

KAMCHATKA

REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL

LA EMERGENCIA DE LAS IDENTIDADES TRAVESTIS EN ARGENTINA

The Emergence of *Travesti* Identities in Argentina

SANTIAGO JOAQUÍN INSAUSTI

Universitat Autònoma de Barcelona (España)

sinsau@gmail.com

Recibido: 9 de febrero de 2023

Aceptado: 2 de noviembre de 2023

<http://orcid.org/0000-0002-0640-145X>

<https://doi.org/10.7203/KAM.22.26086>

N. 22 (2023): 423-452. ISSN: 2340-1869

RESUMEN: La investigación reconstruye las condiciones de emergencia de los modos de vida travestis entre las décadas de 1950 y 1980. La hipótesis principal será que tanto lo travesti como lo gay son producciones contemporáneas que tuvieron su génesis en las culturas maricas de antaño a través de un proceso de diferenciación mutua. Este proceso requirió como condición de posibilidad la escisión de la identidad sexual y de la identidad de género —antes indisociablemente imbricadas— como dos dimensiones independientes y autónomas. El trabajo recorrerá las transformaciones en la sexualidad y en los usos del género de maricas y travestis. Se analizará como la incorporación de saberes y prácticas sobre la manipulación del cuerpo y la impostación de la feminidad en carnavales y cabarets abrieron un espacio de posibilidad para la emergencia de la experiencia travesti contemporánea. Sostendré que el surgimiento de lo travesti es paralelo a la emergencia de las identidades gais a partir de un proceso simultáneo de diferenciación transfóbico que requirió la negación y el repudio de las travestis por parte de estos últimos. La investigación se basa en el análisis historiográfico de un corpus diverso de materiales culturales, hemerográficos y testimoniales.

PALABRAS CLAVE: travestis, historia trans, historia de la sexualidad, Argentina.

ABSTRACT: This research reconstructs the conditions of emergence of *travestis'* lifestyles between the 1950s and 1980s. The main hypothesis will be that both gays and *travestis* are contemporary productions that emerged in the *marica* cultures of the past through a process of mutual differentiation. This process required, as a condition of possibility, the separation of sexual identity and gender identity —previously inseparably intertwined— as two independent and autonomous dimensions. The work will examine the transformations in the sexuality and usage of gender of *maricas*, gays, and *travestis*. It will analyze how the incorporation of knowledge and practices related to the manipulation of the body and the imposition of femininity in carnivals and cabarets opened a space of possibility for the emergence of the contemporary *travesti* experience. I will argue that the emergence of *travestis* is parallel to the emergence of gay identities from a simultaneous process of transphobic differentiation that requires the denial and repudiation of *travestis* by the latter. The research is based on the historiographical analysis of a diverse corpus of cultural, newspaper, and testimonial materials.

KEYWORDS: *Travestis*, Transgender History, History of Sexuality, Argentina.

INTRODUCCIÓN¹

En 2011 se organizó en Buenos Aires una entrevista pública a Malva —una *marica* nonagenaria— en el marco de la presentación de un libro que reunía sus memorias. Curiosamente, durante el transcurso del evento, la entrevistadora siempre se refirió a Malva y a sus compañeras de ruta en femenino, llamándolas “las trans”. A su vez, Malva respondió con rigor a todas las preguntas en masculino, refiriéndose a ella y sus compañeros como “los maricones”. Lo sorprendente es que ni la entrevistadora ni la entrevistada ni el público —conformado en su mayoría por académicos y activistas— se percató de este particular contrapunto identitario. La identidad *marica* resulta opaca para la percepción contemporánea, que la traduce o bien a una identidad gay o bien a una identidad travesti o trans. Desde el presente no se puede leer la identidad *marica* en sus propios términos: se trata de una identidad desoída e ilegible.

Esta investigación sostendrá que las identidades gais, travestis y trans son construcciones culturales contemporáneas de muy corta data. En el marco del auge memorial que atraviesa tanto la cultura masiva en Latinoamérica como las agendas del activismo queer y de la academia, muchos investigadores se retrotraen al pasado con el fin de tazar las fuentes documentales en busca de travestis y trans. Mi perspectiva sostendrá que estos intentos resultan anacrónicos: las *maricas* y travestis de antaño no pueden ser traducidas a identidades contemporáneas sin caer en lecturas sesgadas y desfasadas que proyectan sobre los documentos aquello que creen encontrar.

Hasta la década de 1970, las “*maricas*” en Argentina, las “*bichas*” en Brasil y las “*jotas*” en México eran personas que, a pesar de haber sido en su mayoría asignadas al género masculino al nacer y de vivir cotidianamente como hombres, sentían atracción por otros hombres, hacían un uso permanente del afeminamiento y se “montaban de mujer” regularmente en contextos lúdicos y festivos, alternando para referirse a ellas el género gramatical femenino y el masculino, de manera aleatoria. Se trataba de personas cuyos usos del cuerpo y del género distaban mucho de los actuales, tanto de los gais cisgénero como de las trans, travestis y vestidas contemporáneas. En este sentido, *maricas*, *jotos* y *bichas*, tal como se autoidentificaron y eran identificadas hace unas cuatro décadas en Latinoamérica, no son plenamente aprehensibles en relación con la división transgénero/cisgénero tal como la entendemos hoy (Aultman, 2014).

En este artículo rastrearé la emergencia de los modos de vida travestis a través de una descripción detallada de la experiencia del género y la sexualidad de las *maricas* de cla-

¹ Este trabajo fue financiado por el programa NextGeneration de la Unión Europea y forma parte del proyecto de investigación “Memorias de las masculinidades disidentes en España e Hispanoamérica” (PID2019-106083GB-I00) del Ministerio de Ciencia e Innovación (Gobierno de España): AEI/10.13039/501100011033.

ses populares que vivieron entre los años cincuenta y setenta del siglo xx. Argumentaré que las identidades travestis y gais contemporáneas surgieron a principios de la década de los 80 a través de una diferenciación gradual entre ellas y respecto de las maricas. Las travestis adoptaron una expresión de género femenina permanente y estable, mientras que los gais optaron por afianzarse en la masculinidad y definirse en relación con su deseo por otros hombres, al tiempo que, para reivindicarse “normales”, repudiaron a las primeras. Esta diferenciación requirió que la identidad de género y la identidad sexual —antes inescindiblemente ligadas y articuladas de modos complejos— se independizaran como dimensiones autónomas de la identidad personal.

No debemos entender la emergencia de las experiencias travestis en el contexto de las subculturas maricas como un devenir necesario ni lineal. El estudio de los sentidos que ordenan el mundo social contemporáneo exige preguntarse por los procesos históricos que los conformaron, en función de un largo decantado histórico de relaciones de poder y de pugnas por la significación. Nos proponemos rastrear cómo hemos llegado a ser lo que somos —gays y travestis— mediante un análisis crítico de la constitución histórica de nuestra subjetividad (Foucault, 2013). Esta perspectiva permite rescatar las transformaciones en su diversidad, particularidad y aleatoriedad, suspendiendo las presunciones de continuidad y estabilidad. Al mismo tiempo, nos previene de las miradas anacrónicas y presentistas: permite ver las identificaciones en su contingencia y en sus contradicciones y complejidades.

La investigación se basó en el análisis de un corpus de fuentes primarias conformadas por materiales de diferentes géneros discursivos y en una amplia variedad de soportes. Analizaré las transformaciones en las identidades de género de maricas y travestis a través de la disección de los discursos sociales que las constituyeron como tales. Desde esta perspectiva, no entenderé los discursos de la prensa y la medicina como discursos “normativos” que restringirían otros en primera persona, ligados a la autonomía y a la resistencia. Al contrario, entenderé que las normas sociales producían discursivamente la subjetividad y el género en todas las textualidades analizadas mediante un mecanismo de entrecitaciones (Batjin, 1995). El discurso de los medios de comunicación repone las posiciones de médicos y policías, aunque también, con sus mediaciones, da voz a las maricas y a los intelectuales queer del periodo. Por otra parte, estos a su vez reproducen en sus interpretaciones de sí y en sus boletines políticos las posiciones de la prensa y la medicina (Insausti, 2019). La heteronorma se reproduce y se desplaza en todos los ámbitos de la vida social y las subjetividades maricas, travestis y gais no son la excepción.

El artículo se centrará en la experiencia de la sexualidad y el género de las clases populares, cuyo estudio ha sido relegado por investigaciones anteriores, focalizadas en los textos —más accesibles— producidos por las élites. Sin embargo, dado que las identida-

des y culturas de clase se construyen por contraposición, se revisará los modos en que los homosexuales “entendidos” de clases acomodadas se pensaron por oposición a las culturas sexuales de las maricas.

La primera sección de este trabajo recorrerá los discursos autobiográficos de las maricas, analizando sus usos de la feminidad para observar los modos en que en estos se imbrican la sexualidad y el género. Seguidamente, se efectuará una genealogía de la constitución de lo travesti como una identidad autónoma escindida, pero a la vez conectada con las posiciones maricas. A continuación, describiré cómo la identidad gay se constituyó mediante el repudio de las identidades travestis, definiéndose en un grado diferente de dignidad moral respecto de ellas. Finalmente, plantearé que el estudio de las sexualidades y los géneros disidentes en el pasado requiere una particular vigilancia epistemológica que evite la proyección anacrónica de categorías presentes y dificulte percibir las peculiaridades y divergencias históricas.

UNA TRANSFORMACIÓN GLOBAL Y DE LARGA DURACIÓN

Los orígenes de los paradigmas a través de los cuales muchas travestis, maricas, bichas y jotos interpretaban su género y su sexualidad en los años sesenta y setenta pueden encontrarse en el discurso que médicos y criminólogos positivistas construyeron alrededor de la inversión sexual en el *fin de siècle*. En los siglos XVIII y XIX, en Europa y EE. UU., y a fines del XIX y principios del XX, en Latinoamérica, el deseo sexual era considerado como la atracción mutua entre dos polos opuestos: si una persona asignada al género masculino se sentía atraída por otro hombre, asumía una posición sexual pasiva y una amplia gama de atributos femeninos, según el relato de la inversión del instinto sexual que fundía homogéneamente el deseo sexual y la vivencia del género (Ben, 2018; Salessi, 1995; Figari, 2012).

Las conceptualizaciones de la inversión sexual del higienismo positivista finisecular siguieron orbitando —consciente o inconscientemente— en la cultura y en el sentido común de maricas, periodistas y jueces, por lo menos, durante el siglo XX, y son registrables en las décadas de los cincuenta y los sesenta en la bibliografía médica (Maffia, 2014), en los expedientes de justicia militar (Fernández, 2018) y, sobre todo, en la prensa amarilla (Román, 2022; Insausti, 2022).

A partir de la década de 1960, ésta última empieza a producir gran cantidad de informes. En casi todos éstos, “tercer sexo”, inversión sexual, amoralidad, homosexualidad y transexualismo son utilizados indistintamente y como sinónimos, y no hay una distinción entre el problema de aquellos “hombres” asociados —patológica o viciosamente— con la feminidad y el de aquellos que desean ser penetrados por otro hombre. En

algunos informes, se analizan las cirugías de reasignación genérica como solución al problema de la homosexualidad.² En otros, se explica el deseo de los homosexuales en cuanto estos “piensan y sienten como mujeres”.³ La mayoría presenta el origen del deseo homosexual a partir de elementos psicológicos u orgánicos femeninos: la sobreidentificación materna⁴ o la presencia de hormonas femeninas⁵ u órganos sexuales masculinos subdesarrollados.⁶ A estas hipótesis adhieren tanto algunas maricas como los primeros activistas queer del periodo⁷ (Insausti, 2019).

Varios autores han construido modelos para describir estos peculiares modos de habitar la sexualidad y género y las transformaciones históricas que sufrieron en las últimas décadas en diferentes partes del mundo. Fry (1982) contrapone, en Brasil, un modelo jerárquico a un modelo igualitario. Analiza cómo las bichas, “varones afeminados que eventualmente se travisten” en argot brasileño, se relacionaban sexual y afectivamente con hombres heterosexuales en un sistema de relaciones jerárquico y estructurado. A partir de la década de 1960, en las clases medias de Río de Janeiro y São Paulo aparecen los “entendidos”, quienes se identifican por su objeto de deseo independientemente de su expresión de género (Guimarães, 2004). Laguarda (2009) describe un proceso similar en la Ciudad de México, paralelo al surgimiento de los primeros barrios gays (Lanzagorta, 2018). En este mismo país, Perlongher (1999) describe la transición de relaciones loco/chongo a gay/gay. En su descripción conjunta de Latinoamérica, Murray (1995), encuentra que este continente se caracteriza por el pasaje de un paradigma estructurado por el género a otro igualitario y estructurado por la orientación sexual. De manera similar, Meccia (2016) distingue en Argentina los periodos homosexual, pre-gay y gay, siguiendo a Guasch (2013), quien describe, para España, los momentos pre-gay, gay e híper-gay. En Estados Unidos, Chauncey (1994) estudia cómo, en las clases trabajadoras neoyorquinas, el comportamiento homosexual *per se* sólo era categorizado diferencialmente si quien lo ejercía (las llamadas *fairies*) asumía una inversión de su género asignado, aceptando los roles tanto sexuales como culturales estipulados a las mujeres. Opta, sin embargo, por titular su libro *Gay New York*. Veinticinco años después, en el prólogo a la segunda

2 “Homosexuales”, *Causa y Delito*, marzo de 1972; “El amor que no osa decir su nombre”, *Panorama*, diciembre de 1964. La última nota que sostendrá este modelo será “Cirugía: ¿solución para homosexuales?”, publicada por *Viva* en octubre de 1985. Esta nota tardía sigue utilizando indistintamente y como sinónimos las categorías “homosexualidad” y “transexualidad”.

3 “Casamiento entre hombres. El tercer sexo”, *Casos*, 4 de enero de 1977

4 “Cómo se forma el homosexual”, *Reader's Digest*, diciembre de 1971.

5 “El problema de la homosexualidad”, *Panorama*, 2 de Julio de 1968.

6 “800.000 Homosexuales en Argentina”, *Leoplán*, 1969.

7 “Nuestro Mundo: Boletín de homosexuales de Buenos Aires”, Grupo *Nuestro Mundo*, 1969.

edición de este libro, Chauncey admite que “a principios de siglo xx, aquello que hoy distinguimos como homosexual y transgénero estaba íntimamente imbricado y ninguno de estos términos captura la complejidad de las experiencias de antaño” (Chauncey, 1994). Esta sutileza no es sin embargo considerada en la mayoría de las obras: muchos autores describen las peculiaridades de las experiencias de maricas, locas, bichas y *fairies* de antaño posicionandolas en el marco de una genealogía de lo gay contemporáneo e invisibilizando su pertenencia a una historia de lo travesti y trans. Otros autores criticarán esta perspectiva y efectuarán una relectura de las maricas en clave trans. Un ejemplo es el estudio de pionero de Galeano y Yarfitz (2023), quienes analizan la potencialidad de la figura de la marica para una historia trans en un corpus de expedientes judiciales de la década de 1930.

Curiosamente, la mayor parte de la información sobre el pasado travesti y trans no proviene de la historia sino de estudios antropológicos producidos en las décadas pasadas. En los años 80, en México, a diferencia de las travestis argentinas y brasileñas que efectúan modificaciones quirúrgicas en sus cuerpos, las “vestidas” modifican sus cuerpos con prótesis de gomaespuma, que, al poder sacarse, determinan identidades mucho más fluidas. Según Prieur (2008), las “vestidas” se encuentran en una zona fronteriza cercana a las homosexualidades masculinas populares, en la que los límites entre el homosexual afeminado y la “vestida” resultan confusos. En su etnografía de las travestis brasileras en la década de los noventa, Kulick (1999) enfatiza que ninguna de las travestis con las que trabajó se asumía como mujer, y que la mayoría se refería a sí misma usando tanto pronombres masculinos como femeninos. Ambas etnografías, cuyos trabajos de campo fueron realizados hace 30 o 40 años, permiten vislumbrar que en el pasado, entre los sectores populares de muchas sociedades latinoamericanas, las derivas de travestis, vestidas, jotos, bichas y maricas no se definían con claridad.

Sin embargo, la mayoría de estos autores evitan dar cuenta de las lógicas comunes que produjeron, en simultaneidad, la aparición de los gais y de las travestis como posiciones autónomas. Por el contrario, este artículo entenderá que los dispositivos que, en su regulación del género y la sexualidad, empiezan a producir el travestismo a principios de la década de los ochenta son los mismos que producen al gay, en el mismo momento, como una especie autónoma y opuesta. Sostener que tanto una genealogía de las travestis como de los gais remiten a la figura mítica de la marica no debe ser entendido como una subyugación de la historia trans a la historia gay ni viceversa. La marica, igual de distante de las travestis y de los gais actuales, es inaprensible como sujeto histórico desde los paradigmas de la identidad sexual y de la identidad de género.

Desde mi lugar situado (Haraway, 1995) de hombre gay cissexual, reconstruiré los usos del género de las maricas porteñas, en Argentina, durante la segunda mitad de siglo

xx, para explorar las condiciones de emergencia de las identidades travestis en Buenos Aires en la década de los ochenta. Se trata de condiciones que, en parte, son las que me constituyeron como sujeto y que, al igual que en el caso de las travestis, remiten a las maricas de antaño.

Este estudio enfocará la genealogía que constituye a las travestis en un sujeto autónomo hasta la década de 1980. A partir de la década siguiente, empezarán a organizarse políticamente para resistir la transfobia y denunciar la violencia institucional. La reconstrucción de la historia política de las travestis a partir de este momento ha sido emprendida por colegas que se autoidentifican dentro del abanico de las identidades trans (Berkins 2003, 2013, 2015; Butiérrez 2021, 2023; Bachillerato Trans Mocha Celis, 2017; Wayar 2018). Este documento no dará cuenta de la historia de los hombres trans, ya que no forman parte de la genealogía que trazo en el período estudiado. En Latinoamérica, hombres y mujeres trans recién empezaron a tener conciencia de un destino compartido en el presente siglo. Un acercamiento a la vida de aquellas personas asignadas al género femenino al nacer que han decidido vivir como hombres en décadas pasadas puede consultarse en el estudio de Lucas DiSalvo (2020).

LOS USOS MARICAS DE LA FEMINIDAD

Malva, Oscar, Alberto y Tino⁸ fueron maricas de clases populares que migraron a Buenos Aires e iniciaron su vida sexual en las décadas de 1940 y 1950. A pesar de reconocerse como hombres y de haber optado por no efectuar modificaciones permanentes en sus cuerpos, el relato vital de los cuatro está hilvanado por la identificación con la feminidad, aunque el uso de ésta diste del que hacen los gais y las trans contemporáneas. Todos recuerdan, en su niñez, gran atracción por los juegos y tareas socialmente asignadas a las niñas, en un relato similar al que en la actualidad construyen muchas travestis, transexuales y trans. Tino, por ejemplo, cuenta que a los 8 años fantaseaba con desempeñar el rol femenino en un matrimonio con un hombre: “Siempre era como que yo decía: *yo me voy a casar y voy a tener un marido y voy a hacer estas cosas, planchar...*”.⁹

Estos testimonios responden con fidelidad a las explicaciones del homoerotismo derivadas de la inversión sexual que primaban en el sentido común y que presentaba con regularidad la prensa de difusión masiva. Las maricas se definían por su identificación con la feminidad, por lo que su expresión de género se plasmaba en una adscripción a los

8 Las entrevistas a Oscar, Alberto, Tino y Octavio fueron consultadas en el Archivo oral de la “Sociedad de integración gay-lésbica” (SIGLA). Se analizaron además las autobiografías de Malva (2011) y de Vanessa Show (2012), quienes también fueron entrevistadas en profundidad.

9 Entrevista a Tino, Archivo oral de SIGLA.

roles tradicionales de la mujer y de la esposa dentro de la relación con un hombre “verdadero”. En este marco, sólo aceptaban como parejas a varones que a su entender eran estrictamente heterosexuales denominados, en el argot marica, “chongos” en Argentina, “bofes” en Brasil y “mayates” en México. El paradigma de la inversión hacía posible que la adscripción femenina de la marica no impugnara la “normalidad” ni la masculinidad del varón heterosexual que las penetrara (Carrier, 2001; Insausti, 2020).

Hacia mediados del siglo xx, el epicentro del mundo homosocial urbano y el principal escenario en el que se conjugaban las identificaciones y las prácticas homoeróticas porteñas era el “yire” o *cruising*. Cuando se “yiraba”, el afeminamiento y el “loquear” constituían estrategias usadas para mostrarse y proponerse frente a los chongos, al mismo tiempo que eran armas de doble filo, pues implicaban ponerse en evidencia ante la policía, en un momento en el que las identidades maricas estaban criminalizadas y ser descubiertas como tales podía derivar en encarcelamiento. Las maricas vivían en una permanente tensión entre el evidenciarse y el pasar desapercibidas, alternando entre dos usos de la corporalidad diferentes que se combinaban, dos mundos de gestualidades que se utilizaban estratégicamente: una contorsión afeminada del cuerpo dirigida a seducir a algún chongo podía inmediatamente mutar en una pose masculina y ruda si se descubría que el sujeto en cuestión era un policía encubierto. En el “yire”, masculinidad y feminidad eran “prótesis” que se incorporaban y se disponían tácticamente.

El afeminamiento, ocultado en algunos casos ante la mirada de las fuerzas de seguridad, se exacerbaba en otros cuando su uso resultaba útil o la vigilancia menguaba. Por ejemplo, todas las maricas afirman haber hecho, por consejo de sus amigos, gala de sus poses y gestualidades más femeninas durante la revisión médica, con el fin de eludir el servicio militar obligatorio, estrategia eficaz para lograr su cometido. En los suburbios, por otro lado, las *performances* femeninas tenían lugar en un contexto que oscilaba entre la relativa tolerancia y la aceptación abierta, motivo por el cual podían ser vividas con un mayor nivel de estabilidad. En una crónica de Anabitarte (1982: 116-118), por ejemplo, se relata el caso de “La Pepa”, una marica que pone un kiosco en un barrio humilde para vender productos de almacén y cosméticos. Con sus uñas pintadas a modo de muestrario de esmalte, una de cada color, era asiduamente consultada por las vecinas, incluso llegó a convertirse en un referente barrial en temas de estética.

Existen también muchas referencias al uso del maquillaje para construir diferentes *performances* femeninas. Oscar refiere que, durante el “yire” por la avenida Santa Fe, las mariquitas eran inseparables de sus polveras. Malva (2011: 84) relata que cuando se juntaban encomiendas para llevar a las detenidas a la cárcel, una parte del presupuesto se destinaba a maquillajes, y que cuando este escaseaba, se utilizaban infinidad de recursos para suplirlo: el tizne negro de las cacerolas se asemejaba al delineador de ojos y cejas,

mientras que las paredes, que estaban pintadas de rosa, eran raspadas y empleadas como rubor para las mejillas.

Contrariamente a lo esperado, la cárcel era un espacio mucho más permisivo para la personificación de los géneros maricas que la vida pública. Malva detalla que, maquilladas “como puertas” y con vestidos confeccionados con las telas de los colchones, todas las noches, en el pabellón de homosexuales de Devoto, las maricas organizaban *shows* en los que se montaban para personificar a las grandes divas de la canción y del teatro de revistas, turnándose para salir al escenario a actuar y cantar, ante la queja de los demás detenidos, insomnes por el vocerío. Las mismas fuerzas de seguridad encargadas de reprimirlas en la vía pública aceptaban y fomentaban este posicionamiento de las maricas en la feminidad, concediéndoles tareas socialmente asignadas a las mujeres: durante el peronismo, si la detenida lo solicitaba, podía ir como voluntaria a la repartición “Leyes Especiales”, una seccional de policía ubicada frente al actual Hospital Ramos Mejía, en donde, a cambio de realizar tareas de limpieza, cocina y el lavado de los patrulleros, recibía un mejor trato y alimentación.

La cárcel se convirtió en un importante espacio de sociabilización. Las maricas eran hacinadas todas juntas en un pabellón reservado exclusivamente para ellas. La primera detención significó para muchas su primer contacto con otras maricas y su primer acercamiento a los secretos de la impostación femenina: el uso de maquillajes, el diseño de los vestuarios, los movimientos, la gestualidad, el baile. Además, era el momento en que se podía avizorar la pertenencia a una comunidad de pares y tener conciencia de un destino común compartido. La cárcel era el espacio en que se empezaban a tejer las primeras redes de solidaridad. El primer nucleamiento queer en Argentina quizá haya sido Maricas Unidas Argentinas (MUA) un grupo que se organizaba para brindar ayuda y llevar comida y pertrechos a las detenidas (Butiérrez, 2023).

El “mariconeo” significaba una *performance* lúdica de la feminidad que implicaba tanto una impostación femenina del cuerpo como un vocabulario propio (Peralta y Mérida Jiménez, 2020) y un habla tan amanerada como atrevida e impertinente. Los peculiares usos protésicos de la masculinidad y de la feminidad que hacían las maricas en la construcción de sus géneros y de sus cuerpos se manifestaban también en el habla y en la escritura. Tanto en las entrevistas orales como en sus textos autobiográficos, los géneros gramaticales se alternan en un entramado que desafía la concordancia morfosintáctica del idioma español. Dentro de un mismo párrafo, una oración puede referirse a una persona primero en género femenino y, en lo inmediato, en masculino. Al mismo tiempo, las categorías identitarias “marica” y “maricón” tenían usos idénticos y se alternaban. Es interesante también cómo el uso del femenino aparece en las trifulcas entre maricas, o para criticar a alguien en son de burla: “¡Ay, pero vos sos *tonto*, ¡cómo vas a bailar con

mujeres, qué pedazo de estúpida!” (Malva, 2011). El habla de las locas constituía un código lingüístico que marcaba los límites de una comunidad de habla y se asentaba en una intervención jocosu sobre las marcas de género del léxico habitual, habilitado o suspendido estratégicamente (Sívori, 2005).

Estos usos del cuerpo y de la lengua eran admitidos en contextos festivos en las *parties* organizadas dentro de grupos de amigas. Algunas referencias de estas fiestas se conservan en el álbum de fotos de Malva. Éste cuenta con varias imágenes que cubren las tres *performances* corporales en las que una marica podía fotografiarse en las décadas de 1950 y 1960: las impostaciones de la masculinidad que utilizaban para vivir el día a día (Fig. 1), las fotos de las atrevidas y sensuales *performances* en carnavales y corsos, que analizaré luego (Fig. 2), y una serie de montajes de feminidades decorosas y respetables, ensamblados con tiempo y dedicación para lucirlas en fiestas y reuniones o en la privacidad de estudios fotográficos amigos (Fig. 3).



Figura 1



Figura 2



Figura 3

Fuente: Fotos proporcionadas por Malva. Luego de su muerte, la mayor parte de ellas se incorporaron al Acervo Malva Solís del Archivo de la Memoria Trans.

Las maricas, en los retratos de estudio, se visten y posan con recato y elegancia, portando refinados vestidos de noche que, junto con los guantes de terciopelo, intentan emular a las damas de alta sociedad. El decoro también se percibe en las fotos tomadas en el interior de los cumpleaños y de las fiestas íntimas que celebraban para “montarse” y encontrarse con sus amantes y “maridos”. En estas también están presentes las faldas

hasta los tobillos y los guantes largos, recato sólo interrumpido por los hombros desnudos, dejados en evidencia por el corsé, necesario para exhibir la laboriosa impostura del busto.

Sin embargo, esta identificación con la feminidad no era vivida por las maricas como un núcleo esencial femenino. Casi todas recuerdan entender estos usos de lo femenino como una actuación, un juego o una picardía. Gloria, por ejemplo, señala de sus montajes para el carnaval: “yo lo sentía como un disfraz; ahí no iba como mujer; iba disfrazada de gitana o de otra cosa” (Argaranaz, 1991:19) relatando como usaba sus “disfraces” para engañar a los hombres en los bailes, actividad que describe en son de chanza. Las *performances* corporales afeminadas y el “habla marica” se activaban y se desactivaban estratégicamente en diferentes momentos; se solapaban y alternaban personificaciones masculinas y femeninas en un uso del cuerpo y del habla distante tanto del de los actuales gais como de las personas trans. La feminidad de las maricas no era vivida como una esencia íntima sino como una *performance* lúdica ligada al mundo de la “joda”, de la amistad, del “levantar” y del sexo.

Esta investigación se centra en las maricas de las clases populares. Las historias de vida de los homosexuales de clases acomodadas siguen derroteros diferentes. Éstos intentaban diferenciarse lo más posible de las *performances* y estéticas de las maricas de clases populares, rechazando su carácter escandaloso y sus prácticas promiscuas, al tiempo que se reivindicaban como cultores de una homosexualidad púdica asociada al mundo de la intelectualidad y al dandismo. Mientras las maricas tendían a sentir su deseo por otros varones en íntima asociación con su identificación femenina, los homosexuales de élite tendían a entenderlo en coextensión con su formación intelectual y artística, y con la sofisticación en los gustos y las costumbres.

En sintonía con las corrientes homófilas europeas —con las que muchos tuvieron contacto a través de sus viajes, del estudio en círculos intelectuales o de la lectura de la literatura homófila traducida y publicada por editoriales como Tirso (Peralta, 2012)—, estos homosexuales consideraban que existían dos tipos diferentes de hombres que deseaban a otros hombres. Por un lado, la homosexualidad, polo en el que ellos se veían representados, en el cual el deseo por otros varones, además de estar mediado por el culto al refinamiento y a la intelectualidad, era medido, discreto y casto. Por otro, el polo de las “mariconería”, degeneración propia de las clases populares, caracterizada por el afeminamiento exacerbado, la promiscuidad y la falta de decoro en exhibirse ostensible y escandalosamente en el espacio público.

A partir de las décadas de los sesenta y setenta, los “entendidos” de clases más acomodadas empezarán a rechazar los usos de la feminidad con mayor ahínco y a reivindicarse masculinos y recatados. Por otra parte, algunas maricas de clases populares empezarán

a experimentar con diferentes tecnologías de modificación corporal y exacerbarán sus usos de la feminidad en montajes y *performances* femeninas cada vez más estables y definitivas.

Las maricas de clases populares que decidieron radicalizar su identificación con la feminidad empiezan, a partir de los ochenta, a migrar hacia corporalidades más irreversiblemente femeninas. Los carnavales y corsos, primero; los cabarés, *boîtes* y teatros de revistas, después, oficiaron como una suerte de “laboratorio de experimentación” en el diseño y el armado de estas nuevas corporalidades (Cutuli e Insausti, 2015) asociadas a lo lúdico, en un primer momento, y a lo laboral, después.

LOS AÑOS SESENTA: LOS CARNAVALES Y EL DESCUBRIMIENTO DE LAS HORMONAS

Según Oscar, en las décadas de 1950 y 1960 los papeles de vedetes en las comparsas se cubrían con mariquitas, pues no eran muchas las mujeres dispuestas a sostener roles de tal exposición erótica. En la comparsa de la localidad de José Ingenieros, por ejemplo, todos los papeles de vedetes eran interpretados por maricas.

En las fotos, sorprenden las feminidades performadas: ya no son las representaciones elegantes y recatadas de los cumpleaños y las fiestas privadas, sino que ahora abarcan montajes sensuales en los que se trata de descubrir la mayor parte del cuerpo posible. Las representaciones de la feminidad de coristas y bailarinas son ahora miméticas y muy atrevidas (Fig. 2).

Octavio había quedado fascinado al ver por primera vez a las vedetes maricas de esta comparsa, las cuales, según él, “parecían mujeres verdaderas”. En el ámbito competitivo de estas prácticas, a principios de la década de los sesenta, Octavio descubre la existencia de las hormonas femeninas entre los requerimientos para participar en los corsos:

Primeramente, se van a tener que dar las inyecciones para tener busto...”. ¡Lolas! ¡Nosotras éramos planas! ¿Cómo? “¡Sí! ¡Sí! ¡Tienen que tener lolas! “... Entonces, nosotros, nos daban ese frasquito, había que darse [inyectarse] medio frasco en la semana, y en la otra semana, el otro medio frasco e iba desarrollando el busto y se te caía el vello y las piernas, que parecían de mujeres... ibas formando como un cuerquito como de mujer. (Octavio, Archivo de Memoria Oral de SIGLA)

Es probable que se tratase de un anticonceptivo femenino inyectable, quizá el célebre “Perlutal”, que sería utilizado masivamente por las travestis para hormonarse. Este fármaco generaba en los varones el desarrollo de características sexuales secundarias femeninas, tal como la disminución de la masa muscular y del vello corporal, piel más suave

y crecimiento de las mamas, que, si bien no llegaban a ser voluminosas, se realzaban con corsés y *brassiers*.

Los anticonceptivos hormonales se difundieron en Argentina a mediados de la década de 1960 y habilitaron profundos cambios en la sexualidad femenina; estuvieron asociados a la transformación en las relaciones entre los géneros y en los modelos de familia, que luego sería denominada como “revolución sexual” (Felitti, 2012). Además, los anticonceptivos hormonales abrieron las puertas de la feminidad para las maricas, quienes de esa manera tendrían las herramientas para acceder a una corporalidad femenina de manera fácil, barata y rápida.

Así, los estrógenos se incorporaban, junto con los maquillajes y las caderas de gomaespuma, como una prótesis biotecnológica más, para dar lugar a la emergencia de nuevos cuerpos, cada vez más intervenidos y, por lo tanto, irreversiblemente femeninos. A medida que se incorporaban las hormonas al abanico de estrategias disponibles de feminización, se tornaba difícil “pasar”: poder “quitarse el cuerpo”, desandar el proceso y mantener un trabajo y una vida de varón.

Sin embargo, a principio de la década de 1960, en las comparsas, el proceso de feminización mediado por hormonas era utilizado por pocas maricas, con fines recreativos, en contadas oportunidades, y aún era vivido como reversible. No implicaba —de ninguna manera— la asunción de identidades diferentes a las de la mayoría de las maricas que no habían optado nunca por feminizarse. La decisión de “hormonarse” fue minoritaria entre las maricas, ya fuera porque no les interesaba tal opción o porque la transformación del cuerpo presentaba desafíos que no estaban dispuestas a asumir. Octavio cuenta que durante los tres meses que duraban los ensayos era mucho más vulnerable en su tránsito por la capital y que, a pesar del verano, iba a trabajar con saco para que no se le notaran los senos: “¡Yo iba a trabajar pero no me sacaba el saco ni a garrón! Pero me moría de calor porque yo estaba así, era impresionante”.¹⁰ Una vez pasado el carnaval, se interrumpían las inyecciones, el cuerpo volvía a masculinizarse y los incipientes senos, si bien no desaparecían, enseguida se volvían mucho más disimulables. Éste era el uso mayoritario que se hacía de las hormonas. Según Octavio, en aquella época no se le ocurrió ni existían todavía chicas que las utilizaran para feminizarse y vivir permanentemente como mujeres: “en aquella época no había travestis [...] Nosotros únicamente nos dábamos hormonas para salir a la comparsa y después nada más”.¹¹

A este nuevo abanico de tácticas habilitadas por las hormonas hay que agregar la cirugía de busto y las cirugías de reasignación sexual, las cuales, si bien no se realizaban en el país, asomaban al universo de prácticas posibles gracias a los medios de comunicación,

¹⁰ Entrevista a Tino, Archivo oral de SIGLA.

¹¹ Ídem.

que relataban los exitosos casos de “cambio de sexo” realizados en el exterior, además de las frecuentes visitas de célebres transexuales y transformistas extranjeros.¹² La primera fue la corista transexual francesa Coccinelle, que llegó a Buenos Aires en 1962 para filmar la película *Los viciosos* (Alvarez, 2021). Posteriormente, en 1971, la visita de Ivanna, una reconocida travesti carioca, y de Yeda Brown y su compañía de travestis —también brasileras— revolucionaron la prensa (Cytryn, 2022).

A medida que estos discursos se propagan en el ámbito local, algunas personas empezarán a hacer suyo el discurso de la transexualidad, reclamando que se les reconozca un estatus diferencial al de las maricas y exigiendo el acceso a operaciones. Susana Pinta Silva, por ejemplo, se considera transexual y, para poder acceder a una cirugía de reasignación genérica, escribe y edita en 1974 un boletín autobiográfico que vende ella misma en los colectivos de Buenos Aires y de Montevideo. En éste, se define tomando prestado las definiciones de la medicina para legitimar su demanda:

Un ser “TRANSEXUAL” es un invertido sexual. El invertido sexual, muestra tendencias psicológicas y sexuales a asumir al sexo opuesto, una mujer en el cuerpo de un hombre o viceversa. Aclaro que el invertido no debe compararse con los homosexuales o los transformistas. Los homosexuales se sienten atraídos por las personas de su mismo sexo y los transformistas experimentan satisfacción psicológica u erótica vistiéndose con la ropa del sexo opuesto; en cambio los invertidos viven y trabajan como parte del otro sexo en todo momento de su vida y cuando se someten a la intervención quirúrgica dejan sus ansiedades en el quirófano. Esto fue declarado y afirmado en conferencia de prensa por el Dr. Urólogo Sr. Roberto C. Granato, diplomado en la Universidad de Columbia en EE.UU. de Norte América. (Pinta Silva, 1974)

En este boletín, Susana se refiere a su padecimiento en términos de “mal físico” y a la cirugía de reasignación de género como “rehabilitación física”. Afirma: “Desde siempre, desde que tengo uso de razón, me consideré una mujer, y así lo seguiré haciendo hasta el día en que Dios me lleve con él” (Pinta Silva, 1974). Susana había vivido de manera permanente como mujer desde su adolescencia, se refería a sí misma exclusivamente en femenino y todas las fotografías que acompañan su relato muestran una expresión de género femenina. Su objetivo con estas imágenes consistía en demostrar que era una mujer auténtica. Cuando describe su vida actual, Susana hace hincapié en su esfuerzo por distanciarse de los estereotipos asociados tanto con la homosexualidad de esa época como con las mujeres jóvenes sexualmente emancipadas, las cuales empezaban a generar temor entre las élites y los medios de comunicación en el contexto de la revolución

¹² “El show de los travestis”, *Antena*, 16 de octubre de 1973.

sexual. Para alejarse de estas representaciones, Susana se retrata a sí misma en roles asociados con la mujer tradicional, alejada de escándalos o comportamientos sexualmente libertinos, y vinculada al hogar y a las tareas propias de una ama de casa: “Me costó mucho reorganizar mi vida y demostrar lo contrario, que no era un pederasta pasivo, sino un ser humano enfermo” (Pinta Silva, 1974). Susana hace un uso estratégico del discurso médico que le permite legitimar su demanda de acceso a cirugías. Este testimonio —muy diferente al de maricas y transformistas— da cuenta de que, a mediados de la década de 1970, la transexualidad ya empieza a estar disponible como un nuevo modo de entender el género independiente tanto de los géneros cis como de las sexualidades maricas.

LOS AÑOS SETENTA: EL CABARÉ TRAVESTI COMO PUNTO DE INFLEXIÓN

Estos nuevos espacios de sentidos fueron abriendo terreno para la emergencia —primero, tímida; luego, impetuosa—, de una nutrida escena de transformistas locales que actuaban en cabarés, café concerts y teatros de revistas que también ampliaron el universo de géneros posibles de ser pensados y actuados. La biografía de Vanessa Show (2012) da cuenta de la masividad y de la popularidad de los *shows* de travestis en el Buenos Aires de la década de los 70, que gozaban de gran reconocimiento y se presentaban en los más exclusivos clubs porteños ante miembros de la aristocracia porteña y funcionarios de gobierno. Las actuaciones también eran masivamente cubiertas por la prensa de espectáculos, con un tratamiento celebratorio que enaltecía la sofisticación del arte travesti, presentado con orgullo como una manifestación local del vodevil parisino.¹³

En esta época, según consignaban las artistas en la prensa, el travestismo no constituía una actividad que se pudiese desarrollar en la calle, no se vivía como una identidad ni estaba asociado a una *condición íntima del ser*. Se trataba de un arte escénico, acompañado del canto y del baile, y ligado al escenario y al mundo de la noche, de los cabarets y del género revisteril. Evelyn, una de las artistas más reconocidas, señala en referencia a su profesión: “lo mío es un trabajo comercial [...] no hay nada raro en este trabajo que es difícil y no cualquiera puede hacerlo”.¹⁴ Denis, por su parte, argumenta que él es actor, y que para un buen actor el papel de travesti no guarda diferencia con ningún otro papel: “un actor completo y de vocación puede encarnar o debería encarnar a cualquier personaje”.¹⁵ En general, los entrevistados niegan la existencia de una relación entre su sexualidad o su género y el travestismo, considerado por ellos estrictamente una profe-

¹³ Ver, por ejemplo: “Evelyn: ¿Y a mí porque me miran?”, *Siete Días*, 2 de octubre de 1975; “Casi una mujer”, *Así*, 26 de abril de 1974 y “El show de los travestis”, *Antena*, 16 de octubre de 1973.

¹⁴ “El travesti más lindo de Buenos Aires”, *Así*, 23 de julio de 1974.

¹⁵ “Esta vedete porteña es un joven chaqueño”, *Ahora*, 21 de febrero de 1970.

sión. Una excepción la constituye Ana Lupe Chaparro, quien afirma sentirse “más identificado con la mujer”. Sin embargo, comenta que fuera del escenario actúa como un hombre y señala: “lo mío era un trabajo como cualquier otro”.

Evelyn, Vanessa Show y Denis reivindicaban su condición de hombres. Vanessa por ejemplo, afirma: “Mirá, en el escenario me siento como diez mujeres juntas, con la misma fuerza, idéntico empuje. En mi vida soy un muchacho común como cualquier otro”.¹⁶ Evelyn va más allá criticando a los homosexuales que se montan en la vía pública: “los otros travestis se dedican a esto por necesidad personal, por un problema sexual. Y eso es desjerarquizar una profesión que tomada en serio resulta muy linda. Yo soy hombre, nací hombre y sigo siendo hombre”.¹⁷ Estos testimonios recogidos de medios de prensa no deben entenderse como representativos de los modos en los cuales estas travestis se interpretaban a sí mismas, ya que desconocemos sus condiciones de producción. También sería esperable que las travestis intentaran legitimar su oficio y su arte ante la prensa en el marco de los sentidos socialmente disponibles en la época. Sin embargo, dan cuenta de que para la prensa y —presumiblemente— para una parte importante de sus lectores, el término “travesti” nace en la década de los setenta no como una identidad sexual o genérica, sino en referencia a una profesión dentro del arte escénico: travesti era el *performer* varón que hacía un uso articulado de las artes del maquillaje, del vestuario y de las artes dramáticas para impostar un personaje femenino en un número coreográfico que incluía actuación, humor, danza y canto. Paralelamente, las entrevistas en profundidad y las autobiografías confirman que estas travestis artistas todavía no se entendían a sí mismas como diferentes a otras maricas que se dedicaban a otros oficios.

Fue durante la última dictadura militar (1976-1983) cuando empezaron a aparecer en Argentina las primeras noticias que marcaron la emergencia de los discursos contemporáneos sobre la sexualidad y el género, caracterizados por la escisión taxonómica entre identidad sexual e identidad de género, y por la emergencia de gais, transexuales y travestis como especies sexuales independientes y autónomas. Tres ejemplos son paradigmáticos. La popular banda Village People —abiertamente gay— desembarcó en Buenos Aires en 1980 para presentar su película *Can't Stop the Music*.¹⁸ A diferencia de las maricas, los Village People presentaban una imagen estereotipada y exacerbada de virilidad que no fue objeto de burla ni de rechazo por parte de los medios ni del público: los integrantes del grupo —montados como militares, policías o cowboys— firmaron

¹⁶ “Vanesa se llama José”, *Crónica*, 19 de septiembre de 1971.

¹⁷ “Evelyn: ¿Y a mí porque me miran?”, *Siete Días*, 2 de octubre de 1975.

¹⁸ Estrenada en Argentina como *No se puede parar la música* y en España como *¡Que no pare la música!*

autógrafos, fueron tapa de los diarios (incluso de los más conservadores)¹⁹ y brindaron *shows* televisivos en *prime time*.

La tenista Renée Richards —cuya operación de cambio de sexo había sido noticia en 1976— visitó la Argentina y ofreció una serie de entrevistas que presentaban por primera vez en la prensa masiva el fenómeno de la transexualidad como diferente de la homosexualidad.²⁰ Richards, al igual que Susana Pinta Silva, se definía como “una mujer encerrada en un cuerpo de hombre, un transexual”. En otra entrevista, su cirujano se indigna ante la confusión entre los términos homosexual, travesti y transexual, y presenta definiciones similares a las contemporáneas. Al año siguiente, un informe titula una sección “NO SON HOMOSEXUALES”. Las letras mayúsculas, en el original, ilustran el énfasis dado a esta escisión taxonómica.

Al mismo tiempo, otra serie de notas reseñaba que las travestis ya no tenían nada que ver con la homosexualidad y que mayoritariamente se dedicaban a la prostitución, reconfigurándolas dentro de la otredad moral y como sujetos privilegiado de la persecución policial.²¹ Al año siguiente, una nota titulada “La inmoralidad tiene cara de travesti” consigna que “los travestis ya no se llaman más homosexuales”. En los primeros años de la dictadura, “los” travestis aparecen en la prensa como un nuevo sujeto, inmoral y monstruoso, que debe ser controlado por los aparatos represivos de estado.

En este marco de sentidos, a partir de la sedimentación de las experiencias asociadas al transformismo primero en fiestas, luego en corsos y finalmente en teatros y cabarets, y del perfeccionamiento de un conjunto diverso de técnicas biotecnológicas de modificación corporal, un grupo de maricas, habituadas a construirse cuerpos femeninos con fines lúdicos o laborales, comenzaron a experimentar que estos cuerpos eran plausibles de ser vividos permanentemente. Se lanzaron, así, a experimentar con transformaciones más definitivas, a referirse a sí mismas únicamente en femenino y a diferenciarse de las maricas por su identificación como travestis. Construyeron, de ese modo, nuevos modos de percibirse, entender su cuerpo y relacionarse con sus parejas.

Gloria, una travesti uruguaya nacida en 1910, cuenta que empezó a “montarse” a los diecisiete años en fiestas, corsos y carnavales, pero nunca se le había ocurrido que podía vivir como travesti hasta que cumplió los setenta años, en 1980:

A los 70 años, decidí vestirme definitivamente de mujer. Fue en Brasil, a instancia de mi amiga Ángela, quien un día me dijo: “Gloria, ¿por qué no te

¹⁹ “Village people: una formula musical para los años 80”, *La Nación*, 3 de agosto de 1980.

²⁰ “La raqueta de los dos sexos”, *Siete Días*, febrero de 1976; “USA: El médico argentino que cambia los sexos”, *Siete Días*, septiembre de 1976; “¡Los que cambian de sexo!”, *Careo*, octubre de 1977.

²¹ “La inmoralidad tiene cara de travesti”, *Careo* [ca. diciembre de 1978] y “El mundo del revés: Los ‘travesti’”, *Casos*, Número 36, Año I, 14 de noviembre de 1977.

vestís de mujer? Tenés todo”. Estábamos en su casa y, después de decirme eso, me tiró una pollera, “a ver, ponete esa pollera mía”, yo me saqué toda la ropa y me puse la pollera de ella. “Regia te queda”. “¿Te parece?”, le dije. [...] “Pero si estás regia”, me dijo, “sos una modelo”, y agarró el pantalón y me lo rompió, así que no tuve más remedio que salir de mujer. Al principio, salía medio cohibida, pero después veía que ni fu ni fa, no pasaba nada conmigo, ni me miraban ni se daban vuelta, era una mujer más en los montones de la gente. Entonces, empecé a vestirme siempre de mujer. (Argañaraz, 1991:32)

El pasaje, para muchas maricas grandes, fue experimentado como casual. Acostumbradas a “montarse” para divertirse y mariconear en fiestas, carnavales y reuniones privadas, empezaron a circular por el espacio público como si hiciesen una picardía, hasta que, súbitamente, el quiebre se produjo cuando registraron que vivir el día a día desde estas personificaciones era posible. En algún momento, a fines de la década de los setenta y comienzos de los ochenta, dentro del estrecho abanico de actuaciones generizadas, el travestismo se constituyó en una alternativa viable para la vida en la ciudad para muchas maricas. Otras, como Oscar o Malva, que en 1980 ya tenían 54 y 45 años, seguirían viviendo como maricas afeminadas hasta el fin de sus días.

LOS AÑOS OCHENTA: LOS IMPLANTES Y LA EMERGENCIA DE LAS PRIMERAS TRAVESTIS

Estos nuevos espacios identitarios se ampliarán en la década de los ochenta. La transición democrática argentina fue el escenario de una profunda reconfiguración de los entornos normativos del sistema sexo-género (Manzano, 2019; Milanesio, 2019; Insausti y Ben, 2023). Al “destape” y la liberalización de las costumbres sexuales propiciada por la primavera democrática le siguió, por ejemplo, la sanción de la ley de patria potestad compartida, en 1985, y la de divorcio, en 1987, que reconfiguraron el orden de la familia y las jerarquías entre los géneros. En ese contexto, los gais porteños de clase media encontrarían cada vez más en la masculinidad una vía para evadir la marginalidad y el estigma asociados al afeminamiento e integrarse dentro del *continuum* de la normalidad sexual.

Por otro lado, las travestis radicalizaron sus usos de la feminidad y emergieron como un sujeto diferente, incorporando, ahora sí, implantes de senos definitivos que habilitaron una corporalidad femenina irreversible, llamativa e imposible de camuflar. Lohana Berkins, una de las mayores referentes del movimiento político travesti argentino, recuerda haber deseado desde chica el tener busto: “Yo decía que quería las tetas, más que cambiarme de sexo. No sé de dónde saqué eso ni por qué quería las tetas ni cómo sabía que se podían operar”.²² Ese deseo, de algún modo, evidencia que ya cabía la posibilidad

²² “La comandante de las mariposas”, *Página/12*, 7 de febrero de 2016.

de portar senos sin la necesidad de cirugías de reasignación genital: la adscripción al relato del travestismo comenzaba a estar disponible. En sus entrevistas, se patentiza la tensión entre las categorías identitarias. Para referirse a sí misma y a sus compañeras, Lohana alterna el uso de la categoría “travesti” con el del término “marica”, aún hoy común en el habla cotidiana de las “travas”²³. Cuenta que en los ochenta, en su Salta²⁴ natal, las vidas de las maricas y de las “travas” aún estaban entrelazadas. Fue en los carnavales donde, a principios de la década de los ochenta, las travestis empezaron a diferenciarse:

Por un lado estaban las mariconas que se echaban cuanta pluma y purpurina había con trajes que rozaban la fantasía, la exageración, primero tenían que tapar el propio cuerpo porque las maricas no tenían cuerpos ni tetas ni nada. Cuando aparecimos las travas, divinas, se produjo el escandalete. [...] yo aparecí con unas telas alucinantes envuelta en un vestido minimalista travestidísima, y ya era la reina de la noche. ¡Y las otras, cargando tremendos espaldares, me odiaron! Fui la primera que tuvo tetas”. (Berkins, 2012: s.p.)

Así como en los años sesenta las maricas habían aprendido el modo de hormonarse con anticonceptivos inyectables, en los ochenta las travestis descubren que inyectándose informalmente siliconas y aceites industriales en el pecho y luego moldeándolo con fajas y vendas pueden —con enormes riesgos para la salud— “hacerse” las tetas ellas mismas. En los carnavales salteños hubo una continuidad sin fisuras entre maricas y travestis, hasta que las más jóvenes empezaron a intervenir sus cuerpos con modificaciones permanentes. Berkins resalta que las primeras travestis se agregaban mucho busto y caderas, ya que trataban de exhibir su cuerpo para diferenciarse al máximo de los maricones, quienes, por el contrario, al construir su cuerpo con prótesis y vestuario, debían taparlo lo más posible para disimular. Así, las travestis devienen tales en contraposición a las viejas mariconas que optan por no inyectarse siliconas ni feminizar sus cuerpos mediante hormonas (Cutuli, 2013). Sin embargo, las travestis seguirán imaginándose en continuidad con las maricas durante varios años, hasta que, ya a fines de la década del ochenta, empezarán a construir una identidad independiente basada en una vivencia estable de la feminidad que se entendía independiente del objeto de deseo.

El punto de inflexión fueron las tetas. Kulick (1999) describe cómo las travestis brasileñas que regresaban de trabajar de Francia empezaron a traer las siliconas de contrabando en 1981, con un éxito inmediato. Entrevistas realizadas tres años después dan cuenta de que, a pesar de que casi ninguna travesti tenía tetas para ese momento, ya

²³ Modo coloquial con el cual las travestis se refieren a ellas mismas en Argentina.

²⁴ Provincia del norte argentino.

todas estaban ansiosas por realizarse la intervención y tenían un conocimiento detallado de todo el proceso. Es posible que los saberes sobre los implantes hayan llegado a Argentina mediante un derrotero similar, o directamente desde Brasil, país con el que se tenía un contacto fluido.

Poco tiempo después, algunas travestis descubren que pueden mantenerse económicamente realizando el procedimiento a otras, hecho que masifica la intervención. Los conocimientos implican los contactos para comprar la silicona —de venta restringida al público—, los lugares exactos y la profundidad donde debe ser inyectada y los modos de modelarla una vez en el cuerpo con vendas y compresas, para darle la forma adecuada y evitar que se desplace a otras zonas del cuerpo. El proceso, en extremo riesgoso, en muchos casos puede terminar en la muerte, pero en muy poco tiempo habilitó a las travestis el goce y la explotación de una nueva corporalidad femenina tan permanente como exuberante y sensual, impensable unos pocos años antes. De este modo, travestis de las provincias más pobres de Argentina que vivían en condiciones de extrema vulnerabilidad y que, en muchos casos, no habían podido acceder a terminar la primaria, diseñaron tecnologías de modificación corporal que esquivaban las restricciones de los saberes médicos y a veces los superaban ampliamente. La inmensa mayoría de los médicos, en la década de los sesenta, jamás hubiera siquiera imaginado que los anticonceptivos inyectables podían ser usados para feminizar cuerpos de varón ni que infiltrando polímeros industriales entre las fibras musculares del pectoral y modelándolos con vendas y fajas se podían construir senos voluptuosos.

Luego de las intervenciones, se hace imposible volver a “pasar” por hombre y seguir habitando un intersticio entre los géneros. Las tetas hacen que las travestis se vean obligadas a vivir en sus barrios y comunidades abiertamente, a soportar la discriminación constante y a subsistir de la única actividad que les es reservada: la prostitución. La década de los ochenta inaugurará así la calle como el único escenario en el cual se aceptaba la actuación de sus géneros, y que era también, paradójicamente, el espacio de la vulnerabilidad y de violencias extremas (Butiérrez y Simonetto, 2020). Prostituyéndose a la vera de las rutas en los suburbios más marginales del Gran Buenos Aires, las travestis rápidamente se convirtieron en las víctimas privilegiadas de las mafias policiales que las extorsionaban, torturaban y asesinaban impunemente. La vivencia de esta nueva feminidad, la construcción de nuevas colectividades alrededor de la prostitución, la calle y la noche (Fernández, 2004) y la experiencia brutal de la transfobia se constituirá en un nuevo modo de vida que habilitará el surgimiento de nuevas subjetividades y nuevos cuerpos, como así también de nuevas formas de organización políticas (Butiérrez, 2022, 2023).

EMERGENCIA DE LO GAY Y TRANSFOBIA

Paralelamente al surgimiento de las travestis, muchas maricas y homosexuales de clases medias empezaron a habitar los nuevos géneros y modos de vida gais. En 1985 tuvo lugar la primera aparición pública de un activista homosexual en televisión. En ella dos varones masculinos —un periodista heterosexual y un entrevistador gay— vestidos ambos con saco y camisa charlaban seriamente mientras fumaban²⁵. Pablo, un amigo gay que presencié este programa en su adolescencia, cuenta que aquella entrevista lo marcó para siempre: “Fue la primera vez que registré que una persona a la que le gustaban los tipos podía seguir siendo un hombre normal y no necesariamente tenía que transitar hacia la feminidad si quería que su deseo tuviera sentido”.²⁶ A partir de este programa y de otros que le siguieron, muchas maricas empezaron a presentir que adscribirse al relato de la homosexualidad masculina podría ser una vía de escape a la patologización y criminalización por parte de médicos, periodistas y policías, quienes asociaban su feminidad a la construcción monstruosa de la degeneración y la amoralidad. A medida que la cantidad de producciones culturales que mostraban a los varones gais como masculinos aumentó, también se incrementó la presión para conformarse a esa identidad.

En la década de 1970, el Frente de Liberación Homosexual (FLH) nutrido del freudomarxismo de Reich y Marcuse, había apostado a una militancia radical y escandalosa, que celebraba el afeminamiento al tiempo que elevaba a la marica al lugar de sujeto de la revolución sexual (Insausti, 2019). La Comunidad Homosexual Argentina (CHA), primera organización de homosexuales de la era democrática, fundada en 1984, se organiza con criterios muy diferentes, apostando a las políticas de ampliación de ciudadanía y construyendo sus estrategias alrededor de la visibilidad. Ese nuevo dispositivo requería la construcción de un ideal de militante —susceptible de ser visibilizado— diferente al que había primado antes en el FLH, con un firme basamento en la masculinidad, alejado de la promiscuidad y el escándalo y asociado al amor romántico. En las reuniones internas del movimiento gay se discutía la conveniencia de desalentar las expresiones de género amaneradas que habían sido celebradas en las décadas anteriores, al mismo tiempo que los activistas empezaban a recorrer los medios de comunicación brindando entrevistas y exhibiéndose en las tapas de las revistas en poses “serias y masculinas”. Por ejemplo, Carlos Jauregui, primer presidente de la CHA, es presentado como un hombre educado, masculino y serio. Bellucci (2010: 23) comenta que “más que un gay típico, parecía un bohemio estudiante de Filosofía y Letras, fumador de cigarros negros y fuertes. Sus anteojos gruesos eran su emblema de persona lectora”. Cesar Cigliutti, por su

25 “A solas con Hugo Guerrero Marthineitz”, 1985.

26 Entrevista a Pablo Ben, marzo de 2008.

parte, observa que por estas mismas características fue escogido como imagen pública de la CHA “en una asamblea concienzuda, y estratégicamente. Era profesor, tenía una voz grave, podía dar la cara públicamente frente a los medios” (Pecoraro, 2016: 98). La imagen es exactamente la contraria de la de Néstor Perlongher, principal intelectual y líder del FLH. Perlongher hacía del mariconeo y del escándalo una bandera. También era asiduo consumidor de drogas y de prostitutas, con los cuales estaba obsesionado.

La constitución de un nuevo sujeto gay masculino requirió un proceso arduo de diferenciación de las maricas y de las travestis ya que, para la inmensa mayoría de la sociedad, estas tres categorías resultaban equiparables y merecían similar consideración. Los homosexuales iniciaron una ardua batalla cultural para demostrar que ostentaban un grado superior de dignidad moral que implicó el repudio público de las travestis, a quienes acusaron de ser escandalosas y promiscuas.

Las organizaciones gais del periodo fueron poco empáticas con las travestis, que para este entonces ya eran diezmadas por las mafias policiales que las torturaban y asesinaban a la vera de las autopistas suburbanas donde ejercían la prostitución. Si bien los líderes del movimiento no las atacaban en público, no existe una sola nota en la prensa de la organización ni en sus boletines que dé cuenta de alguna preocupación al respecto. Además, existen numerosos indicios de un rechazo *sotto voce*. Un artículo en “El Porteño”, una revista cultural progresista del periodo, reseña un evento del activismo homosexual en los siguientes términos: “Para despedir el ‘84, el Movimiento de Liberación Homosexual de Rosario organizó una linda festichola a la que concurrieron más de doscientas personas. [...] Entre los asistentes se encontraban algunos travestis que por primera vez hacían su aparición en una reunión de este tipo en esa ciudad. Ese motivo [...] fue suficiente para que unos cien gais se negasen a participar del baile”.²⁷ La exclusión de travestis de los lugares de encuentro era sistemática. En otra nota, un periodista va a la discoteca Contramano, donde se encuentra con “un dirigente de la CHA” que declara que “los gay son una subcultura de la vida. Los travestis, un proyecto de muerte. ¡aquí no vas a encontrar a nadie que trafique con su cuerpo! [...] los homosexuales, nos encontramos para hacer el amor. En cambio, los travestis... raro que encuentrés una que no oficie de puta”.²⁸

Contramano fue la primera de las nuevas discotecas “de ambiente” que empezaron a proliferar en la noche porteña con la llegada de la democracia. Hoy en día, se ha convertido en un lugar de memoria: una placa de bronce colocada en su fachada por el Estado recuerda a los transeúntes que en sus sótanos se llevó a cabo fundación de la CHA el 16 de abril de 1984. La discoteca abrió al público el 17 de febrero de 1984, apenas dos meses

27 “Putos, pero no maricones”, *El Porteño*, febrero de 1985.

28 “Cambio de sexo ¿soy mujer?”, *El Porteño*, diciembre de 1988.

después del regreso de la democracia. Como todos los espacios gays del periodo, rápidamente se pobló de *looks* novedosos: abundaban barbas, bigotes y músculos trabajados. Estos primeros espacios abiertos a la sociabilidad gay masculina, luego de los “años de plomo”, rápidamente devinieron hostiles para travestis y maricas. En el libro *Fiestas, baños y exilios* (2001) un grupo de maricas afeminadas relatan el rechazo que sufrieron al concurrir por primera vez a Contramano. Con mucha expectativa habían ensayado desde temprano diferentes tratamientos de cosmética y se vistieron “como antes, con mucho color, pañuelitos en el cuello, sandalias”. Sin embargo, al llegar solamente encontraron la burla de “bigotudos que caminaban como cowboys” y que las “miraron como a marcianos”. Contramano “estaba lleno de camisas leñadoras, bigotes y tipos que bailaban como machos cabríos” y que las miraban con sorna y vergüenza (Rapisardi y Modarelli, 2001: 214-215). Malva, en una entrevista, evoca una situación similar. En ambos casos, las maricas deciden no volver a salir nunca más a discotecas gays. Otro grupo numeroso de maricas rememoran que decidieron mudarse a las remotas islas del delta del Paraná, cuyos lugareños eran mucho más amistosos para con sus estilos de vida que las modernas culturas gays (Insausti, 2011).

Con las travestis el desprecio se acrecentaba. En Contramano directamente tenían prohibido el ingreso. En una entrevista en *El Porteño* el gerente del establecimiento declara: “aquí los travestis no entran”, y aclara: “Contramano es una discoteca para homosexuales: hombres a los que les gusta ser hombres y hacer el amor con hombres. ¿Existe algo más ridículo que un fulano de metro ochenta levantándose la minifalda para sacudírsela frente a un paredón?”.²⁹ El periodista completa la escena con las declaraciones de un habitué de la discoteca descrito como “un morocho de bigote que exuda masculinidad por todos los poros”. Este acota: “Los travestis se sienten mujeres, y nosotros curtimos lo masculino: si no me excitan las tetas de una mujer ¿por qué habrían de excitarme las siliconas de un travesti?”.³⁰

Las revistas culturales y los medios masivos de comunicación también fueron escenario de la transfobia de estos primeros gays que bombardeaban las redacciones de los diarios denunciando los intentos de “confundir al varón homosexual con el travesti o el afeminado” y aclarando que ellos no eran “locas histéricas sino hombres que se desean, que aman”.³¹ Muchos gays de la época sentían que la mera existencia de maricas y travestis le daba la razón a los argumentos homofóbicos que combatían y que hacían peligrar el exiguo margen de respetabilidad que se estaba consiguiendo³². En una carta de lecto-

29 Ídem.

30 Ídem.

31 “Carta de lectores”, *Satiricón*, 1984.

32 “No deben confundir un gay con una mariquita”, 1984.

res, un gay se encuentra en un comedor a “un grupo de mariquitas” que hablan entre sí en femenino a viva voz y reacciona indignado: “Este tipo de situaciones, es la que da pie a todas las críticas que luego debemos soportar los homos [...] Debemos demostrar que no somos enfermos ni diferentes, y para ello hay que saber aceptar las normas”³³. El mismo año, el editorial de un medio homófilo exhorta a abandonar las poses femeninas y a hacer un trabajo concienzudo sobre el propio cuerpo para masculinizarse: “Es evidente que el homosexual es y debe ser un varón exactamente igual a otro varón. Gustamos de otro hombre y no de la mala caricatura de una mujer. Yo diría que el gay actual rechaza a la mariquita, la ubica aparte y no la siente representante de la imagen que necesitamos, sobre todo en la lucha por nuestros derechos. [...] hablo de transformarnos día a día en el varón que nos gustaría encontrar.” En estos párrafos, es explícito tanto el diagnóstico que asociaba la mariconería y el travestismo con la marginación como la relación entre masculinidad y aceptación social.

La estrategia acabó rindiendo sus frutos. A partir de los años ochenta, la representación de gais y travestis como sujetos diferenciados comenzaría a prevalecer en la prensa. La creciente integración de la homosexualidad como un particularismo válido dentro de la arena democrática cambió su presentación en las noticias de los diarios. A partir del retorno a la democracia, en 1983, la información periodística protagonizada por homosexuales empieza a migrar desde las secciones policiales en las que había estado confinada en los setenta, a las de política y sociedad. Paralelamente, las travestis —antes retratadas celebratoria y exclusivamente en las secciones de espectáculos— reemplazaron a los homosexuales en las crónicas policiales³⁴ que retrataban morbosamente los recurrentes asesinatos de los que eran merecidas “malas” víctimas (Butiérrez 2022).

Poco a poco, vincular lo gay con el afeminamiento pasó a ser considerado prejuicioso y políticamente incorrecto, tanto en los espacios de militancia como en los lugares de ambiente y en los circuitos progresistas ciudadanos. Se produjo así un desplazamiento del estigma que se focalizó en la travesti escandalosa en oposición al varón gay respetable. En tanto y en cuanto el homosexual abandonaba su identificación con la feminidad y mantenía una expresión de género masculina, se libraba de la monstruosidad que quedaba depositada en las travestis y las maricas. Éstas, generalmente, pertenecían a las clases populares y empezaban a constituirse como un nuevo exterior abyecto, cuya delimitación producía, por contraposición, las fronteras de la nueva normalidad genérica y sexual. A fines de la década de los ochenta, los modos maricas empezaban a ser minoritarios y marginales. Paralelamente, gais y travestis devenían especies sexuales autóno-

33 “No me banco a las mariquitas”, *Satiricón*, ca. 1985.

34 “Travestis causan daños y lesiones”, *Clarín*, 23 de junio de 1987; “Panamericana: travestis detenidos”, *Clarín*, 30 de julio de 1987.

mas y contrapuestas, enmarcadas respectivamente dentro de las identidades sexuales y de las identidades de género, que emergían como dimensiones independientes de la identidad.

Las primeras organizaciones travestis no surgieron sino hasta los años noventa (Berkins 2003; Butierrez 2023), incentivadas y amparadas, finalmente, por algunos líderes gais como Carlos Jáuregui (Bellucci 2010), que empezaban a preocuparse por su desprotección. Lo gay requirió construir a las travestis como un fenómeno diferente, como condición de posibilidad para articular políticamente con ellas. Las travestis fueron reincorporadas al activismo, pero en el marco de una coalición entre colectivos que se reconocían disimiles —nombrada con siglas como GLTB— solo cuando ya no quedaba ninguna duda —ni para los activistas, ni para la policía, ni para el sentido común *massmediático*— de que se trataba de comunidades políticas y agendas diferentes.

Las travestis, que empezaron a pulular en los suburbios del Gran Buenos Aires, ejerciendo la prostitución y resistiendo a la persecución policial en situaciones de extrema vulnerabilidad social, siguieron imaginándose en continuidad con las maricas durante varios años, hasta que, ya a principios de la década del noventa, construyeron una identidad particular, basada en una vivencia diferencial del género, que se entendía como independiente del objeto de deseo. Lo trans es un concepto de mucha más corta duración que vio la luz en nuestro país recién en el siglo *xxi*. Según la investigadora y activista Alba Rueda (2019) la categoría emerge en los años ochenta en Estados Unidos y llega a Europa partir del año 2000, momento en que también empieza a difundirse en los circuitos del activismo argentino. La Asociación de Travestis, Transexuales y Transgéneros de Argentina (ATTTA), por ejemplo, incorporó la “T” correspondiente a “transgénero” recién en el 2001 (Farji, 2020). En 2011 y 2012, con las discusiones sobre la Ley de Identidad de Género (2012), los medios masivos de comunicación popularizaron ampliamente el término (Rueda, 2020), que recién entonces estuvo disponible masivamente para que las personas lo utilicen en la interpretación de sus géneros y corporalidades.

CONCLUSIONES

Un año después de la anécdota que abre este artículo, una tarde de marzo de 2012, visité a Malva en su casa en Villa Urquiza junto con mi amiga Soledad Cutuli. Estábamos tomando mate y comiendo bizcochitos cuando, Malva, que nos identificaba como entendidxs en estas cuestiones, nos preguntó, refiriéndose a una pareja a la que lxs tres conocíamos:

—Son gais los chicos, ¿no?

—Sí.

- Qué bien que están... ¿Quién es la mujer?
- Creo que el gordito.
- ¡Ay no! ¡No lo puedo creer! ¡Ay, el gordo! ¡¡El grandote!!
- Igual las cosas cambiaron, los chicos no siguen funcionando así...
- Y eso es lo que yo no puedo entender, la elección sexual, es algo que a mí me llama poderosamente la atención, porque ahora, fíjate, veo mariquitas que... ¡son pareja!
- Sí, ¿y eso antes no pasaba?
- ¡Ay no! ¡¡Pecado mortal!!
- ¿Y las mariconas nunca salían entre ellas?
- ¡¡No, jamás!! ¡No! ¿Pareja? Y pero, ¿cómo?, ¿ustedes? En tiempos míos hubiesen sido “matrimonios sapo”.
- ¿Por qué “matrimonio sapo”?
- Porque no se sabía cuál era el macho. ¡Pero eran escasísimos! Y eran un aborto. Y ahora... “Ay, mi pareja”. ¿Cómo “mi pareja”, loca? ¿De qué estás hablando? “Sí, es mi marido”. ¿Cómo “marido”? Ahora quizá se estila, pero en mi época, la maricona era mariconas. Cada uno ocupaba su lugar, te das cuenta, y ahora no, está todo entremezclado. Ahora, que un gay sea marido de una mariquita, en mi época, eso no; porque hay gays que están súper bien... pero que una mariquita sea marido de otra... ¡No puede ser! Es imposible, no lo acepto... no, no, no.³⁵

Malva no puede entender cuál es la naturaleza genérica de los gays, pues proviene de un mundo en el cual la expresión de género, los roles sexuales y la identidad sexual estaban indisociablemente ligados y se definían en contraposición a los de su *partenaire*, quien necesariamente expresaba los opuestos. El extrañamiento resulta absoluto. Malva no logra comprender cómo los gays, a diferencia de las maricas, son completamente masculinos e indistinguibles de los heterosexuales y, además, la mayoría de las veces, a pesar de ser extremadamente masculinos, también disfrutaban ser penetrados. El desconcierto llega al nivel de que no pueda siquiera imaginar las prácticas sexuales posibles de ser efectuadas entre dos gays y se pregunte, en la misma entrevista: “Pero, Dios mío, ¿qué harán? Si ninguna de las dos es el hombre, ¿qué hacen? ¿Chocarán cola con cola, como las lesbianas?”³⁶

Interpretamos el mundo desde una determinada episteme: un sistema de sentidos que condiciona los modos de entenderlo y aprehenderlo en un tiempo determinado.

35 Malva, entrevistada por Soledad Cutuli y Santiago Joaquín Insausti, 7 de marzo de 2012.

36 Ídem.

Cada momento de una sociedad establece las condiciones de posibilidad del saber construyendo los marcos de aquello susceptible de ser visto, pensado o enunciado. Para ser aprehendidos, los fenómenos sociales deben emerger en el escueto marco de la percepción y de la sensibilidad habilitados por su época: los campos de lo enunciable y de lo visible constituyen las condiciones históricas *a priori* bajo las cuales se conoce. Así, ciertos fenómenos o sujetos no pueden ser leídos en épocas específicas porque no existe la mirada construida para poder verlos (García Canal, 1997). Malva no puede percibir los modos en que los gais contemporáneos interpretan su sexualidad y su género porque los marcos de sentido que la constituyeron como sujeto generizado se transformaron. De la misma forma, muchos investigadores que construyen su posición dentro del género hoy en día tampoco pueden leer a Malva.

Aunque resulta fácil adherir abstractamente a las diversas tesis del constructivismo, la tarea de suspender los modos en los que sentimos íntimamente la sexualidad y el género al remitirnos al pasado para salvaguardar sus particularidades sin imponerle nuestras posiciones presentes es un ejercicio más dificultoso. Raramente nos percatamos de las discontinuidades que existen entre las experiencias gais, travestis y trans contemporáneas con respecto a las de aquellas personas que vivían sus cuerpos, sus géneros y sus sexualidades en oposición a la norma en el pasado. La proyección de estas identidades presentes, además, presenta sesgos esencialistas: presupone la identidad como un núcleo esencial que definiría íntimamente al sujeto mas allá de la (auto)percepción.

El proceso de incorporación de las maricas a las historias oficiales implica, entonces, un trabajo de “resignificación identitaria” que deviene en extremo violento con los testimonios y las experiencias de quienes las vivieron. Como en el caso de Malva, las maricas descubren que sus experiencias nos son ininteligibles. Se ven obligadas, en consecuencia, a traducirlas a nuestros términos o a guardar silencio. Como espero haber demostrado en este trabajo, gais, travestis y trans son producciones contemporáneas. Salvaguardar las particularidades del pasado —sin forzar sobre este nuestras posiciones presentes— constituye un ejercicio arduo que requiere una vigilancia epistemológica más atenta.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Ana (2021). "Coccinelle: entre el cabaret y la pantalla grande". *Moléculas Malucas*.
- Anabitarte, Héctor (1982). *Estrechamente vigilados por la locura*. Barcelona: Hacer.
- Argañaraz, Nicteroy Nazareth (1991). *Gloria o el drama de la existencia: recuerdos del travesti más viejo de América del Sur*. Montevideo: Ediciones O Dos.
- Aultman, B. "Cisgender". *TSQ* 1/1-2 (2014): 61-62.
- Bachillerato Trans Mocha Celis. (2017). *La revolución de las mariposas*. Buenos Aires: Ministerio Público de la Defensa.
- Bellucci, Mabel (2010). *Orgullo : Carlos Jáuregui, una biografía política*. Buenos Aires: Emecé.
- Ben, Pablo (2018). "Global Modernity and Sexual Science: The Case of Male Homosexuality and Female Prostitution". En Veronika Fuechthner, Douglas Haynes, y Ryan Jones (eds.), *A Global History of Sexual Science*. Oakland: University of California Press: 29-50.
- Berkins, Lohana (2003). "Un itinerario político del travestismo". Maffía, Diana (comp.), *Sexualidades Migrantes*. Buenos Aires: Feminaria: 127-137.
- Berkins, Lohana (2012). "Lentejuelas caídas en los carnavales de Salta", *Soy*, 5 de octubre.
- Berkins, Lohana (2013). *La gesta del nombre propio*. Buenos Aires: Madres de Plaza de Mayo.
- Berkins, Lohana (2015). *Cumbia, copeteo y lágrimas*. Buenos Aires: Madres de Plaza de Mayo.
- Butierrez, Marce (2021). "Mujer se nace: Karina Urbina y el activismo transexual de los años 90". *Moléculas Malucas*.
- Butierrez, Marce (2022). "#Paz, pan y trabajo: Memorias travestis para pensar y hacer la calle", *Moléculas Malucas*.
- Butierrez, Marce (2023). "Historia del activismo travesti/trans en Argentina: itinerarios políticos en tensión". *Con Nombre Propio A diez años de la Ley de Identidad de Género*. Buenos Aires: Ministerio Público de la Defensa: 159-181.
- Butierrez, Marce y Patricio Simonetto (2020). "Las embajadoras de Travestilandia". *Moléculas Malucas*.
- Butierrez, Marce. "Pelusa, Vanesa y Marcela: una memoria travesti a contrapelo de los debates sobre el comercio sexual". *Revista de Estudios y Políticas de Género* 6 (2022): 132-144.
- Carrier, Joseph (2001). *De los otros*. Madrid: Talasa.
- Chauncey, George (2003). *Gay New York*. New York: BasicBooks.
- Cutuli, Soledad y Santiago Joaquín Insausti (2015). "Cabarets, corsos y teatros de revista: espacios de transgresión y celebración en la memoria marica". En Jorge Luis Peralta y Rafael Mérida (eds.), *Memorias, identidades y experiencias trans: (in)visibilidades entre Argentina y España*. Buenos Aires: Biblos: 19-39.
- Cutuli, Soledad. "Maricas y travestis: repensando experiencias compartidas". *Sociedad y Economía* 24 (2013): 183-204.
- Cytryn, Lucía (2022). "Plumas, escándalo y calabozos. Entrevista a Yeda Brown y Suzy Parker". *Moléculas Malucas*.

- Disalvo, Lucas (2020) "Desfondar el 'caso'. Transiciones masculinas en el ojo de la prensa sensacionalista argentina". *Moléculas Malucas*.
- Farji Neer, Anahí (2020) *Sentidos en disputa sobre los cuerpos trans*. Buenos Aires: Teseo.
- Felitti, Karina (2012). *La revolución de la píldora*. Caracas: Edhasa.
- Fernández, Josefina (2004). *Cuerpos desobedientes: Travestismo e identidad de género*. Barcelona: Edhasa.
- Fernandez, Maximo. "Nadie puede juzgar qué es bueno y qué es malo". *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 29 (2018): 53-74.
- Figari, Carlos (2012). "La invención de la sexualidad: El homosexual en la medicina Argentina (1870-1930)". En D. Jones, C. Figari, S. Barrón López, y L. Ariza (eds.), *La producción de la sexualidad: políticas y regulaciones sexuales en Argentina*. Buenos Aires: Biblos: 19-44.
- Foucault, Michel (1993). *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Fry, Peter. (1982). *Para inglés ver*. Rio de Janeiro: Zahar.
- García Canal, Maria Inés (1997). *El señor de las uvas*. México:UAM.
- Guasch, Oscar (2013). "La construcción cultural de la homosexualidad masculina en España (1970-1995)". En Mérida J., Rafael (ed.), *Minorías sexuales en España (1970 -1995)*. Barcelona: Icaria.
- Guimarães, Carmen (2004). *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Insausti, Santiago Joaquin y Ben, Pablo. "Race and Politics in Peruvian and Argentine Porn under the Transition to Democracy, 1975-1985". *Journal of Latin American Cultural Studies*, 32/4 (2023).
- Insausti, Santiago Joaquin. "Una historia del Frente de Liberación Homosexual y la izquierda en Argentina." *Estudios Feministas* 27/2 (2019): PÁGS
- Insausti, Santiago Joaquin. "De chongos y mayates: masculinidades y sexo heterosexual entre hombres en Argentina y México (1950-1990)". *Historia Crítica* 77 (2020): 133-156.
- Insausti, Santiago Joaquin. "De asesinos a víctimas: Representaciones sobre homosexualidad masculina y crimen en la prensa argentina", *Paginas* 15/35 (2022): PÁGS.
- Insausti, Santiago Joaquin. "Selva, plumas y desconche: Un análisis de las performances masculinas de la feminidad entre las locas del Tigre durante la década del ochenta". *RELACES* 7/3 (2011): 29-42.
- Fernández-Galeano, Javier y Mir Yarfitz. "Serious *Maricas* and Their Male Concubines: Seeking Trans History and Intimacy in Argentine Police and Prison Records, 1921-1945". *Hispanic American Historical Review* 103/4 (2023): 651-678.
- Kulick, Don (1999). *Travesti*. Chicago: University of Chicago Press.
- Laguarda, Rodrigo (2012). *Ser gay en Ciudad de Mexico*. Ciudad de México: Mora.
- Lanzagorta García José Ignacio (2018). *La zona rosa un estudio socioespacial sobre género sexualidad sociabilidad e imaginario urbano en la ciudad de México*. Ciudad de México: Universi-

- dad Nacional Autónoma de México. [Tesis doctoral].
- Maffia, Diana (2014). "Normalidad y alteración sexual en los 50's: El primer Departamento Sexológico de la Argentina". En D. Barrancos, D. J. Guy, y A. Valobra (eds.), *Moralidades y comportamientos sexuales*. Buenos Aires: Biblos: 112-137.
- Malva (2011). *Mi recordatorio. Autobiografía de Malva*. Buenos Aires: Libros del Rojas.
- Manzano, Valeria. "Tiempos de destape: sexo, cultura y política en la Argentina de los ochenta", *Mora* 25 (2019): 135-154.
- Meccia, Ernesto (2016). *El tiempo no para: los últimos homosexuales cuentan la historia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Milanesio, Natalia (2019). *DESTAPE: Sex, democracy, and freedom in postdictatorial argentina*. Pittsburgh: Pittsburgh Press.
- Murray, Stephen (1995). *Latin American Male Homosexualities*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Pecoraro, Gustavo (2016). *Acá Estamos: Carlos Jáuregui, sexualidad y política en la Argentina*. Buenos Aires: Legislatura de la C.A.B.A.
- Peralta, Jorge Luis y Mérida Jiménez Rafael (2020). *Palabras para una tribu: estudios sobre argot gay en Argentina, España y México*. Madrid: Egales.
- Peralta, Jorge Luis (2012). "Ediciones Tirso y la difusión de literatura homoerótica en Hispanoamérica", En L. Pegenaute, *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica*. Vigo: Academia del Hispanismo: 191-200.
- Perlongher, Néstor (1999). *El negocio del deseo*. Buenos Aires: Paidós.
- Pinta Silva, Susana (1974). *El drama de la transexual Uruguay*. Montevideo. [Edición de la autora].
- Prieur, Annick (2008). *La casa de la Mema*. México: UNAM.
- Rapisardi, Flavio y Alejandro Modarelli (2001). *Fiestas, baños y exilios. Los gays porteños durante la última dictadura*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Román, Paula. "Un papel manchado con rouge. 'Amorales suburbanos' en el discurso periodístico durante el primer peronismo". *Sociohistórica* 49 (2022).
- Rueda, Alba (2019). "Travesti-Trans" *Boletín No 17*. Buenos Aires: Consejo de la Magistratura CABA.
- Salessi, Jorge (1995). *Médicos maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación Argentina (Buenos Aires: 1871: 1914)*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Show, Vanessa (2012). *Es verdad*. Buenos Aires: El Escriba.
- Sívori, Horacio. (2005). *Locas, chongos y gays: sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Wayar, Marlene (2018). *Travesti: Una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Muchas Nueces.