinos llamaron y dijeron que ustedes se prostituyen”. Esa era la sentencia moral que justificaba los secuestros ilegales.

Detenidas, pero no vencidas, como supo decirme alguna vez una travesti tucumana que también habitaba este espacio, nos quedaba por afrontar las inspecciones de género y la espectacularización que representaban nuestros cuerpos feminizados. Casi como un lado cómico y un uso cosmético, nos solicitaban nuestros datos personales.

La solicitud de esas formas mundanas del poder estatal, materializadas en los DNI, eran técnicas de procesamiento de las identidades de género. Claudia, tan glamurosamente vestida, era convertida en Claudio. Objetos de oprobio, esos cuerpos desobedientes pasaban los controles del ojo público. Cual extraña especie taxonómica del reino animal, se acercaba todo el personal policial a vernos. Algunos comentaban, entre murmullos, “si mi hijo me sale puto, lo mato”. Otros, de forma más siniestra, nos hablaban simulando seducirnos y, si caías en ese juego perverso, sabíamos el desenlace.

La producción de un pánico moral y sexual asume formas de espectacularización de esa violencia y su concomitante producción de estereotipos (Rubin, 1989). La heterosexualidad, en tanto régimen político de regulación corporal, moldea vidas, cuerpos, afectos y prácticas pedagógicas. Una especie de pedagogía informal e institucionalizada de la heterosexualidad produce cuerpos dañados al promover y legitimar modos normativos de la experiencia del género, administrada por la ley binaria de la masculinidad y la feminidad que imponen modelos de identidad sexual y de género (flores, 2016). La heteronormatividad se instituye como una sexualidad privilegiada porque pasa desapercibida, en tanto gramática de lo social, es decir, de inscripción de sentidos sociales en los cuerpos.

Los cuerpos exhibidos por el ojo vigilante de la “sexualidad buena” (Rubin, 1989) producen conocimientos de la sexualidad ubicando a esos existenciarios corporales en una jerarquía de valor social, donde lo normal y natural, representado por las investiduras culturales de lo femenino y lo masculino, se contraponen a una ignorancia de las sexualidades desviadas, anormales y perversas. Convertidas en estrafularias presencias en esas arquitecturas de la represión, nos colocaban en celdas junto con presos que solicitaban favores sexuales a cambio de protección por esa noche. Claudia, habituada a esa situación, solicitaba profilácticos para ejercitar un cuidado al que nos veíamos forzados. Esta era la otra cara de la noche como configuración de espacios, tiempos y producción de sujetos. Estar *guardadas* en la comisaría habilitaba una interacción entre policías, presos y *putos* que extendía y complejizaba aún más los circuitos de intercambio sexual. La relación homoerótica entre policías y *putos* era un secreto celosamente guardado por los *maricas*, y solo un

prolongado trabajo de campo y ejercicio de un modo de estar en la noche me permitió registrar la intimidad sexual entre miembros de las fuerzas del orden y los putos de la Irigoyen.

Estos escenarios de violencia cisheteropatriarcal me obligan a pensar que, así como aprendemos a leer y a escribir, y aprendemos las grandilocuencias de las teorizaciones pedagógicas o antropológicas, también se aprende a violentar cuerpos desviados de la norma heterosexual. Existe una heteropedagogía de la violencia y del mandato de masculinidad. Con relación a esto, el espectáculo que representaba para la cofradía masculina de la policía disponer de dos cuerpos sexodisidentes para ejercitar las lecciones de la crueldad, orientado al aprendizaje de los recién llegados a esa fraternidad viril, era un sitio privilegiado para examinar los procesos de (re)escolarización de la violencia que ocurrían en esos espacios del control estatal de los cuerpos. Me pregunto, ahora, qué valor social tiene semejante lección y oprobio que nunca nos fue devuelto en dinero ni en ningún acto de reparación política. Al fin y al cabo, sin quererlo, Claudia y yo nos vimos involucradas en el proceso de formación policial. Éramos sus *prácticas profesionalizantes*.

Las pedagogías de la crueldad como pedagogías de poder adquieren tal estatuto mediante la repetición de la violencia, produciendo un efecto de normalización en el paisaje de la crueldad del patriarcado que toma forma y contenido en el corporativismo masculino de las fuerzas de seguridad pública (Segato, 2018). Ubicada como una “pedagoga anti normativa” (flores, 2013), ejercitaría una borradura epistémica y política si no pudiera ver en esas situaciones de aprendizaje del erotismo y las respuestas represivas al mismo un atisbo de impugnación al afuera constitutivo de la escuela. Las lecciones de crueldad a la que se vieron sometidos los cuerpos masculinos, que encarnan las fuerzas de seguridad pública, representan el corolario de un currículum omitido, enmascarado por las materias de Planificación Operativa en Seguridad Pública y Procedimientos y Técnicas Policiales, ubicadas en el segundo año de la Tecnicatura Superior en Seguridad Pública y Ciudadana con Orientación Policial.

La noche culminaba con la salida de la policía a horas de la mañana y con la firma de nuestra liberación y devolución de nuestras pertenencias. Ese acto simbólico, materializado en un acta, nom-

braba el ensañamiento de las fuerzas del orden (hetero)sexual como detenciones por *averiguación de antecedentes*, donde describían *hombres con prendas femeninas o masculino sospechoso en la vía pública*. Esas inscripciones de sentido constituían las marcas de poder que pasaban a formar parte de un inmenso archivo heterosexual, un documento de los fracasos del orden sexual hegemónico y una contabilidad de los ilegalismos de género que los actos de desobediencias corporales representaban. Cualquier persona sensata no querría volver a tener la posibilidad de esa experiencia de oprobios y vejaciones, pero no ir a la zona sería admitir que la policía tenía razón al detenernos. Por ello, al siguiente viernes estábamos en la esquina hablando y siendo cautelosas por si pasaba esa *drag queen azul*.

Consideraciones finales

En este texto describí y analicé espacios sexualizados de la noche en Jujuy, identificando actores, instituciones reguladoras de la nocturnidad, formas de practicar el homoerotismo, y modos de (des)hacer género y sexualidad. A esta última, la comprendí como un dispositivo histórico, es decir, como una invención social que se constituye a partir de múltiples discursos sobre el sexo que tienden a regular, normalizar e instaurar saberes e ignorancias sociales sobre las sexualidades abyectas. La gestión estatal de los espacios urbanos permitió comprender su papel en el control y mutación de los espacios sexualizados como cartografías del deseo homoerótico.

Pensar en términos antropológicos la noche, con los recursos del conocimiento etnográfico, fue posible gracias al ejercicio de una reflexividad sobre las posiciones de sexualidad y género sostenidas en lo *marica* como locus de enunciación política y epistemológica. Desde ese lugar de la escritura etnográfica, presté atención a la rica variedad de guiones sexuales, que se encuentran disponibles como formas de gestión social del sexo bajo el sistema de *yiro*. Este sistema organiza las lógicas del intercambio homoerótico y se entrelaza con la presencia de otros sujetos e instituciones, como las fuerzas de seguridad pública. La descripción densa de las prácticas de merodeo callejero y sus nexos con el ejercicio de la violencia producto del policiamiento de género, que ha caracterizado la década de los

2000, (de)muestran cómo se producen, diferencialmente, los clivajes y anclajes de ciertos vectores de diferenciación social.

El análisis de estos hábitos aprendidos en torno al dominio de la vida erótica en esta porción del espacio andino se inscribe en un conocimiento antropológico que disputa las políticas conceptuales hegemónicas, apostando por la restitución epistémica de los existenciarios sociosexuales producto de una inmersión en la intimidad social de la cotidianidad de la vida sexual de los *maricas de la Irigoyen*. Finalmente, esta contribución apuesta a la relevancia que tiene para la teoría antropológica practicada en el sur andino la producción de ámbitos de sociabilidad homoerótica en la noche jujeña, como tiempo y espacio social constitutivo de las categorías sociosexuales y configuración de subjetividades sexogenéricas.

Bibliografía

- Berkins Lohana (2007, diciembre 31). *Anatomía política del cuerpo travesti*. Lavaca. <https://lavaca.org/mu11/anatomia-politica-del-cuerpo-travesti/>
- Berkins, Lohana (2003). Un itinerario político del travestismo. En: Diana Maffía (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (pp. 127-137). Buenos Aires: Editorial Feminaria.
- Bertolini, Lara María (2020). *Soberanía travesti: una identidad argentina. Introducción a la teoría crítica travesti latinoamericana*. Buenos Aires: Acercándonos Ediciones.
- Blázquez, Gustavo (2012). “I feel love”: performance y performatividad en la pista de baile. En: Silvia Citro y Patricia Aschieri (Coords.), *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde la danza* (pp. 291-306). Buenos Aires: Biblos.
- Blázquez, Gustavo y Liarte Tiloca, Agustín (2018). De salidas y derivas. *Anthropological Groove* y “la noche” como espacio etnográfico. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (60), 193-216. <https://doi.org/10.17141/iconos.60.2018.2630>

El yirroteo en la Avenida Irigoyen. *Una mirada etnográfica a las cartografías del deseo homoerótico en los espacios sexualizados de la noche en Jujuy*

Blázquez, Gustavo y Reches, Ana Laura (2011). *La formación de una “noche gay” en la ciudad de Córdoba*. Ponencia presentada en XIII Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia. Catamarca, Argentina.

Butler, Judith (2007 [2010]). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.

flores, val (2013). *Interrupciones. Ensayos de poética activista, escritura, política, pedagogía*. Neuquén: La Mondonga Dark.

flores, val (2016). *Afectos, pedagogías, infancias y heteronormatividad. Reflexiones sobre el daño*. En: AA.VV., *Pedagogías transgresoras* (pp. 13-30). Córdoba: Bocavulvaria.

Fricker, Miranda (2017 [2007]). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. Barcelona: Herder.

Gagnon, John (2006 [2004]). *Uma interpretação do desejo. Ensaio sobre o estudo da sexualidade*. Río de Janeiro: Garamond.

García Vargas, Alejandra (2015). *Territorios y sentidos de ciudad: San Salvador de Jujuy, la capital provincial*. Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.

Geertz, Clifford (2000 [1980]). *Negara. El estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona: Paidós.

Goffman, Erving (1993 [1959]). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Lemebel, Pedro (1995). *La esquina de mi corazón*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.

Malinowski, Bronisław (1975 [1929]). *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia*. Madrid: Ediciones Morata.

Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Tenerife: Melusina.

Medina, José (2021). Injusticia epistémica y activismo epistémico en las protestas sociales feministas. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, X (8), 227-250. <https://rlfp.org.ar/revista/index.php/RLFP/article/view/127>

Preciado, Paul B. (2002). *Manifiesto contrasexual*. Madrid: Opera Prima.

Rubín, Gayle (1989 [1984]). Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad. En: Carole Vance (Ed.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Madrid: Talasa Ediciones.

Schechner, Richard (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Roja.

Segato, Rita (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.

Sívori, Horacio (2005). *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Antropofagia.

Taussig, Michel (1995 [1992]). *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia*. Barcelona: Gedisa.

Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*. Tenerife: Melusina.

Vance, Carole (1989 [1984]). El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad. En: Carole Vance (Ed.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 9-49). Madrid: Talasa Ediciones.

Wayar, Marlene (2018). *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Muchas Nueces.