

CLUB DE BLASFEMOS: SENSIBILIDADES LIBERTARIAS Y AFECTOS NEGATIVOS EN LA POSTDICTADURA ARGENTINA

BLASPHEMOUS CLUB: LIBERTARIAN SENSITIVITIES AND NEGATIVE AFFECTS ON THE ARGENTINE POSTDICTATORSHIP

Resumen

El retorno de la democracia significó, socialmente, la edificación de una promesa política de posible reparación para la sociedad argentina. Como proyecto cultural, supo condensar las extendidas fantasías de justicia y los deseos de libertad arrebatados por la noche cruel del terror dictatorial. Pero los efectos de subjetivación producidos por los imaginarios represivos y, especialmente, su remanencia en los aparatos públicos de la representación política, darán paso a estructuras subterráneas de la desilusión, pronunciadas desde los márgenes del nuevo común democrático. Frente a la permanencia silenciosa y ensombrecida del poder represivo, entonces, se conjugará una nueva matriz de acción política alternativa; un tipo de sensibilidad conectada con la herencia anarquista, enfurecida con la hipocresía del deber político y distanciada de los proyectos utópicos modernos de transformación de lo real. Esta nueva sensibilidad, principalmente, hará del uso de afectos considerados negativos, como el rezagamiento, el rencor, el delirio químico, la blasfemia y el libertinaje sexual, su lenguaje expresivo privilegiado. El trabajo interseccional de feministas, perversos sexuales, poetas alcohólicos, anarquistas transhumantes, punks, vagabundos, profesionales del sexo, estrellas del underground y otros melancólicos de izquierda, produjo una serie de acontecimientos, como *La Marcha Pagana* (1986) y la *Comisión en Repudio al Papa* (1987), hasta el momento poco visitados en las historiografías del destape postdictatorial. Este trabajo busca poner en valor dichas experiencias como casos paradigmáticos, en donde se vieron implementados estos lenguajes expresivos basados en la potencia sensible de la disconformidad y la desvinculación, en tanto formas de ensoñación extrañas que ensayaron nuevos repertorios afectivos de una imaginación política antagonista.

Palabras clave: destape cultural; sensibilidades libertarias; afectos negativos; prácticas artísticas

Abstract

The return of democracy socially meant the building of a political promise of possible reparation for Argentine society. As a cultural project, it was capable to condense the widespread fantasies of justice and the desires for freedom that were seized by the cruel night of dictatorial terror. But the effects of subjectivation produced by the repressive imaginaries and especially, by their remnant in the public apparatus of political representation will give way to the articulation of underground structures of disillusionment in the margins of the new democratic common. Faced with the silent and shadowed permanence of the repressive power, enraged with the hypocrisy of political duty while distanced from modern utopian projects regarding the transformation of the real, a new matrix of alternative political action was conjugated: a type of sensibility connected with the anarchist heritage that will mostly make use of affects rendered negative like procrastination, grudge, chemical delirium, blasphemy and sexual debauchery as part of its privileged expressive language. The intersectional work of feminists, sex perverts, alcoholic poets, transhumant anarchists, punks, vagrants, sex workers, underground stars and other left melancholics has produced a series of events hitherto little revisited in the historiographies of the post-dictatorial Destape such as *The Pagan March* (1986) and the *Commission in Repudiation of the Pope* (1987). This presentation aims to value these experiences as paradigmatic cases in which these expressive languages based on the sensible power of disconformity and dissociation were implemented, operating as strange forms of reverie that rehearsed new affective repertoires for an antagonistic political imagination.

Keywords: cultural uncovering; libertarian sensitivities; negative affects; artistic practices

El origen del no

Una parte importante de las tensiones político culturales que caracterizarán la recuperación del orden democrático en Argentina, se verán tempranamente representadas en la historia corporal de aquellas calurosas jornadas que darán inicio, oficialmente, al proceso postdictatorial. Tanto en el acto de cierre de su campaña electoral, como en su consecuente asunción, el entonces elegido nuevo presidente Raúl Alfonsín celebraba la recomposición del entramado político institucional previamente suspendido durante siete largos años por el terror organizado de la dictadura cívico militar

dando, en sus propias palabras, inicio a la *fiesta de la democracia*. Una fiesta cuyos objetivos recuperaban la letra lastimada de la Constitución Nacional:

constituir la unión nacional, afianzar la justicia, consolidar la paz interior, proveer a la defensa común, promover el bienestar general, y asegurar los beneficios de la libertad, para nosotros, para nuestra posteridad, y para todos los hombres del mundo que quieran habitar en el suelo argentino. (Preámbulo de la Constitución Nacional, (2013 [1853])

Así, guiado por la potencia espectral de una verdad nacional pisoteada, *el más humilde de los argentinos*, elegido por el voto popular, arengaba la euforia de un pueblo pendiente en su sed de libertad. Una sed en la que se veía reflejada una multiplicidad de trayectorias subjetivas, que desde sus experiencias particulares habían vivenciado los embates persecutorios del terror represivo durante aquellos años oscuros.

La popularidad de esas plazas reunía, entonces, la totalidad de una sociedad diezmada afectiva y políticamente por la desaparición forzosa, el endeudamiento económico, la brutalidad de la guerra, la precariedad cultural producto de la censura y los efectos intempestivos de una matriz represiva de control total sobre la vida, los deseos y las formas de imaginación social. Eso explica la coincidencia inorgánica, en aquellas reuniones multitudinarias, de quienes se convertirían en los sujetos políticos de la desilusión ante la promesa paradójica del tejido macropolítico, que si bien marcaba una transformación formal de la organización política del país, daba continuidad a una matriz de persecución y control biopolítico de la diferencia.

En uno de los vértices de Plaza de Mayo, Néstor Perlongher, junto a los integrantes del Grupo de Acción Gay (Badawi y Davis, 2014; Cuello y Lemus, 2016), garabateaban sobre papeles precarios consignas que daban visibilidad a la nueva relación entre democracia y homosexualidad¹; frente a aquel estrado brillante de micrófonos metalizados que amplificaban el credo del nuevo presidente, Ruth Mary Kelly, una lesbiana trabajadora del sexo, migrante y de edad avanzada, sostenía en alto un cartel que decía: “¡Las profesionales del sexo queremos participar del quehacer nacional!”². Y en las postrimerías más alejadas y ensombrecidas deambulaba sobre una nube intoxicada Pat Pietrafesa, joven instigadora del desorden contracultural en la recién nacida escena punk. Estas serán solo algunas de aquellas presencias espectrales que hoy modulan las claves para entender el devenir crítico del proceso de recomposición democrática: no solo por la complejidad de su involucramiento, hasta ahora invisibilizado, en la expectativa generalizada que prometía la reconstrucción de la libertad postdictadura, sino por el lugar protagónico que ocuparán en la invención de lenguajes

expresivos que recurrieron al cuerpo como una herramienta poético política para ejecutar una crítica radical al temprano fracaso de dicha democracia.

Los años ochenta, no solo en Argentina sino también en la extensión del continente latinoamericano, verán emerger una numerosa serie de experiencias que aluden, por un lado, a los efectos arrasadores sobre los cuerpos de la violencia ejercida por las dictaduras militares, los estados de sitio y las guerras internas; pero, por otro lado, la metamorfosis de los cuerpos y una prolífica serie de experiencias de resistencia que ocurrieron paralelamente (Red Conceptualismos del Sur, 2014). Muchas de estas tendrán como condición de posibilidad la capacidad de productivizar aquel amplio registro de afectos negativos, cuya emergencia se justificó como una necesidad desesperada de desidentificación de los modos precodificados de la política moderna en su expresión partidaria, como por el desgaste subjetivo que implicó la remanencia institucional y cultural de la violencia represiva contra toda forma de diferencia.

El valor crítico de lo que Lauren Berlant llama “optimismo cruel” (2006) — categoría por la que intenta explicar cómo en las sociedades postfordistas los sujetos optan por vincularse afectivamente con objetos del deseo, con el propósito de dar continuidad a sus propias vidas e imaginar futuros posibles a través de la sujeción afectiva con representaciones políticas que operan como cúmulos de promesas—, puede ayudarnos a caracterizar la profunda revulsividad con la que dialogó este grupo de sujetos políticos subalternos. En la ocupación interseccional del espacio público, a través de la intensidad de su desfachatez, el desparpajo de sus lenguajes sensibles y el carácter intempestivo de sus modos de acción directa, dejaron al descubierto —a través del filo incómodo de la desilusión— los límites frágiles de la nueva promesa democrática.

En este trabajo me interesa recuperar el aporte crítico de un grupo de experiencias micropolíticas e iniciativas inorgánicas de organización colectiva, que tuvieron lugar en los primeros años de la postdictadura y que pusieron en marcha, a través del uso de dispositivos visuales, acciones performáticas y otros artefactos gráficos, lenguajes expresivos que renovaron los repertorios disponibles de la protesta. Desde la operatividad convulsa de sentimientos negativos que conjugaron rechazo e ironía, rencor y desinhibición, ira y blasfemia, desencanto y otros formatos torcidos de la esperanza, estos nuevos lenguajes volvieron posible la emergencia actualizada de una sensibilidad libertaria (Albornoz, 2014; Fernández Cordero, 2017), que buscó responder a las demandas insatisfechas de un sueño de transformación radical de la realidad. Tanto la concentración conocida como *Marcha Pagana* (1986), como la movilización organizada en torno a la visita de Juan Pablo II por la *Comisión de Repudio al Papa* (1987), fueron

experiencias contraculturales multitudinarias en las que esta compleja serie de sujetos políticos antes mencionados —entre ellos homosexuales, feministas, prostitutas, artistas under y jóvenes identificados con las culturas musicales subterráneas de la época—, contestaron de forma innovadora a los remanentes represivos heredados cultural y políticamente de la última dictadura militar, proponiendo otras formas de ocupación del espacio público y nuevos repertorios desde los cuales antagonizar con la continuidad de un orden social represivo sobre los cuerpos, especialmente aquel vinculado al poder eclesiástico.

Recuperar el valor histórico de dichas experiencias culturales, que pusieron a rodar metodologías políticas que se diferenciaron de manera estratégica de las herramientas identificadas en la tradición política de las culturas de la izquierda partidaria nacional —a través del uso revulsivo del humor, la sensualidad y la provocación—, nos permite diagramar algunas transformaciones posibles en los lenguajes políticos de resistencia que problematizaron los sistemas de opresión implicados en la rígidas estructuras de la moral sexual en la transición democrática; tanto como los movimientos complejos de la historia cultural del anarquismo, como una sensibilidad política capaz de encauzar la energía inestable de la negación y organizar estos deseos dispersos de desidentificación con la incipiente democracia.

Destapando un significativo polémico

La llamada *transición* argentina —ese período que ocupa los primeros años ochenta hasta comienzos de los noventa—, además de ser una época signada por la emergencia ebulliente de grandes movilizaciones populares, profundos debates intelectuales en torno al significado de la democracia y disputas políticas sobre la justa representación, también encontró lugar para una numerosa serie de proyectos contraculturales, imaginarios sexuales alternativos y formas de vida colectiva oblicuas que, frente a toda adversidad represiva, produjeron signos críticos de resistencia al autoritarismo heredado de la política de facto, como también de sus resonancias culturales impregnadas en los modos de organización y diseño macropolítico del comportamiento social³.

También conocida como *primavera democrática*, esta época condensó en la promesa afectiva asociada a la democracia, no un anhelo homogéneo de reconstrucción institucional, sino una serie polifónica de estrategias políticas para volverlo concreto. Es decir, no solo se instituía como una salida legal del autoritarismo militar, sino que invocaba, de forma simultánea, la fuerza de todas las luchas por las libertades políticas,

representando en sí misma la posibilidad de realización de distintos imaginarios de transformación social. Una capacidad reconocible de la democracia cuando es entendida como un *significante polémico* (Reano y Smola, 2013), es decir, como una forma de imaginación del orden social cuyos sentidos nunca están fijados de manera predeterminada y, en su lugar, son elaborados de forma constante a través de sinuosas disputas históricas. Algunas de las cuales, en el escenario de la transición argentina, por ejemplo, se abrieron paso de forma casi inmediata avanzada la década de los años ochenta.

Frente a una realidad política modulada por la censura, la prohibición y los efectos implacables del terror, el advenimiento de la democracia intensificó una proliferación de palabras, discursos, movilizaciones culturales y discusiones intelectuales que comunicaron de manera fluida la emergencia de una amplia serie de sentidos en torno a lo democrático. En ella se vieron reflejadas las expectativas políticas de una amplia mayoría de sectores sociales que identificaron afectivamente en su retorno la posibilidad de superación de una crisis provocada por la carencia de instituciones políticas estables, el deterioro del Estado, la vulnerabilidad económica, la suspensión de las libertades individuales y la tensión cultural construida en torno al libre ejercicio de la política. Convertida entonces como un horizonte de transformación común, la democracia se tornó el *pegamento emocional* que sostenía la convivencia extraña de distintas concepciones, expectativas y sentidos acerca de cómo volver a vivir juntos y cuál era el trabajo necesario para hacerlo posible. Fue así entonces como, para esta época, guiada especialmente por el intenso accionar del movimiento de derechos humanos, la recuperación de las garantías constitucionales y el derecho a la libre elección de representantes políticos mediante elecciones periódicas se convirtieron en el mejor camino en el cual embarcarse (Lesgart, 2003).

Si bien como promesa implicaba el anhelo desesperado de una sociedad con un deseo común de dar por terminado un ciclo profundo —no solo de inestabilidad institucional como mencionábamos anteriormente, sino también de un régimen de existencia organizado en torno a los efectos restrictivos del terror y la desaparición como una tecnología de control de la diferencia ideológica—, para José Nun (2001) es importante reconocer que las condiciones en las que comienza a funcionar dicho acuerdo colectivo, capaz de enlazar fragmentos de sociedad diezmados por la desaparición, opera de forma simultánea a partir de la naturalización estratégica de su recorte como un régimen de organización basado en la representación liberal. Un régimen de organización cuyos principales sentidos tendrán que ver con la reivindicación de sus actores

específicos: los partidos políticos tradicionales, el sistema electoral, la lucha parlamentaria, la vigencia de normas y la reedificación de la historia institucional tal como la conocíamos.

Como veremos más adelante, la estructura de esta promesa comenzará a revelar sus rasgos más endebles de manera casi inmediata, pero la efectividad de su energía centrípeta como proyecto colectivo no se mantuvo solamente por la fantasía común depositada en la democracia como único mecanismo efectivo de reconstrucción institucional, sino también sobre su capacidad de ofrecer un margen de posibilidad para que ocurriera “algo más” (Reano y Smola, 2013). Es decir, como una oportunidad distinta de transformación que traía asociada a la reconstrucción del tejido social, la revalorización de las libertades individuales, afectando de forma directa la capacidad de imaginar nuevamente la vida cotidiana, las relaciones personales y el marco de su intimidad. De esa manera, las formas de ensoñación que despertó el advenimiento de la democracia no solo tuvieron que ver con la regeneración de las estructuras formales de la organización político institucional de la vida en común, sino también, la posibilidad de reconsiderar nuevos contornos de la vida privada, ofreciendo márgenes de sentido inconcluso en los que se volvía posible empujar el límite de lo conocido. De forma conjunta, entonces, se elaboraron estos principios comunes que, principalmente de forma pública, buscaban tomar distancia de aquel pasado marcado por una cultura de la violencia, la censura y la prohibición, para en su lugar privilegiar un reconocimiento renovado por los derechos y las libertades individuales, la apertura y la participación. Como refiere Landi (1984), la formación de una cultura política democrática no se agotaba en el consenso a ciertas reglas de elección y de control de los gobiernos, sino que también debía expresarse en la vida cotidiana, en las relaciones familiares, en las formas de sociabilidad de los argentinos.

Esta es la razón por la cual el optimismo social general provocado por la recuperación del orden democrático vino acompañado por una convulsionada cantidad de debates sociales en torno a la *nueva configuración de las libertades individuales*, que principalmente buscaron interrumpir el trabajo colaborativo entre la sofisticada sujeción moral del poder religioso y el terrorífico genocidio político de la dictadura militar, naturalizados como un discurso común en la intimidad de lo social. Una de estas tantas discusiones mediáticas, y sin duda una de las más relevantes para la época, en consonancia con el consumo de drogas y la circulación pública de revistas pornográficas, giró en torno a las modificaciones introducidas por la Ley de Divorcio Vincular, que junto a la segunda visita del Papa Juan Pablo II, pondrían bajo la lupa la influencia corporativa

del cristianismo sobre la administración del Estado y sus tecnologías de control biopolítico.

Si bien conocemos históricamente que este *destape* —es decir, el conjunto heterogéneo de prácticas culturales que abrieron un tiempo histórico en el que se intentó desamarrar el nudo del conservadurismo político, promoviendo respuestas simbólicas a la institucionalización del silencio, al recrudescimiento de los valores tradicionales y a la persecución prohibitiva de lo diferente a través del diseño público de un *ethos democrático* modernizado y de un programa cultural que privilegió la participación ciudadana, la ocupación del espacio público y la circulación de nuevas formas de entretenimiento—, será una coyuntura protagonizada especialmente por la emergencia de un poderoso movimiento de derechos humanos, del mismo modo, en las postrimerías de su incandescente reflejo, existirán otros agenciamientos colectivos que desafiarán de igual manera los efectos abusivos de la injusticia, la desaparición y el miedo. Uno de ellos será motorizado por la *juventud*: un sujeto político reconfigurado por la violencia abrasiva de la persecución ideológica, mutilado culturalmente por los efectos de la censura, fragmentado a causa de los exilios forzosos y arrollado por un desánimo post Guerra de Malvinas (1982) que comenzaba lentamente a confundirse con la promesa entusiasta de las identidades de libre mercado, que ofrecían nuevos consumos culturales como modos capitalistas de sellar el trauma que implicaba *el pasado*. Dicha juventud, que frente a los repertorios institucionalizados de lo posible prefirió la experimentación de los instantes íntimos que brindaba el escenario ensombrecido de la noche, formó coaliciones con todos aquellos sectores sociales, grupos minoritarios y comunidades alternativas para reclamar de forma incómoda su lugar en el intercambio democrático, empujando los límites naturalizados de la recomposición como un proyecto de reinstitucionalización de la representación liberal.

Si bien reconocemos, en este escenario de transición, la capacidad de articulación que tuvieron distintos sectores de la sociedad en aquella opacidad estratégica que implicó la promesa de la recomposición democrática, también se anidaron otras formas de activación, protagonizada en su mayoría por *los jóvenes*. Estos no se vincularon con el entonces modelo recuperado de representación y organización de la política, sino que buscaron intensificar procesos singulares de experimentación subjetiva que se reconocían en el borde semántico de la razón tradicional de las utopías de izquierda. Procesos que habían logrado insertarse de forma imbricada en una relación fluida con grupos feministas, grupos de homosexuales, travestis, trabajadoras sexuales,

organizaciones de derechos humanos, movimientos contraculturales y espacios vinculados a la experimentación artística.

Así, vemos cómo el escenario político cultural de la transición se vio transformado a partir de matrices de acción que buscaron intensificar esos deseos de *algo más* pronunciados en torno a la oportunidad de la democracia, privilegiando procesos de singularización donde nuevas referencias, prácticas y teóricas, fueron puestas en marcha para hacer frente a la continuidad de las políticas represivas. Estas políticas involucraron, principalmente, la implementación de los Edictos Policiales y la aplicación de la Ley de Averiguación de Antecedentes que promovieron *razzias* en locales nocturnos, detenciones arbitrarias, persecuciones sistemáticas a travestis, amenazas a homosexuales. Pero también surgieron nuevas referencias en torno a los efectos opresivos que producía la sujeción religiosa a los principios culturales del catolicismo, dando cuenta a través de estas disputas concretas de los límites materiales de aquel frágil y endeble contrato de la esperanza democrática.

Una consigna pagana: ¡Queremos coger!

En el marco general de estas discusiones, es donde nace la *Coordinadora de Grupos Alternativos* (1986), una articulación de grupos de afinidad que, desde sus diferencias, compartieron un modo singular de acción política enfocado principalmente en la importancia de visibilizar la persecución represiva que enfrentaban todos aquellos sujetos involucrados en el diseño extraño de otros modos de vida posibles. Fue integrada por ex miembros del *Grupo de Acción Gay*, los editores de la revista *Manuela*, militantes marxistas díscolos que habían formado el *Movimiento Marginal* y toda una serie de grupúsculos de acción gráfica callejera como *Fife* y *Autogestión* o *El Bolo Alimenticio*, adscritos a la juventud de la *Federación Libertaria Argentina*, pero también los *Apátridas*, *Los Vergara* y el *Club de Blasfemos*, iniciativas ficcionales y espacios de organización minúsculos también de *carácter anarcoide*⁴, aunque sin filiación oficial con ninguna corriente histórica. Completaban aquella formación, un grupo numeroso de jóvenes punks, heavy metals y rockeros organizados contra los edictos policiales bajo el nombre *Juventudes Rebeldes*, personajes de la noche, transeúntes de la contracultura, algunos militantes dispersos de partidos políticos de izquierda y varios sectores del feminismo que comenzaban nuevamente a organizarse —entre ellos *Alternativa Feminista*, *ATEM 25 de Noviembre*, el *Departamento de la Mujer del Centro de Estudios Cristianos*, *Mujeres del MAS*, *Mujeres Chaqueñas*, *WATER* (Alianza de Mujeres por la Teología, la Ética y el Ritual)—, pero, principalmente, las activistas que circulaban por *Lugar de Mujer* y dos de

las integrantes del *Grupo Feminista de Denuncia* (1986-1987), Ilse Fuskova y Josefina Quesada, que tomarían responsabilidades directas en esta coordinación.

Como espacio político, se vio fuertemente nutrido por las diferencias que lo constituían y desde allí diseñaron un hacer particular, definido principalmente por una profunda crítica con los modos de acción política hasta el momento conocidos. Fue así que priorizaron otros registros afectivos para aquellos cuerpos en disputa, que por medio de estrategias sensibles que operativizaban la fuerza del ridículo, el desamarre de los placeres y la pérdida de sentido como una experiencia de subjetivación crítica en el espacio público. Fueron capaces de discutir con los remanentes represivos del poder dictatorial y con las técnicas de control moral de un cristianismo hasta entonces incuestionado.

A partir de una serie de reuniones periódicas que tuvieron lugar en una sala compartida de la Comunidad Alfa, un espacio cultural vinculado al Partido Humanista, donde estos grupos se habían convocado para discutir de qué modo podían intervenir en una coyuntura brotada por la violencia represiva de dicho discurso religioso, tomaría forma la *La Marcha Pagana*: una concentración convocada para el 15 de agosto del año 1986 en Plaza Congreso. El vector principal que organizaría esta experiencia sería la demanda por la urgente separación de la Iglesia y el Estado, pero se diferenciaría especialmente de otras propuestas, al celebrar como horizonte absoluto el ejercicio de la libertad total para conseguirlo: cientos de *flyers* abarrotados de dibujos precarios eran contruidos al ritmo de un *camp zafado* (Cuello y Lemus, 2016); un tipo de camp hipersexuado que yuxtaponía la densidad poética de los grafismos punks, el uso de imágenes pornográficas y un extenso universo de signos blasfemos que introducían la radicalidad de las pasiones ocultas. Sus protagonistas asistieron a la toma del espacio público envueltos en disfraces harapientos de monjas, curas y monaguillos, engeguciendo a su vez la normalidad de la mirada social con la extravagancia género fluida que se tropezaba ebriamente en piedras brillosas de bajo costo, pero también con crestas malolientes de punks enfurecidos y chalecos artesanales repletos de cadenas oxidadas, confeccionados por jóvenes metales que buscaban desautorizar el llamado social de la normalidad.

El paisaje de dicha concentración se completaba con una abundancia descontrolada de carteles que, por un lado, denunciaban la complicidad de la Iglesia con el terrorismo de Estado, rechazaban la pronta visita del Papa Juan Pablo II y aprovechaban también para burlarse del clero local con un tono fuertemente sarcástico. A su vez, eran acompañados por otra serie de pancartas que intentaban interrumpir la

transparencia de estos posicionamientos al introducir onomatopeyas (¡Oh!, ¡Uh!, ¡Ahh!) en gran tamaño, que bestializaban una multitud en movimiento, como si se tratase de rugidos de asombro y placer. Finalmente, dos marionetas berretas de dimensiones abismales funcionaron como escoltas del ridículo durante el tiempo que duró la concentración, hasta que sus protagonistas fueron salvajemente reprimidos: por un lado, el títere de vara de una monja cuyo hábito se revelaba maquínicamente dejando al descubierto un prominente vello púbico satinado y unos pezones punzantes embadurnados de brillantina, operada por los activistas del *Grupo CAPaTaCo*; y por otro, el *macho cabrío* argentino, cargado sobre zancos por Gustavo Sola, cuyo prolongado pene se balanceaba entre la gente como un animal muerto. Ambos artefactos de realización casera activaban, desde el desparpajo de su expresión irreverente, una fuerza pagana imbricada con deseos antirrepresivos en un aquelarre que unía la agencia inorgánica de aquellas subjetividades incontrolables aspirantes no solo a recuperar la noche, sino también a interrumpir la ficticia promesa de ciudadanía que había inaugurado el retorno de la democracia, alterando desde la ofensa sexual el ritmo de lo común.

La estrategia de ocupar el espacio público desde la intensificación de su diferencia descontrolada, comenta Enrique Yurkovich (2018)⁵, uno de sus principales impulsores, tenía como finalidad replicar una práctica política en curso del poder eclesiástico a nivel nacional: las Misas Públicas en Defensa de la Familia para fieles, protagonizada por niños y adolescentes inscriptos en instituciones educativas con perfil religioso. Por aquellos días era común, comenta Yurkovich, ver colectivos repletos de infantes que eran extraídos de sus clases para ser involucrados de forma forzada en liturgias a cielo abierto en las principales plazas del país y, simbólicamente, frente a edificios del poder público. Las tensiones acumuladas por el avance mediático alrededor de la discusión sobre el divorcio y, especialmente, al comprobar el consenso multitudinario que apoyaba dicha transformación legal, intensificó de manera exagerada las estrategias del poder eclesiástico que recurrió a todo tipo de dispositivo de comunicación posible para expresar la vibratilidad de su ansiedad en torno a lo que significaría la pérdida simbólica de poder como fuerza organizadora de la moral sexual nacional.

Claudia Zicker, activista anarquista y fundadora junto a Enrique Yurkovich de la iniciativa ficcional *Club de Blasfemos* —una asociación imaginaria que operaba a través de cupones de suscripción insertos en el interior de la revista *Manuela* (1986) (C. Zicker, entrevista con el autor, julio de 2018)—, comenta sobre las decisiones de tomar el espacio público desde esta térmica afectiva desbordada en particular:

Se nos ocurrió ser los monstruos de la calle. Nos queríamos posicionar frente a esta discusión, pero no desde el discurso alfonsinista de la familia democrática que reconocíamos que era careta. Queríamos tomar distancia de esa cultura política de la normalidad. Queríamos dar una mano a la discusión desde nuestra propia perspectiva. No íbamos a disfrazarnos de gente decente que pide el divorcio, para eso están ellos. Nosotros lo encaramos de otro lado. Si la iglesia tiene voz y voto en este asunto es porque la Iglesia y el Estado están operando juntos y este es un país laico. Por eso, el proceso de formación de la Marcha Pagana implicó que aprendiéramos sobre la constitución, la historia de nuestro país y las religiones. Nos motivaba testear la democracia, preguntar por ese límite. Por eso propusimos la separación. ¿Ellos no querían divorcio? Nosotros íbamos por más: queríamos la separación legal de la Iglesia y el Estado. (C. Zicker, entrevista con el autor, julio de 2018)

La experimentación con el límite de la democracia no solo sería una búsqueda, en términos estrictos, en relación a la injerencia institucional de la Iglesia sobre el Estado, sino que se había convertido en el principio corporal desde el cual los espacios que participaban de la *Coordinadora de Grupos Alternativos* hacían política. Su deseo era, en palabras de sus integrantes, distanciarse de lo careta, ya que desconfiaban de la política tal como la conocían y pensaban que la única verdad era si las cosas les “pasaban por el cuerpo” (C. Zicker, entrevista con el autor, julio de 2018). Hacer política desde el cuerpo no solo implicaba *ponerlo*, es decir, implicarlo materialmente en la multitud manifiesta, sino que se trataba de volverlo el lenguaje posible de toda expresión política. Razón por la cual, tanto la apariencia corporal o el vestir, como dispositivos públicos de singularización subjetiva (Lucena y Laboureau, 2016), como los modismos y el diseño sexogenerizado de su gestualidad, eran parte de un programa integral de aquellos nuevos modos de acción política.

Frente al *patoterismo clerical*, es decir, ese conjunto de acciones públicas llevadas adelante por el poder eclesiástico que buscaba presionar el sentido común afirmando los valores éticos de su tradicionalidad normativa, los “inadaptados de siempre” se plantaron contra dicha ofensiva promoviendo el divorcio, defendiendo el consumo de pornografía, el uso desmedido de drogas y el libre ejercicio de la desviación sexual (Marin, 1987). Los verdaderos problemas no tardaron en llegar para aquella “extraña comparsa” compuesta por anarquistas, gays, punks, feministas y todo otro tipo de sujeto minoritario organizado contra el autoritarismo cultural: luego de haber ocupado la Plaza Congreso en un principio con cánticos espontáneos e instrumentos desafinados, pero sin ningún otro tipo de programación, decidieron que además de estar allí exhibiendo desde el vértice filosófico de cada diferencia, harían una ronda para caminar en círculos alrededor de la plaza, mientras las marionetas los protegían. Por supuesto, se trataba de una referencia directa a la movilidad corporal aprendida de Madres de Plaza de Mayo y el movimiento de

Derechos Humanos con el que interlocutaban continuamente y del que muchos se sentían parte. En medio de aquel disonante aquelarre y frente a la posible confrontación con un grupo de evangelistas, que habiéndose enterado de la convocatoria se apersonaron en la periferia de la plaza en cuestión para realizar un “exorcismo colectivo” (C. Zicker, entrevista con el autor, julio de 2018), rezando en voz alta y pidiendo misericordia para el tren interminable de pecadores convocantes, la policía lentamente comenzaba a poblar el perímetro donde acontecía la movilización. Lo que en un principio se experimentaba como una conversación pacífica, con el paso del tiempo fue escalando a una confrontación delirante que puso del peor humor a los efectivos a través de un diálogo que, en su reposición histórica, activa las principales características de este nuevo principio sensible de coordinación antagonista libertaria:

¿Quién es el líder? [pregunta un policía] No hay líderes, los líderes han muerto dice un cincuentón. ¿Quién es el responsable de esto? Somos todos irresponsables, se divierte un punk. “La muñeca esa es obscena; ustedes están violando el artículo 128 del Código Penal”, le responden “No es obsceno, es grotesco. ¿No escuchó hablar del arte grotesco?”. En medio de aquella represión, la policía no entiende, y sin retroceder los manifestantes empiezan a gritar: ¡Queremos coger! Es increíble: estamos en Buenos Aires, en 1986 y doscientos desaforados gritando QUEREMOS COGER, en la esquina de Callao y Bartolomé Mitre. (Marín, 1987)

Así fue como la policía intentó disuadir el deseo de movilización de aquellos blasfemos que se disponían a avanzar por Callao hasta Corrientes, para interpelar justamente a las familias respetables que salían del cine y comían pizza con toda tranquilidad. La discusión sobre el arte grotesco y lo obsceno, el lenguaje delirante desde el cual interpelaban la inquietud represiva, las salidas bromistas y la picaresca del doble sentido, si bien les otorgó tiempo para resistir lo que definitivamente perfilaba como un embate policial, no logró contener la ira represiva que se desataría a continuación. Forcejeos, golpes y persecuciones discontinuaron el principio del placer a través del cual dicha masa de insurrectos intentaba abrirse paso sobre la realidad. Los testimonios de época coinciden que solo faltó que llegara el jefe de policía y viera en funcionamiento la provocación de la marioneta femenina, para que la orden de poner fin a ese acontecimiento fuera efectiva. Sin planes específicos de reorganización, los jóvenes convocados por este llamado corrieron en miles de direcciones distintas. La única estrategia en común que pusieron en marcha fue el desnudo: “Lo urgente era salir corriendo, y perder la ropa en el camino. Esa era la única manera de que no nos reconocieran” (C. Zicker, entrevista con el autor, julio de 2018). Con un saldo de quince manifestantes detenidos (luego confirmados⁶, entre ellos dos menores, de edad⁷), los

aproximadamente doscientos congregados denunciaron en medios públicos, con el apoyo de organismos de derechos humanos, entre ellos la APDH y la Liga por los Derechos del Hombre, haber sido víctimas de una brutal represión policial como en los mejores tiempos de la dictadura, mientras que la policía argumentaba⁸, por su parte, que la principal razón por la que dicha movilización había sido interrumpida se debía a la connotada expresión sexualizada de sus convocados y por el atentado contra la moral que implicaban sus exhibiciones obscenas: especialmente la de sus repertorios expresivos de protesta.

Si bien el comunicado oficial compartido por la *Coordinadora de Grupos Alternativos* —en el que se expresaba con precisión los efectos del despliegue represivo y los motivos políticos desde los cuales rechazaban la impugnación de obscenidad por parte de la moral mayoritaria— cerraba su intervención convocando a una inmediata Segunda Marcha Pagana para el día 15 de Septiembre en Plaza Congreso, la continuidad de este proyecto de blasfemia multitudinaria no tendrá su revancha hasta la confirmación de la nueva visita del Papa Juan Pablo II, presencia que desatará una de las convocatorias sociales más concurridas en la joven democracia postdictatorial, pero también una de las represiones más cruentas y desmedidas.

Malvenido seas Juan Pablo II

A partir de las inquietudes compartidas entre los distintos tipos de agrupamientos que habían conformado la *Coordinadora de Grupos Alternativos*, cuya afinidad política se vio fortalecida luego de *La Marcha Pagana*, especialmente a partir del embate represivo que habían enfrentado en conjunto, se logró instalar en las discusiones de dicha época la urgencia por desmontar a través de una imaginación antagonista experimental, las ataduras sociales del poder clerical. Aunque, en términos formales, dicha instancia de organización colectiva había encontrado su límite en esa experiencia pasada, la totalidad de sus miembros, junto con una importante cantidad de nuevos activistas, equipos editoriales, partidos políticos, organizaciones culturales, sectores del movimiento de derechos humanos y artistas independientes, volverán a agruparse en la *Comisión de Repudio al Papa* (CRAP): una convocatoria diagramada bajo las resonancias subversivas de *La Marcha Pagana* que tomó forma pública a partir de la publicación del manifiesto titulado “Contra Wojtyla”, firmado por Jorge Gumier Maier y Enrique Symns desde el equipo editorial de la revista *Cerdos & Peces* en el número 9 de Febrero de 1987:

Nosotros tenemos suficientes pruebas acumuladas en nuestra sensibilidad, en nuestra experiencia y en nuestra percepción del mundo de que el Papa, sea este

actual o cualquier otro, representa uno de los poderes que controlan la existencia humana en occidente. La iglesia que representa ha sido a lo largo de la historia una de las plagas más peligrosas y crueles que han asolado a la humanidad. En todas las matanzas, estuvieron ahí participando, bendiciendo, compartiendo el botín, callando y otorgando, siempre al lado del vencedor, siempre con un discurso evasivo y poco comprometido (...) El 6 de Abril, el Papa, el mismo santo padre que en las Malvinas se alineara en el eje Reagan-Tatcher, viene a Buenos Aires para “bendecir esta democracia”. Nosotros convocamos a todas las almas de bien que quieran dar una efectiva, legal y elocuente respuesta a su mensaje, a preparar un gran evento en donde podamos alzar la mano para decirle NO a su presencia. (...) El repudio, por otra parte, debe ser considerado como un derecho inalienable otorgado por la constitución para expresar el pensamiento de un grupo de ciudadanos y por ello es intención de esta propuesta que no haya nada ilegal, grosero o injurioso en el acto que se prepare. Comuníquense con nosotros. (Gumier Maier y Symns, 1987)⁹

Como vemos en dicha convocatoria, si bien el sustrato epistemológico que organizaba el rechazo continuaba siendo la expresión incandescente del desacuerdo en torno al poder eclesiástico y su efectiva participación en la continuidad de regímenes conservadores de control cultural, a diferencia de su experiencia antecesora, se buscaba evitar la posibilidad, por lo menos en términos enunciativos, de toda conflictividad originada por el desacato de las formas expresivas de lo político previamente puestas en marcha. Cuentan algunos de sus protagonistas que este sería uno de los principales horizontes en común conversados hasta el hartazgo en la pronunciada cantidad de reuniones que estructurarían la organización de dicho acontecimiento. Tanto la seguridad, los recursos legales y las estrategias de contención antirrepresivas, como la voluntad expresa de masificar el repudio sin condición alguna, fueron temas que se instalaron como una necesidad consensuada en el proceso de asambleas que tuvieron lugar en un primer momento en la redacción de la revista *Cerdos & Peces*, ubicada en la calle Corrientes al 2537, pero que eventualmente a causa de dos amenazas de bombas, se trasladarían al Centro Parakultural y posteriormente a la Biblioteca Popular José Ingenieros.

Con un ritmo decididamente más organizado, los grupos que conformaron la *CRAP* convocaron en la Plaza del Obelisco una concentración masiva para el día 3 de Abril de 1987, en la que buscaban expresar una masiva malvenida al sumo pontífice, representante ulterior de un poder históricamente involucrado en la extensión de principios restrictivos de control al comportamiento social y, especialmente en América Latina, participe de los crímenes de Lesa Humanidad perpetrados por las dictaduras militares. Habiendo aprendido de la incomodidad pública e informalidad despampanante

de iniciativas como *La Marcha Pagana*, en esta oportunidad la convocatoria contaba con un programa de actividades culturales estipuladas que incluían la lectura de poesías, documentos políticos, performances, *shows* musicales en los que se habían involucrado las estrellas precarias más relevantes del under porteño. Dicha grilla formaba parte, a su vez de manera inorgánica, de una serie extensa de actividades culturales que los miembros de la *CRAP* habían producido de forma individual desde sus espacios particulares, como antesala desde la cual animar la pulsión de rechazo a la llegada papal. Muchas de ellas tuvieron como escenario los espacios más representativos de la organización libertaria en la ciudad de Buenos Aires en aquella época: la Biblioteca Popular José Ingenieros y la Federación Libertaria Argentina. Espacios que albergaron jóvenes anarquistas comprometidos en la organización de conferencias, ciclos de cine y obras teatrales que tematizaban la historia oculta del poder religioso en la reproductibilidad del capital.

Días previos a la convocatoria oficial, en cada rincón de la trama contracultural que componía la emergente escena subterránea de la postdictadura, proliferaban asociaciones efímeras, grupos de afinidad reducidos y organizaciones ficticias que, implementando estrategias de identificación y desidentificación (Muñoz, 1999), produjeron materiales gráficos y herramientas de agitación propagandística desde las cuales convocaban a la participación del acto en repudio a la llegada de Juan Pablo II. Algunos ejemplos de este tipo: Claudia Zicker y Gustavo Vera, activistas anarquistas y trabajadores impacientes del desorden subterráneo, repartían a la salida de los colegios, durante las rondas de bares y en los grupos de lectura de los que participaban, un volante hecho a mano en el que se podía ver un número importante de culos dibujados con trazos simples de lapicera, yuxtapuestos con el rostro de Juan Pablo II recortado de manera irregular de alguna impresión xerográfica de la época. Firmando dicha convocatoria como *C.U.L.O - Comando de Unidad Libertario del Oeste*, invitaban irónicamente a la ingesta de *Puré de Papa Polaka*, posicionando al Obelisco como sede de un tenedor libre en el que los comensales podían probar el sabor irresistible de la papa radioactiva, haciendo alusión no solo al reciente accidente nuclear vivido en Abril de 1986 en Chernóbil, sino a la organización colectiva que había tomado forma en aquel país para expresar el rechazo total a la llegada misericordiosa del mismo Papa que intentaba hacerse paso por la miseria local.

Por su parte, Miguel Ángel Lens, poeta marginal y uno de los activistas referentes de *San Telmo Gay*, repartió bajo el nombre ficcional de *Grupo Antiautoritario "Los pinchados"* su propio volante, en el que invitaba a la participación de la *Marcha de*

Repudio al Papa. Bajo consignas como *el poema no me protege, la poesía sí, la religión es una picana cósmica, la propiedad es robo* y fragmentos dispersos de poemas personales, dibujaba con la delicadeza de su ingenuidad un joven rostro de época repleto de atributos decorativos, cuyos grafismos rozan eróticamente con reminiscencias intertextuales a los trazos de Jean Cocteau y Sergei Eisenstein, intervenidos por la saturación decorativa de un camp vinculado más a la disonancia punk que al glamour en decadencia de la sensibilidad melancólica de la loca (Davis, 2014). A su alrededor, casi como onomatopeyas de un canto mental, se revuelven las icónicas A mayúsculas de la tradición anarquista.

Acompañaban estas iniciativas, volantes con menos elaboración pero que, así y todo, demostraban una actitud verdaderamente lúdica en torno a la enunciación política: “No a la conciliación Papal. La Lucha continúa” firmado por *Comandos Herejes* y la *Brigada Juan Pablo III*; “No queremos papa, queremos batata. Cae con tu mejor disfraz” firmado por la revista *Manuela*; “No a la amnistía papal. Marcha contra el papa. ¡Estado Laico Ya!” firmado por la *Comisión de Repudio al Papa* en la que se podía ver a Juan Pablo II embarazado a través de un precario montaje fotográfico, entre muchos otros. Como vemos, aquella intención originaria de controlar cuáles eran las térmicas afectivas desde las cuales se garantizaría la posibilidad de dicho acontecimiento, no resistieron el abandono de la blasfemia: en su lugar, la hicieron proliferar al crear ensamblajes gráficos que hacían de la sexualidad un modo de provocación y una forma de contacto diferencial con la coyuntura política. La herejía, no solo estaba diagramada como una lengua desde la cual insubordinarse en torno al poder histórico del catolicismo, sino también como una forma de desidentificación profunda de las narrativas hasta el momento conocidas de los repertorios de protesta tradicionales y de la moral sexual instituida como norma. Operativizando el desmadre, la burla, lo grotesco, el sexo y la incorrección cultural, esta nueva generación de jóvenes desarmaba las expectativas proyectadas sobre sí en términos de agencia política, priorizando no solo elementos creativos que implicaron procedimientos visuales cargados de agresividad, nerviosismo, rabia y desilusión, sino también posicionando nuevos registros horizontales de organización, en los que se ejercitaba la ausencia de autoría y técnicas precarias de reproducción múltiple de sus expresiones, que en su conjunto se volvían apologéticas de una nueva forma de vivir la rebeldía y los deseos insumisos de transformación radical del ahora.

Sin embargo, todo el esfuerzo invertido en la transversalización exitosa de este reclamo se vería rápidamente frustrado con un escenario represivo que desarmaría, de forma casi inmediata, la convocatoria realizada aquel viernes de abril. Solo resta mirar la

prensa de la época para encontrar un sinfín de titulares que nos permite dimensionar el profundo despliegue militar y policial que cercenó de manera prematura la efectividad de las actividades culturales programadas, extendiendo durante horas la persecución a los miles de asistentes. Con un saldo inexacto sobre el número oficial de detenidos, los diarios titulaban, de forma sensacionalista, las crónicas que daban cuenta de los disturbios ocurridos aquella tarde. Osvaldo Baigorria comenta en sus notas personales (Baigorria, 2014) que la Marcha Contra el Papa, cuyo objetivo era llegar hasta el Congreso, no pudo ni siquiera arrancar: más de cien personas fueron detenidas entre corridas, bombas de humo, gases y palos. Sobre aquel episodio recupera, además, el testimonio de Jorge Gumier Maier que dice que el mismísimo Batato Barea, ubicado entre las primeras filas de los manifestantes, fue quien había iniciado un diálogo amable con los efectivos policiales para prevenir que se desatase algún conflicto entre las partes involucradas, cuando de pronto una botella voló desde un automóvil modelo Falcon sin identificación, ubicado en las filas traseras de la marcha, y le pegó justo en la cabeza al oficial, acto que desató la ferocidad de todo el aparato represivo, empujando a todos los jóvenes a una corrida desesperada hacia las zonas periféricas del punto de convocatoria.

Las estrategias de seguridad que se habían diagramado para enfrentar la posibilidad de aquella situación tuvieron como protagonista a la activista anarquista, feminista y artista plástica Josefina Quesada. Su principal tarea era comprobar la ubicación de todos los integrantes de los grupos organizadores quienes, una vez sucedido el posible escenario represivo, debían dirigirse al Café Tortoni donde ella misma los esperaba para corroborar que no habían sido capturados por la policía. Aunque, como vemos en esta oportunidad, hubo profundos deseos de organizarse de forma preventiva frente a un posible desenlace represivo —que implicó a su vez un consenso trabajado durante varias semanas para evitar enfrentamientos directos que pudieran entorpecer la concentración—, muchos de los activistas involucrados cuentan haberse acercado hasta el punto de seguridad ocupado por Quesada, pero inmediatamente haber vuelto hacia el Obelisco para continuar enfrentándose de manera directa con el desmadre policial, que no solo afectaba a quienes voluntariamente habían concurrido al llamado multitudinario de esta malvenida, sino que terminó incorporando a los transeúntes que rodeaban la zona.

El editorial del número 11 de la revista *Cerdos & Peces*, editado inmediatamente después de aquel altercado y titulado “Obelisco: Al cierre, la barbarie policial”, buscó dar cuenta con detalle de lo sucedido, pero ante todo intentaba posicionarse de forma urgente contra la profusa estigmatización mediática que adjetivaba de manera negativa la

diferencia encarnada por aquellos jóvenes de la contracultura y, especialmente, sobre los anarquistas envueltos en la organización de la malvenida al Papa:

No solo en el obelisco, también en los recitales de rock, en las canchas de fútbol, en los denominados “enfrentamientos” con delincuentes, se hace común la metodología represiva que tiende a un modelo estatal fundamentado en la barbarie. Eso es lo alarmante, la violencia estatal en un estado de derecho como única opción para controlar las situaciones que, supuestamente, tienden a desestructurar el orden establecido. No es un modelo inventado ni por radicales o peronistas, más bien parece representar las contradicciones de un sistema perimido de organización nacional basado en el terrorismo organizado. (Almirón, 1987)

Como resultado de estas comunicaciones y en consonancia con los documentos elaborados por la CRAP en la Biblioteca Popular José Ingenieros, en los que se daba cuenta de la misma información con el fin de pedir solidaridad a los organismos de derechos humanos, el proceso derivó en el armado, sin consistencia, de una Comisión de Repudio a la Violencia Policial, un proceso abierto de forma simultánea por Juventudes Rebeldes. Aquel espacio organizaba la energía rencorosa de los jóvenes punks, darks y heavy metals, continuamente asediados por el control represivo. El saldo de dichas experiencias no solo habilitaría una serie de acciones antirrepresivas en común que bregarían de forma multitudinaria por la derogación de los edictos policiales, la ley de averiguación de antecedentes y el castigo a los ejecutores del terrorismo de Estado, sino que de manera radical pronunciaría, con una certeza inquebrantable, una de las aspiraciones más radicales en la térmica política de la organización postdictatorial: el total e inmediato desmantelamiento del aparato represivo.

Un sentimiento incontrolable

Abordar la historia del anarquismo es dar cuenta de los movimientos geopolíticos que conforman una idea excéntrica. Se trata de un complejo trabajo por cartografiar las torsiones políticas de un fenómeno inestable que Cristian Ferrer (2005) ha sabido llamar “un pensamiento del afuera”. Es decir, un tipo de imaginación antagonista obstinada en el desmantelamiento de toda forma de autoridad política, sujeción económica y dominio existencial, que posiciona el principio irrestricto de toda libertad como un sueño común, transformando de manera radical el imaginario jerárquico prefigurado como naturaleza en la historia política de lo social.

La potencia revulsiva de dicha exterioridad refiere en su versión local, por un lado, a sus raíces en el seno de las corrientes migratorias provenientes del continente europeo,

especialmente de países como España e Italia, constituidas por sujetos libertarios que huían de la persecución policial, de la estigmatización ideológica y de la precariedad económico cultural. Fue así como, desde finales de la década de 1870, una importante cantidad de familias trabajadoras encontraron en los espejismos civilizatorios que sostenían la política de apertura del territorio argentino, una oportunidad para mejorar sus condiciones de vida. Pero la ambición instrumentalizadora de la aristocracia porteña no se anticipó ni pudo remediar que el sustrato hipócrita de su recibimiento también abría un camino para la extensión viral de las ideas libertarias, que fluían entre las experiencias de muchos trabajadores influenciados por acontecimientos radicales en la reciente historia del movimiento obrero. Las resonancias de la Primera Internacional de Trabajadores (1864) y del levantamiento de la comuna de París (1871) formaban parte de una estructura común de sentimientos políticos que habían dotado de herramientas críticas a estos sujetos para diagramar límites, demandas y condiciones a la extensión irrestricta de la opresión capitalista. La llegada de agitadores con extenso prontuario como Héctor Mattei y Enrique Malatesta, tanto como de Antonio Paraire, Inglan Lafarga, José Prat, Ana María Mazzoni y Juana Rouco Buela, sentaron las bases para la puesta en marcha de distintas líneas emergentes de acción orientadas por la pasión anarquista, que principalmente incluyeron la organización sindical, el trabajo cultural y la crítica subjetiva.

Aquella condición histórica de extranjería e inadecuación que caracteriza al pensamiento anarquista también refiere, por otro lado, a la capacidad simbólica que produce su perseverante apología de la diferencia y del extrañamiento. En este sentido, Juan Suriano (2001) observa con precisión que la historia convulsa de la pasión libertaria no puede reducirse al tecnicismo de la disciplina laboral ni al campo restringido de las demandas sindicales, sino que se nutre necesariamente de la capacidad que tuvieron aquellos pequeños grupos de afinidad ideológica para construir una sensibilidad diaspórica al calor del exilio forzoso que, nutrido por un principio colectivo de contención y cuidado, produjo las bases de una prolífica cultura anarquista compuesta por volantes, banderas, insignias, periódicos, círculos de pensamiento, grupos de estudio, sociedades afectivas de resistencia, escuelas, bibliotecas y clubes sociales en donde tenían lugar distintas expresiones artísticas que narraron pedagógicamente los principios libertarios. Las reivindicaciones urgentes que incluían aumentos salariales, mejores condiciones de trabajo, derechos sindicales y regulación de horarios de descanso para los trabajadores, se anudaban con el surgimiento de un modelo alternativo de vida, con una transformación radical y en acto de los principios regulatorios de la existencia basados en la horizontalidad, el anticlericalismo y la extensión irrestricta de la libertad. Fue así como

portuarios, conductores de carros, cocheros, marineros, foguistas, mecánicos, pintores, albañiles, panaderos, peones, gauchos, costureras, prostitutas y mujeres que realizaban trabajo doméstico, encontraban y producían imágenes del descontento en común, forjando una sensibilidad al margen de la fuerza controladora del Estado argentino e inmiscuyéndose en los rincones de su cultura oficial.

Por fuera de las pantallas disciplinares que han reducido acríticamente la historia de esta idea a sus conquistas gremiales o a la necesaria violencia episódica con la que pusieron en acto la urgencia de su utopía, existe una historia en curso cuya continuidad ha sido posible por la condición viviente, por la fuerza orgánica y por la calidez afectiva que proporciona el desacuerdo radical de la ontología anarquista (Bey, 1991). Una forma de encarar la realidad donde no se necesitan teorías que cierren en sí mismas, sino que se priorizan en su lugar acciones situadas de orden cotidiano que desestabilizan los preconceptos modernos que sostienen la política común. Se trata de una categoría interesante que señala la práctica política anarquista como un proceso de desconfiguración subjetivo, inicialmente individual, que apunta a la multiplicación de acciones en común para forjar un proyecto colectivo de vida ético basado en el desmantelamiento de toda forma autoritaria de sujeción institucional, cultural, política y afectiva. Una conducta política que redefine el contorno precodificado de la rebelión tal como lo conocemos, acercándolo a la lógica intempestiva del acontecimiento, modalidad de transformación que funciona a través de la energía disruptiva de un antagonismo estratégico, móvil y en permanente definición, que simultáneamente se resiste a las nuevas texturas flexibles de control capitalista en la extensión neoliberal del periodo postdictadura.

En una sintonía diagonal, que puso en contacto la filosofía práctica de Max Stirner —cuyo libro *El único y su propiedad* circuló de forma reducida en espacios de formación y organización anarquista, como la Federación Libertaria Argentina y la Biblioteca José Ingenieros, pero también a través de fragmentos fotocopiados e incluidos en publicaciones precarias en la escena underground de la Ciudad de Buenos Aires¹⁰— y el individualismo revolucionario de Renzo Novatore —cuya influencia quedara registrada en su texto *Hacia la nada creadora*, una pieza de importancia simbólica en la genealogía anarquista local—, esta mutación cultural de la sensibilidad libertaria se volvió tangible a través de cambios éticos estructurales y comportamentales, de transformaciones tanto individuales como colectivas (Bertolo, 1989). Transformaciones que aparecerán laxamente reelaboradas e hibridadas en las prácticas estético-políticas de la cultura juvenil de la transición, yuxtaponiendo el impacto que simultáneamente inferían la

circulación reducida de corrientes críticas de pensamiento, como el situacionismo, los activismos feministas, las desobediencias sexuales y las nuevas formas alternativas de concebir la política y las prácticas emancipatorias (Petra, 2015) vinculadas al territorio, contra el poder militar y por la recuperación de los derechos civiles.

La historia del anarquismo contiene entre sus pliegues una vasta cantidad de experiencias que prueban la desafiante apertura de su imaginación antijerárquica. No solo atendiendo ante la urgencia por desmontar las estructuras de dominación económico-políticas del capitalismo global, sino también extendiendo dichas preocupaciones a todo régimen de ordenamiento vertical de la experiencia humana, que vuelve posible la reproducción de semejante régimen de control. No es de extrañar, entonces, que dentro de sus movimientos convulsos encontremos críticas tempranas que orientaron su trabajo a la construcción de marcos de inteligibilidad de aquellas formas productivas de sujeción en torno al cuerpo, el deseo y los afectos, cuyas resonancias producirían un eco incluso décadas más tarde, como podemos observar. No como una tarea secundaria, o posiblemente postergable, sino, contrariamente, como un horizonte de transformación constitutivo de la libertad total de la Humanidad, como gustaban de afirmar deseosamente.

En Argentina, como señala Laura Fernández Cordero, fiel a su vocación de discutir todas las formas de autoridad, el anarquismo debatió al mismo tiempo, especialmente durante los años 1880 y 1930, sobre el amor libre, la huelga general, la emancipación de la mujer, la lucha de clases y la destrucción del matrimonio burgués, revolucionando simultáneamente las formas del amor y el tipo de relaciones permitidas entre los sexos como ninguna otra corriente de izquierda lo hizo (2017). La convicción detrás de estos innovadores debates se sostuvo por una premisa diferencial de la sensibilidad anarquista: la emancipación humana no sería nada sin la emancipación sexual. Esta es la razón por la cual quienes se entregaron históricamente a las texturas intempestivas de este pensamiento efervescente perciben el rol productivo de la diferencia sexual en la imposición de jerarquías sociales, tanto como su relación constitutiva con la reproducción de las condiciones que las vuelven posibles, aunque con sus respectivas limitaciones, en tanto no pudieron sobreponerse de la misma manera al desmontaje de los sistemas de opresión implicados en la heterosexualidad como un régimen de afectación sexual obligatorio, colaborando así en la extensión del estigma sobre formas de vida sexual no normativas.

De todos modos, podemos pensar la remanencia genealógica de estos rasgos históricos en los modos de vida de la postdictadura, en consonancia con lo que Martín

Albornoz (2014) y Laura Fernández Cordero (2017) han llamado *sensibilidad libertaria*. Es decir, un conjunto de sentimientos políticos que se nutren de la elasticidad táctica y de la flexibilidad teórica que habilitan los contornos indomables de un devenir libertario, cuya singularidad recae en el dinamismo, la heterogeneidad y con la que se ejercita una crítica a las culturas de la dominación capitalista. Una sensibilidad que invierte las lógicas proyectivas de la imaginación utópica y cancela la postergación del mañana, ubicando en su lugar proyectos radicales de emancipación en presente, regidos por el pragmatismo del ahora, por el principio de autodeterminación de lo autogestivo, por la certeza de la autonomía y contra el espejismo de la promesa redentora de la asimilación institucional. Una sensibilidad que privilegia el artesanado de lo cotidiano, donde la yuxtaposición armoniosa de la diferencia cultural es resultado de una ética exigente en el respeto de lo común, que se apoya en la producción de símbolos accesibles como un modo de afirmación y continuidad. Una sensibilidad que desafía las economías afectivas disponibles en los imaginarios de la resistencia social, rechazando la jerarquización de luchas que involucran al cuerpo, el sexo y los placeres, abriendo paso a la incorporación de nuevas texturas desde las cuales resistir la proliferación del dolor capitalista, mediante la productivización de la energía incongruente, la inestabilidad de la violencia, la desesperación de la ansiedad y la ambición desmedida de un sueño desobediente de toda voluntad de sometimiento a la siempre represiva política estatal.

Me interesa pensar la intensificación de estas *sensibilidades libertarias* para dar cuenta, no solo de cómo el anarquismo durante los años ochenta y noventa se constituyó en un modo de vida entre jóvenes urbanos —a través de agrupamientos informales que se sirvieron de manera irrestricta y desordenada de ciertos elementos o principios de la tradición libertaria, para configurar formas específicas de identidad cultural y política que buscaron anclar la problematización de la jerarquía en otros ámbitos de la vida cotidiana y las relaciones sociales (Petra, 2015)—, sino también para abrir un espacio de reconocimiento a la estructura sensible de sus lenguajes expresivos en la transformación de los nuevos modos de acción política, que posicionaron al cuerpo sexuado y sus afectos negativos como un espacio privilegiado de insubordinación social.

Historia de la desilusión

Tanto la experiencia de organización implicada en *La Marcha Pagana* como la que llevaron adelante los grupos que integraron *Comisión de Repudio al Papa* (C.R.A.P), pueden pensarse como dos acontecimientos políticos que activaron modos singulares de acción colectiva desde una distancia consciente de las formas de operatividad política de

la tradición socialista y comunista revolucionaria de nuestro país. Por un lado, plantearon una crítica práctica a las metodologías de organización estructuradas por relaciones verticales de autoridad, imaginarios efectistas de transformación de lo real y repertorios expresivos de protesta restringidos a la literalidad y la transparencia de sus sentidos, para en su lugar proponer modos de organización orientados en torno a un nuevo *principio de coordinación cooperativo* (Lazzarato, 2006). Es decir, un tipo de acción política decididamente expresiva, modulada por la dinámica inestable de la multitud postidentitaria en red que la protagoniza; crítica de las aspiraciones caducas de la representación tradicional, que privilegia ante todo el potencial inventivo de la experimentación subjetiva y la transformación de la calle como un laboratorio de energías corporales en disputa abiertas a lo desconocido. Se trata, entonces, de un modo de organización y una política cultural situada, que opera desde una lógica diagramática de conexión simbólica a escala global. Marcelo Expósito (2014) la reconoce como una estructura generativa emergente común en el transcurso de la década de los años ochenta, en el escenario internacional de la imaginación antagonista, donde observa que las formas expresivas de los nuevos movimientos sociales responden a una renovada matriz *biopolítica*, cuyos mecanismos de alianza y estrategias de ocupación del espacio público dan cuenta de una alianza crítica en torno al poder y su capacidad por administrar, producir y reproducir vida.

Me interesa proponer que estas nuevas formas de lo político, a su vez, se corresponden con el desplazamiento señalado por Ana Longoni, Fernanda Carvajal y Jaime Vindel (2014), que transita de la *(e)fectividad a la (a)fectividad* en los modos de hacer política colectiva en el periodo abierto por la transición. Para ellos, si en los años sesenta se tendía a afirmar la preexistencia de una comunidad cuyo impulso utópico se concretaría en el cumplimiento de la revolución como un acontecimiento ulterior, en los años ochenta será el propio acontecimiento el que, desde las ruinas de ese proyecto revolucionario, creará los lazos afectivos de una generación involucrada en el desmantelamiento de las estructuras represivas que buscaban su continuidad en la reconfiguración de la promesa democrática. Este desmantelamiento establecía como sujeto político una *comunidad de sentimientos* que no implicaba la adopción de ningún programa político predeterminado con anterioridad, ni se encontraba vinculado de forma directa con los sueños de revolución cancelados por la violencia de Estado. En su lugar, las múltiples formas de antagonismo que fueron posibles durante la transición democrática permitieron, en la elaboración coordinada de su imaginación crítica, no solo la proliferación de agenciamientos colectivos que potenciaron la diferencia como un

vector de organización de multitudes extrañas en resistencia hacia los remanentes represivos del pasado, sino también la desilusión como un novedoso repertorio sensible de la protesta.

Pero en este sentido, también resulta importante señalar que dichas modulaciones de las formas de acción político colectiva de la época no solo dependieron de la innovación expresiva introducida por el movimiento de derechos humanos, sino también de las mutaciones sensibles de la política anarquista, que de forma inorgánica logró organizar sectores marginales de la sociedad compuestos por experiencias de vida no normativas: sujetos sexuales minoritarios, culturas juveniles antiautoritarias y artistas *underground* que respondieron críticamente a la reorganización institucional de la promesa democrática, pero que, especialmente, reaccionaron a la persistencia de políticas de persecución y criminalización de la diferencia cultural, sexual e ideológica.

De esta manera, me interesa generar condiciones de reconocimiento para aquellas experiencias menos estables, coherentes o aprehensibles que se organizaron críticamente en el periodo de la transición y durante su destape cultural, articulando alianzas extrañas desde un espectro común de afectos negativos que buscaron interrumpir la continuidad abrasiva de una cultura del control, proponiendo una desestructuración ontológica de la subjetividad política revolucionaria —tanto de sus patrones temporales de proyección emancipatoria, como de sus repertorios emocionales de acción directa— para poner en marcha otros registros de lo utópico asociados a la *desilusión* como una forma de *imaginación político sexual anti jerárquica*.

Para ello, es importante reconocer que dentro del campo de experimentación teórico-reflexiva internacionalmente conocido como *giro afectivo* que, en el transcurso de las últimas tres décadas, ha posicionado de manera creciente debates públicos en torno a la relevancia política de las emociones, existe un lugar particular para pensar en la incidencia de los así llamados *afectos negativos*, que aquí me propongo poner en valor. Este conjunto de exploraciones, que se desplegó al interior tanto de la filosofía como de la sociología, pero que sería definitivamente potenciado por los múltiples aportes de las teorías de género y los estudios queer, posibilitó el análisis crítico de una dimensión de la vida social hasta el momento completamente relegada en la esfera de las políticas culturales. Me refiero al cuestionamiento sobre la premisa totalitaria que sostiene al sujeto mujer como biológica y culturalmente más *sensible*, una característica impuesta que, históricamente, en el marco de una distribución patriarcal entre razón y emoción, fundó las condiciones para su segregación de la política pública y la obliteración de su

participación en la gestión cultural de lo social, afectando de forma proporcional otros posicionamientos *feminizados* en sus condiciones de reconocimiento.

Sabemos que, como proyecto intelectual, el *giro afectivo* busca problematizar el rol que cumplen los afectos y las emociones en el ámbito de la vida pública y su operatividad en la gestión, reproducción y continuidad de las estructuras de poder que organizan las relaciones sociales, desmantelando las jerarquías epistemológicas que organizan la dicotomía entre emociones y razón, revirtiendo la desvalorización de los afectos entendidos como meros estados psicológicos. Pero serán principalmente los aportes de los activismos y las teorías queer y transfeministas quienes darán un nuevo contorno al mentado *giro afectivo*, que no solo buscará desmantelar las economías morales y los sistemas de inteligibilidad dicotómica entre las emociones —desordenando las jerarquías culturales que las organizan entre buenas y malas, productivas o improductivas, revolucionarias o conservadoras—, sino también revisar la distinción previa entre mente y cuerpo o público y privado, por nombrar solo algunas de las direcciones en las que se orientaron estos trabajos críticos. En este sentido, las investigaciones de Eve Kosofsky Sedgwick sobre la vergüenza, de Sianne Ngai sobre los sentimientos *feos*, de Ann Cvetkovich sobre el trauma y la depresión, de Heather Love sobre el rechazo o el rezagamiento, de Jack Halberstam sobre el fracaso y las de José Esteban Muñoz sobre la utopía, por nombrar algunos, constituyen en su conjunto un mapa de experimentación reflexiva sobre las formas en que accionan culturalmente las emociones, desde sus diferencias sexuales, genéricas y raciales.

En este conjunto de lecturas críticas sobre la vida social de las emociones y su conexión con los modos de organización política, me interesa recuperar un aporte destacado en el inicio de este trabajo, el que realiza Lauren Berlant (2006) al describir el *optimismo cruel* como un modo de afectación social particular en las sociedades postfordistas, a través del cual explica cómo los sujetos optan por vincularse con objetos de deseo a través de sujeciones alegres y cúmulos de promesas esperanzadoras que los sostienen amarrados a futuros moralmente superiores, incluso contra su propio bienestar, con el único propósito de dar continuidad a sus vidas bajo la orientación normativa que supone imaginarlas mejores. A través de esta categoría, Berlant intenta nombrar un tipo de relación social o un vínculo común con dichos objetos de deseo, que caracteriza de mínima como *comprometido*, en tanto demuestra que algunas formas de este pegamento emocional con dichas formas de orientación imaginales en las que se acumulan nuestras promesas, nuestros deseos y nuestras urgencias de certeza, inclusión y pertenencia social, pueden descubrirse como imposibles, mera fantasía, o directamente tóxicas,

incluso poniendo en riesgo la vida de aquellos que sueñan; porque sea cual fuere el contenido del vínculo, la continuidad de su forma proporciona un poco de la continuidad de la sensación que tiene el sujeto de lo que significa seguir viviendo y su anticipación de estar en el mundo (Berlant, 2006). Por esa razón, define esta forma cruel de optimismo como la condición de mantener un vínculo con un objeto problemático antes de su pérdida, dado que la mera posibilidad de su ausencia promete acabar con toda capacidad para tener esperanza en cualquier otra cosa.

En este sentido, me interesa pensar un uso estratégico de dicha categoría para denominar así el tipo de relaciones afectivas que suscitaron las múltiples interpretaciones que encerró el retorno democrático, que como bien mencionamos con anterioridad, formularon en su conjunto un espacio de entredichos, pugnas y reinterpretaciones de la *democracia*, cuya amplitud significativa posibilitó un acuerdo cultural que se afirmó en su deseo común. A su vez, considerando todas estas lecturas como proyecciones crueles de apego optimista —en tanto el mentado *destape cultural*, la reactivación del sistema político de representación partidaria y la recuperación de las libertades individuales, tuvo lugar y convivió con la impunidad jurídica de los militares implicados en la desaparición y tortura de militantes políticos revolucionarios y con la continuidad abrasiva de formas de persecución, violencia institucional y encarcelamiento injustificado a través de los Edictos Policiales—, me interesa proponer que el conjunto de experiencias poético políticas aquí trabajadas, es decir, aquellos dispositivos performáticos, visuales y de acción directa implicados en *La Marcha Pagana* y en la *Comisión en Repudio al Papa*, pueden considerarse como dispositivos sensibles, elaborados al ritmo de la urgencia en un momento crítico, que formaron una *estructura del sentir* (Williams, 2009), un *habitus sentimental* (Gould, 2011), donde la idea de la disfuncionalidad política, estética, erótica y también afectiva, ubicó la *desilusión* de la juventud rebelde como una posible crítica a los contornos de la democracia y al apego afectivo de su promesa.

Dicho malestar cultural, cuyos bordes imprecisos fueron reconfigurándose en el transcurso de la década de los ochenta, no buscó resolverse a través de una reinserción en los regímenes eficientes del funcionamiento social, sino que se vio productivizado como guía, como horizonte imaginario para encontrar —es decir, hallar a través de la invención— nuevas formas de vida posibles que estorbaron, entorpecieron y desestructuraron la tendencia afirmativa del nuevo contrato democrático, explicitando sus falencias, reclamando utopías canceladas y abrazando la provocación ante las formas en que la moral sexual represiva de la dictadura se abrió paso a través de la impunidad eclesiástica. Por esa razón, me interesa pensar estas *sensibilidades libertarias* como

estéticas negativas del hacer, es decir, episodios históricos que reunieron en la producción crítica de dichos dispositivos sensibles el deseo por *desidentificarse* (Muñoz, 1999) de las térmicas afectivas mayoritarias del futurismo utópico: optimismo, efectividad, progreso y evolución; depositando su potencia expresiva en una mutación en las formas del sentir, que diseñaron un *nuevo estilo emocional* (Illouz, 2007), cuya principal agencia se concentró en la productividad crítica de aquellos afectos considerados negativos, con el fin de poder desarticular la legitimidad autoritaria que establece cuáles son los deseos, los cuerpos, las acciones y las térmicas efectivas capaces de imaginar la transformación social.

La negatividad, implicada en este sentimiento colectivo de *desilusión* ante el fracaso de la promesa democrática, puede ser pensada como la fuente afectiva de una matriz de agencia política que rechaza los impulsos, para reparar las relaciones sociales que aparecieron quebradas ante este conjunto particular de jóvenes marginales (Berlant y Edelman, 2013). A través de un profundo rechazo y de un desencanto metódico ante el poder de turno, forjaron emocionalmente plataformas de antagonismo estructural que centraron la fuerza de la transgresión blasfema y la provocación sexual como principios antinormativos de una sensibilidad libertaria, que experimentó con los repertorios de dicho malestar sin proponer procesos alquímicos forzosos que obturasen su aporte estratégico. Un tipo de aporte que Berlant reconoce como un *modo de desvinculación* (2006), un registro de la protesta y la acción política que no tiene que ver con un apartamiento nihilista, sino con la creación de un *lenguaje de la suspensión*, en tanto se trata de estrategias capaces de obturar la incorporación industrializada de subjetividades entumecidas al acuerdo social vigente y a sus condiciones de reproductibilidad acrítica.

La convergencia de dichos afectos negativos, como el rechazo, la rabia, el grotesco y, especialmente, la blasfemia, ante las hilachas de una democracia que no parecía responder ante la continuidad del poder represivo, puede ser pensada como un *fuera de control* o una torpeza energéticamente positiva para el trabajo de transformación de la sociedad (Berlant, 2015). Dicha convergencia generó oportunidades para sacudir las restricciones epistemológicas que imponía el canon temporal y organizativo de aquellos discursos políticos basados en objetivos rectos, intereses prácticos, acciones concretas, sentidos coherentes, efectos equilibrados y resultados transparentes (presentes a su vez en los mecanismos de su representación histórica). Ante ellos, estos jóvenes desilusionados propusieron estrategias políticas de reunión y socialización de voces minoritarias en torno a nuevos modos de ser y hacer, produciendo medios de comunicación alternativos, visualidades críticas y formas de experimentación subjetivas

singulares para su época; aglutinando políticamente a sujetos dañados, a perversos sexuales, a los insoportables e inconformes, a los ansiosos y drogadictos y tantos otros inadecuados, cuyas experiencias sensibles de (des)organización política desarticulaban los límites culturales impuestos sobre lo posible, intensificando deseos urgentes de otro ahora durante el retorno democrático que aún deben ser contados.

Referencias

1. Oscar Gómez en entrevista con Nicolás Cuello y Francisco Lemus, Buenos Aires, diciembre de 2015.
2. Más allá del principio del placer. Entrevista realizada a Ruth Mary Kelly en el Suplemento Marginal "A quemarropa", n 4/5, mayo/agosto de 1984.
3. Para conocer la complejidad de esta red pormenorizada de experiencias que ocuparon la década de los años '80, ver Red Conceptualismos del Sur (2014).
4. Expresión utilizada por Enrique Yurkovich en una entrevista con el autor en febrero de 2018, para describir la inscripción inorgánica de estas experiencias a una sensibilidad libertaria. Un vínculo dado por una proximidad intuitiva, amateur, espontánea y, sobretodo, práctica.
5. Enrique Yurkovich en entrevista con el autor, Buenos Aires, febrero de 2018.
6. "Comunicado de Prensa n° II" de la Coordinadora de Grupos Alternativos. Archivo de la Biblioteca Popular José Ingenieros.
7. "Una marcha pagana en el Congreso". *Diario La Razón*, 16 de agosto de 1986. Archivo de la Biblioteca Popular José Ingenieros.
8. "¿Quién será el próximo?". *Diario Nueva Presencia*, Buenos Aires, 22 de agosto de 1986. Archivo de la Biblioteca Popular José Ingenieros.
9. Archivo personal de Claudia Zicker.
10. En el año 1985, Pat Pietrafesa incorpora en el segundo número del fanzine Resistencia, una extensa traducción de una entrevista realizada a la banda punk CRASS, en la que se abordan temas como el anarcoindividualismo, la acción directa y la destrucción del sistema representativo. Por otro lado, en el año 1987, en el tercer número del mismo fanzine, se encuentra una nota titulada "El individuo, fuente de energía revolucionaria", en la que se incorporan fragmentos textuales de Max Stirner, Pierre Joseph Proudhon y Mijail Bakunin en torno al potencial revulsivo de la individualidad como plataforma de activación de políticas libertarias. Estos materiales, además de circular a través de los canales periféricos e independientes que surcaron la noche de los primeros años de la post dictadura, ya sea dentro de fanzines, como flyers en recitales o como fotocopias sueltas que Pietrafesa dejaba en bares o que regalaba desde su casa, también potenciaron espacios de encuentro y discusión, por ejemplo, en los grupos de lecturas organizados por jóvenes punks en la Biblioteca José Ingenieros, en donde se moldearon, a su vez, alianzas entre activistas gays, feministas y sujetos críticos de los sistemas de persecución represiva de la democracia alfonsinista.

Bibliografía

- Albornoz, M. (2014). Un anarquismo viviente. En Ibáñez, T. *Anarquismo en movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo* (pp. 9-13). Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Almirón, F. (1987). Obelisco: Al cierre, la barbarie policial. *Revista Cerdos & Peces*, 11, abril de 1987.

- Badawi, H. y Davis, F. (2014). Desobediencia sexual. En Red Conceptualismos del Sur (Ed.). *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta* (pp. 92-98). Buenos Aires: UNTREF-MNCARS.
- Baigorria, O. (2014). *Cerdos y Porteños*. Buenos Aires: Blatt y Ríos.
- Bertolo, A. (1989). El imaginario subversivo. En Colombro, E. (Comp). *El imaginario social* (pp. 187-212). Montevideo: Nordan.
- Bey, H. (2014). *TAZ: Zona temporalmente autónoma*. Madrid: Enclave de Libros.
- Berlant, L. (2006). Cruel Optimism. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 17, 20-36.
- Berlant, L. y Edelman, L. (2014). *Sex, or the Unbearable*. Durham: Duke University Press.
- Berlant, L. (2015). Negative States. En Arts Against Cuts (Comps.). *Bad Feelings* (pp. 77-78). Londres: Bookworks.
- Carvajal, F., Longoni, A. y Vindel, J. (2014). Socialización del arte. En Red Conceptualismos del Sur (Ed.). *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta* (pp. 226-235). Buenos Aires: UNTREF-MNCARS.
- Cuello, N. y Lemus, F. (2016). 'De cómo ser una verdadera loca'. Grupo de Acción Gay y revista Sodoma como geografías ficcionales de la utopía marica. *Badebec*, 6(11), 250-275.
- Davis, F. (2014). Loca/Devenir loca. En Red Conceptualismos del Sur (Ed.). *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta* (pp. 181-185). Buenos Aires: UNTREF-MNCARS.
- Exposito, M. (2014). El arte no es suficiente. En Botey, M. y Medina, C. (Coords.). *Estética y Emancipación: fantasma, fetiche, fantasmagoría* (pp. 47-62). CDMX: Siglo XXI-UNAM.
- Ferrer, C. (2005). *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. La Plata: Terramar.
- Fernández Cordero, L. (2017). *Amor y Anarquismo. Experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gould, D. (2009). *Moving Politics: Emotion and ACT UP's Fight Against AIDS*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- Gumier Maier, J. y Symns, E. (1987). Contra Wojtyla. *Revista Cerdos & Peces*, 9, febrero de 1987.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz.

- Landi, O. (1984). Cultura y política en la transición democrática. En Oszlak, O. (Comp.). *Proceso, crisis y transición democrática* (pp. 102-123). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina (CEAL).
- Lazzarato, M. (2006). La forma política de la coordinación. *Brumaria*, 7, 341-350.
- Lesgart, C. (2003). *Usos de la transición a la Democracia. Ensayo, Ciencia y Política en la década del '80*. Rosario: Homo Sapiens.
- Lucena, D. y Laboureau, G. (2016). *Modo mata moda: arte, cuerpo y micropolítica en los 80*. Buenos Aires: EDULP.
- Marin, E. (1987). La Marcha Pagana y los inadaptados de siempre. *Revista Cerdos & Peces*, 15, agosto de 1987.
- Muñoz, J.E. (1999). *Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Nun, J. (2001). *Democracia. ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Palti, E. (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Petra, A. (2015). Anarquistas: cultura y lucha política en Buenos Aires. El Anarquismo como estilo de vida. En Cosso, P. y Giori, P. (Comps.). *Sociabilidades punks y otros marginales. Memorias e identidades (1977-2010)* (pp. 11-54). Buenos Aires: Tren en Movimiento.
- Reano, A. y Smola, J. (2015). 30 años de democracia. Debates sobre los sentidos de la política en la transición argentina. *Revista del Centro de Estudios Avanzados*, 29, 35-51.
- Red Conceptualismos del Sur (Ed.). (2014). *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta*. Buenos Aires: UNTREF-MNCARS.
- Suriano, J. (2001). *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires (1890-1910)*. Buenos Aires: Manantial.
- Williams, R. (2009). *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Fecha de recepción: 11 de mayo de 2020

Fecha de aceptación: 30 de mayo de 2020



Licencia Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la

distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original.
Esta licencia no es una licencia libre.

