



Revista Estudos Feministas

ISSN: 0104-026X

ref@cfh.ufsc.br

Universidade Federal de Santa Catarina
Brasil

Cornejo, Giancarlo

Las políticas reparativas del movimiento LGBT peruano: narrativas de afectos queer

Revista Estudos Feministas, vol. 22, núm. 1, enero-abril, 2014, pp. 257-275

Universidade Federal de Santa Catarina

Santa Catarina, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38130688014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Giancarlo Cornejo
University of California, Berkeley

Las políticas reparativas del movimiento LGBT peruano: narrativas de afectos queer

Resumen: Este artículo¹ explora la producción de políticas reparativas en el movimiento de lesbianas, gays, bisexuales y trans en el Perú. Otorgando un protagonismo muchas veces negado al lugar de los afectos, se sostiene que las políticas reparativas son necesarias para la supervivencia de activistas y activismos LGBT. Además, se postula que las políticas reparativas habilitan posibilidades y alianzas inimaginables por las normas hegemónicas, radicalizando así el compromiso colectivo del movimiento LGBT por justicia social.

Palabras claves: activismo; afectos; movimiento LGBT; narrativas; políticas reparativas.

Copyright © 2014 by Revista Estudios Feministas.

¹ Este artículo fue escrito en el marco del proyecto de investigación "La diversidad sexual en movimiento" que realicé junto a Marten van den Berge. Este proyecto fue financiado por el *International Institut of Social Studies (ISS)* de la *Erasmus University Rotterdam* y por el *Humanist Institute for Development Cooperation (HIVOS)*, y contó con el apoyo institucional del Programa de Democracia y Transformación Global (PDTG).

² La sigla LGBT alude a comunidades lesbianas, gays, bisexuales y trans. En este artículo cito esta sigla de manera constante, pero reconozco que los diversos activismos LGBT disputan la jerarquización de activismos que ella tiende a reificar.

³ Personas y comunidades con múltiples adscripciones genéricas forman parte del movimiento LGBT. Reconociendo ello es que en vez

"El cielo no está allí arriba: está entre nosotras."
Luce Irigaray. Ese sexo que no es uno.

La historia del movimiento LGBT² peruano está llena de fracasos. Sobre todo teniendo en cuenta que la mayoría de sus metas, planteadas en términos de modificatorias legales y de políticas públicas, rara vez han sido alcanzadas. Evidentemente, una lógica costo-beneficio no puede explicar la persistencia de personas y colectivos en un movimiento como el LGBT. Es más, usando una lógica bastante instrumentalista se podría argumentar que para la mayoría de activistas el serlo implica de lejos más costos que beneficios. Costos de diverso calibre como exponerse a la violencia, ser identificadxs³ por hostiles compañerxs de trabajo o estudios, ser expulsadxs de sus propias familias, desatender otros espacios sociales. Sin embargo, la bella persistencia de activistas y activismos LGBT comprueba que hay otras motivaciones. Si esto es así ¿cómo podremos dar cuenta de esas otras motivaciones de lxs activistas y de los activismos?

Tal vez muchxs activistas persisten en estas luchas por la producción de afectos al interior de estos colectivos. Quizá en los colectivos organizados LGBT (pero evidentemente no

de generizar mi vocabulario en términos dicotómicos y heteronormativos (dando por sentado el género de la mayoría de palabras), he decidido usar la "x". Espero que esta "x" nos recuerde que los géneros no son transparentes ni coherentes.

⁴ Ann CVETKOVICH, 2003.

⁵ Sara AHMED 2004.

⁶ Leonor ARFUCH, 2002.

⁷ Para esta investigación entrevisté a activistas LGBT en las ciudades de Arequipa, Cusco, Huancayo, Ica, Juliaca, Lima, Moquegua, Pisco, Pucallpa, Puerto Maldonado, Puno y Tacna. Además realicé un taller en Trujillo con activistas de diversas regiones, que fue moderado por Patty Manrique, a quien aprovecho para agradecerle.

solo en ellos) se pueden reparar algunas heridas producidas por la heteronormatividad. Estos afectos reparativos tienen muchos rostros: distribución más equitativa del amor, visibilización y legitimación de ciertos erotismos y sexualidades, construcción de redes de soporte cuando el cuerpo atraviesa modificaciones importantes o es expuesto a su más constitutiva vulnerabilidad, el encuentro con hombros amigos en los que llorar y con cómplices con los que reír, y sin duda una infinidad más. Estas diversas políticas de reparación comparten cierto ideal y necesidad: producir espacios colectivos que abracen y sostengan a quienes transiten por ellos.

Ann Cvetkovich⁴ en su bello libro *An Archive of Feelings* argumenta sobre la necesidad de teorizar los afectos. De hecho, usa la categoría harto medicalizada de "trauma" para hacerlo. En esa línea, es posible entender el movimiento LGBT también como un archivo de afectos. Hablar de afectos no implica hablar de ninguna noción individualista de subjetividad, ni hablar de reparación quiere decir avalar una anacrónica revitalización de un sujeto soberano y unitario. Los afectos pueden ser conceptualizados en términos colectivos y políticos,⁵ y la reparación no devuelve una integridad que nunca se poseyó ni se puede poseer. Estos afectos contribuyen a hacer más habitables vidas amenazadas de muerte por las normas sociales.

En este ensayo exploraré ciertas políticas reparativas en el movimiento LGBT peruano. Para hacerle justicia a su multiplicidad ofreceré diferentes lecturas de también diferentes políticas reparativas. Aquí no hay ningún afán de agotar listas de afectos o estrategias políticas, más bien me motiva el empezar a dar cuenta de algunos de estos afectos y algunas de estas políticas. Haré esta exploración de políticas reparativas apelando al "espacio biográfico", en los términos de Leonor Arfuch.⁶ Hablar de un espacio biográfico no es hablar solo ni principalmente de historias personales. De hecho, esta categoría nos permite explorar la necesaria dependencia de espacios pensados como antagónicos (público y privado, personal y social). Aquí produciré narrativas basadas en algunas entrevistas a activistas LGBT peruanxs.⁷

Como toda narrativa, éstas también son ficciones, pero he querido realzar esta cualidad, y no intentar reconstruir ninguna subjetividad domesticando su complejidad, sino más bien reconocer la imposibilidad de que una narrativa pueda reflejar o reproducir la complejidad de la vida de los sujetos contemporáneos. En algunos casos, estas narrativas se han inspirado en una entrevista en particular, pero también en otros me ha interesado hacer que ciertas entrevistas dialoguen. Estas narrativas tienen como protagonistas a activistas lesbianas, bisexuales y travestis porque no deseo reproducir la sexista definición del activismo LGBT como una empresa

⁸ Juana María RODRÍGUEZ, 2003, p. 38.

exclusivamente homosexual masculina. Y aun cuando estas narrativas son diferentes unas de otras, algo que las asemeja es mi firme creencia en que *"el activismo implica coraje y corazón"*.⁸ Estas narrativas han intentado hacerle justicia a esos activismos corajudos y con mucho corazón.

Indira

Indira tiene 23 años, y es travesti. Hace aproximadamente un año se mudó de una ciudad de la selva peruana a Lima. En la capital esperaba encontrar oportunidades laborales y poder modificar su cuerpo como anhelaba desde hacía algún tiempo. Sin embargo, Lima no la recibió con los brazos abiertos. De hecho, el trabajo sexual no le rendía muchos más ingresos en Lima que en su ciudad natal. Eso sin contar la violencia cotidiana a la que estaba expuesta. Afortunadamente Indira no migró sola. Algunas amigas y conocidas suyas (también trans) la habían antecedido. Este pequeño grupo de amigas fue de vital importancia para introducirla a los usos y costumbres del trabajo sexual en Lima, como para enseñarle ciertas estrategias para sobrevivir en un entorno tan transfóbico.

La labor de su supervivencia no es para nada sencilla. De hecho, no solo eran hostilizadas por diversos hombres en la calle, además eran constantemente violentadas, arrestadas, extorsionadas y muchas veces sexualmente agredidas por policías y miembros del serenazgo. Estos últimos no solo las detenían y obligaban a pasar noches enteras en alguna carceletera, sino que si podían acusarlas de robo, aun cuando no existieran pruebas o las acusaciones fueren flagrantemente falsas, lo hacían.

Si la noche prometía un tiempo sexualmente estimulante, también era bastante amenazante. El día tampoco les garantizaba mucha seguridad. De hecho, conseguir un hogar era y sigue siendo una labor bastante difícil. Nadie quería alquilarles una habitación, ni qué decir un pequeño departamento. Diversas excusas (todas transfóbicas y homofóbicas) eran postuladas: desde que los homosexuales (especialmente "los que son como ellas") son expertos en las artes del engaño y la estafa, hasta el temor a la contaminación sexual. Encontraron un hotel bastante viejo y bastante precario en el centro de la ciudad, en el que fueron aceptadas como huéspedes. Sin embargo, el precio que se les demandaba era muy superior al de los otros huéspedes (presumiblemente heterosexuales). Cada visitante que tuvieran (sea o no cliente de sus servicios) estaba obligado a pagar un adicional por subir a sus habitaciones. Además, ellas tenían que hacer los pagos de manera diaria, y si no pagaban, sus cosas eran botadas a la calle. Por si esto fuere poco, la policía había identificado donde

vivían, y era regular que patrullaran seguido en los alrededores del edificio. Y cuando las encontraban en la calle, sea comprando en alguna tienda, caminando, buscando a alguna amiga o sentadas en un parque, eran “invitadas” a retirarse, detenidas o amenazadas con serlo. Así que preferían no salir en el día, y solo visitarse mutuamente juntándose en alguno de los tres cuartos que compartían las diez muchachas.

Motivadas por la ira que les causaban todos estos problemas, decidieron organizarse y formar un pequeño colectivo con el que contrarrestar de alguna forma esta situación. Hicieron manifestaciones públicas frente a comisarías u organismos públicos por la violencia que cotidianamente agentes del Estado cometen contra ellas. Aunque sus principales actividades eran la organización de eventos profundos para colaborar con alguna amiga cuando su salud ya fuere muy precaria (la mayoría de los casos producto de alguna infección “oportunist” relativa al SIDA). Estos eventos podían ser polladas, concursos de belleza, o torneos de voleibol. De hecho, una de las más recientes actividades que organizaron fue la recaudación de fondos para inicialmente pagar los medicamentos y exámenes para una compañera suya que fue brutalmente agredida por su pareja. A los días ella murió, por lo que se volvieron a organizar para comprar un ataúd en el que enterrar a su amiga. El velorio lo realizaron en el mismo cuarto de hotel en el que fue asesinada, y que compartía con algunas de ellas.

En esta narrativa, una comunidad aparece como un requisito para la supervivencia. Por supuesto que ésta es una característica de toda vida y subjetividad humana, pero las personas más excluidas no pueden asumir su supervivencia como algo garantizado. El deseo por comunidad en esta narrativa es un deseo por sobrevivir. Este argumento no implica una exaltación acrítica de la noción de colectividad social. De hecho, será apelando la mayoría de veces al “bien común” y a la “moralidad pública” que personas como Indira serán condenadas (sin juicio de por medio ni defensa posible) a vivir en un limbo entre la humanidad y la no humanidad. No solo no tienen derechos, sino que su propia humanidad es cuestionada, cuando no escandalosamente negada.

Aquí aparecen ciertas continuidades entre espacios afectivos y amicales y espacios activistas. Las acciones de colectivos como el de Indira nos recuerdan que no es posible luchar contra la homofobia y la transfobia sin cuestionar radicalmente la forma en que la categoría “vida humana” ha sido distribuida de manera inequitativa entre seres humanos. También nos recuerda que esta injusta distribución también es económica. Las personas trans antes mencionadas quieren trabajar, y el Estado no solo se los impide, sino que las sanciona de las formas más violentas que podamos imaginar. Y

aquí hay una cruel paradoja, porque si muchas travestis se dedican al trabajo sexual, es porque en primer lugar ese Estado (como la cultura más amplia en la que se asienta) se ha encargado de negarles cualquier oportunidad laboral que reconozca sus identidades. Basta mencionar que muchas de estas jóvenes travestis se ven obligadas a desertar de sus estudios escolares por la abierta hostilidad de compañeros de aula, profesores y autoridades escolares que no dudan en hacer de la lucha contra la homosexualidad su deber profiláctico.

Al mismo tiempo, el hecho que las personas trans también ocupen por lo general posiciones subalternas en el movimiento LGBT responde al que ellas están en los últimos niveles de respetabilidad sexual y social. Siguiendo en esa misma línea, podemos empezar a comprender algunos motivos por los que el trabajo sexual aparece tímida y muy controversialmente en los debates en el movimiento LGBT. Es más, es común oír a algunxs activistas gays y lesbianas que el trabajo sexual no tiene que ver nada con “nuestras luchas”. Evidentemente habría que preguntar quién es el sujeto de “nuestras luchas”, y más ampliamente quién es el sujeto del movimiento LGBT.

Esta narrativa también contradice cierta idealización exotista de las clases y espacios “populares”, especialmente en su muchas veces adjudicada permisividad sexual. Por ejemplo, Oscar Ugarteche, uno de los intelectuales y activistas que ha hecho de las más valiosas contribuciones individuales al movimiento gay limeño, podía darse el lujo de escribir a mediados de los 90 que las travestis no eran víctima de homofobia porque más bien reforzaban estereotipos heterosexistas; en cambio en su argumentación los sujetos potencialmente radicales eran los hombres y mujeres homosexuales.⁹ Cito estas desafortunadas afirmaciones del destacado activista para cuestionar un extendido sentido común en el activismo LGBT peruano que lamentablemente todavía persiste: la creencia harto generalizada que sentencia que las travestis (y las personas transgénero en general) no enfrentan condiciones cotidianas de violencia en los espacios y clases populares. Si la narrativa de Indira y sus compañeras muestra algo, es que la estigmatización sexual y de género va acompañada de una estigmatización basada en la clase social.

El colectivo de Indira muchas veces se reunía para organizar eventos que ayudasen a alguna compañera cuya salud ya fuese muy frágil. Estos eventos podían ser bastante festivos y alegres. Allí, ellas se reunían para celebrar sus vidas, para festejar el seguir viviendo en un mundo que no las invitó a vivir. Y cuando eran reunidas por la muerte de alguna compañera, lo que hacían era llorar juntas. En otras palabras,

⁹ En *India bonita*, Ugarteche afirma que existiría cierta permisividad en los sectores populares hacia las travestis (a las que llama los travestis): “La identificación del homosexual con el travesti sería un rezago de los berdaches y chamanes y de lo ritual en general, siendo que son ampliamente aceptados en sectores populares. Los travestis terminan siendo lo que la sociedad desea que sean los homosexuales. La imagen femenina no crea las angustias existenciales y está incorporada por las fiestas y rituales donde los hombres se visten de mujer” (Oscar UGARTECHE, 1997, p. 41).

¹⁰ Sobre el duelo público y la (in)-capacidad proscrita socialmente de expresarlo para ciertas poblaciones ver Judith BUTLER (2001, 2006).

ellas hacían duelo por la pérdida de la vida de una compañera que, como la de ellas, no es valorada por casi nadie.¹⁰ Aquí se elaboran políticas que redistribuyen el afecto, el duelo público, y que en primer lugar le otorgan valor a una vida que acaba de terminar.

Patricia

Patricia es una activista travesti limeña. Ella tiene alrededor de 45 años. Su activismo en una organización trans no tiene más de cinco años, pero ella considera que su trayecto activista es mucho más amplio. Para Patricia, el asumirse en femenino y hacerlo en espacios públicos es ya una forma de activismo. Ocupar la calle es una forma de gritarle al mundo: "Yo existo, y aquí estoy, aunque te arda y te duela". La organización de la que forma parte privilegia los temas de prevención de VIH/SIDA. Esto motivado sin duda porque muchas de sus amigas y compañeras travestis habían contraído el virus recientemente, y muchas más ya habían muerto producto de enfermedades "oportunistas" relativas al SIDA. Sus vínculos con colectivos activistas le han representado un radical cuestionamiento de su sexualidad. Y esto no se debe únicamente a que ha participado de debates sobre la complejidad de los deseos sexuales e identidades, sino también a los vínculos afectivos y eróticos que entabló en el activismo.

El vínculo afectivo que Patricia más atesora es con Manuela, una lesbiana masculina un poco más joven que ella. Patricia dice que adora ser tratada como una mujer por Manuela. Esta cercanía y empatía afectiva le planteó cuestionamientos sobre las certezas que atribuía a sus propios deseos sexuales y eróticos. Manuela la ama, y ella ama a Manuela. No obstante, para Patricia tener relaciones sexuales con una mujer es una idea que le parece casi imposible, y que teme niegue su tan atesorada feminidad. Esta relación, aun cuando fue mantenida en secreto, fue bastante observada por varixs activistas LGBT. Era muy común que se burlen de la cercanía de ambas, de sus bailes, de sus expresiones de afecto, de sus caminatas, finalmente de su vínculo afectivo. Estas burlas hirieron muchísimo a Patricia, porque aun cuando podía decirle a la sociedad heterosexual "yo existo, y aquí estoy, aunque te arda y te duela", no podía proclamar esta frase frente a sus compañerxs activistas. Evidentemente, la hería profundamente el ser puesta por sus propixs compañerxs de resistencia en una posición similar a la que la heteronormatividad la condena.

En la narrativa de Patricia, el activismo no se presenta como diferente u opuesto a la vida cotidiana. De hecho, para Patricia el activismo es una extensión de la actitud que

asume en una cultura heterosexista que la amenaza con erradicarla. Sin esa actitud, su propia supervivencia se vería más amenazada de lo que ya está. Su narrativa evidencia que el activismo es un espacio donde muchas personas entablan grandes pasiones y romances. Cualquier intento de explorar las historias del activismo LGBT tiene que dar cuenta de estas pasiones, afectos y relaciones. No hay que olvidar que una de las contribuciones más grandes del activismo LGBT a la cultura y a la política es su crítica radical de las formas en que las relaciones humanas son sancionadas, vigiladas, castigadas y mutiladas. Sin embargo, este mismo activismo, aun cuando se le enfrenta frontalmente, es parte de la cultura heteronormativa más amplia. Ello puede explicar por qué la posible relación de Patricia y Manuela es ridiculizada. Esta constante hostilización causó que Patricia y Manuela no continuaran explorando las posibilidades de su relación afectiva.

Don Kulick y Charles Klein han hecho una de las más interesantes reelaboraciones sobre el potencial radical de la vergüenza, originalmente postulado por Eve Sedgwick.¹¹ En "Scandalous Acts",¹² ambos autores reconstruyen una escena de intercambio comercial entre una travesti trabajadora sexual y un cliente suyo en Brasil. La travesti en cuestión quiere cobrar más dinero del que originalmente pactaron, y ante la negativa del cliente, ella empieza a amenazarlo con hacerle un escándalo y gritar en la calle que a él le encanta ser penetrado analmente por travestis. Frente a esta amenaza, el cliente no duda en entregarle todo su dinero a la joven travesti. Para Kulick y Klein, este es el potencial político del escándalo que amplifica la vergüenza asociada a los cuerpos travestis, y amenaza con extenderla a un espectro social más amplio. Este es sin duda un ejemplo paradigmático de resistencia; pero la narrativa de Patricia tiene más bien el efecto opuesto. En el caso de Patricia, se amplifica la vergüenza que se proyecta culturalmente en ella pero nunca se extiende a otros cuerpos, salvo al de Manuela, que en todo caso también en ciertos espacios podría ser leído como otro cuerpo transgénero. Es decir, la vergüenza aquí se concentra y se exagera para radicalizar la abyección de los cuerpos transgéneros y sus deseos. Esta vergüenza causa un enorme dolor porque hace palpable que no se está a la altura de las expectativas de la gente que uno aprecia. Y esto puede constituirse en un severo costo cuando las identidades y sus políticas son asumidas como irreconciliables con la ambigüedad y multiplicidad de los afectos que desafían cualquier encasillamiento.

Si algún vínculo sostuvo a Patricia durante ese momento difícil fue el que la une a Manuela. Su narrativa es una forma de rendirle homenaje a aquellas lesbianas que se

¹¹ Eve Kosofsky SEDGWICK, 1999. Yo también en un artículo anterior (ver Giancarlo CORNEJO, 2011) he apostado por la radicalidad que puede implicar el abrazar la vergüenza como un afecto político para resistir a las normas hegemónicas.

¹² Don KULICK y Charles KLEIN, 2009.

acuestan con hombres, a las maricas que lo hacen con mujeres, a las travestis que se vinculan sexualmente a otras personas trans, a los hombres trans que les gustan otros hombres, y a nuestros cuerpos y placeres promiscuos que no acatan ordenes ni siquiera de nuestrxs compañerxs de lucha.

Elena

Elena tiene 20 años y vive en Lima. Ella es una de las pocas activistas que reivindica su identidad bisexual. Hacer esto no es tarea fácil. Elena se siente discriminada en espacios heterosexuales, como también en espacios LGBT, y con especial fuerza en los espacios lésbicos en los que su activismo está tan implicado. La comunidad heterosexual la desprecia, como lo hace con la mayoría de mujeres lesbianas. Y las comunidades lesbianas la miran con recelo porque creen que ella se aprovecha de los privilegios de la heterosexualidad, y que no dudaría en dejar a cualquier mujer si algún hombre se interesara en ella. Elena está harta de que le pregunten (tanto heterosexuales como lesbianas) si prefiere a hombres o a mujeres. Esta pregunta, y el pánico que se espera contrarrestar con la tan ansiada respuesta, busca encasillarla como heterosexual o en su defecto como lesbiana (o viceversa). Elena admite que en muchos espacios se define como una lesbiana política para evitar mayores conflictos, pero en otros espacios cree necesario afirmar su identidad y erotismo bisexual.

Elena además participa de una red de colectivos de jóvenes LGBT, la mayoría estudiantes universitarixs limeñxs. En este espacio, ella considera que se abordan temas inexplorados en las discusiones de la mayoría de los colectivos LGBT. También lo hace porque ha notado que lxs jóvenes son muchas veces relegadxs en el activismo. Se les acusa de falta de experiencia o de falta de compromiso. La narrativa de Elena muestra como la bisexualidad y la juventud irrumpen en espacios activistas, y como además son categorías que provocan tensiones (productivas) al interior de dichos espacios.

Elena es una combativa y comprometida activista. De hecho gran parte de sus energías y pasiones tiene lugar en espacios de activismo lésbico. Es en otras mujeres en quienes encuentra interlocutoras importantes para problematizar dicotomías identitarias y sexuales tan rígidas como la de heterosexual/homosexual. Aquí es pertinente recordar al clásico de la teoría feminista escrito por Denise Riley *"Am I that name?"*.¹³ En dicho libro, la autora intenta historizar la categoría "mujer" (y "mujeres") y contrarrestar así visiones esencialistas que dan por sentada su homogeneidad y coherencia. Elena también se pregunta a su manera si ella es ese nombre, es decir si la categoría lesbiana la incluye. Su respuesta no es

¹³ Denise RILEY, 1988.

afirmativa, pero tampoco es un rotundo no. Esta ambivalencia corresponde a ciertas tensiones en las demandas identitarias a personas gays y lesbianas. Basta mencionar que la identidad lesbiana (como la homosexual) en ciertos contextos políticos es presentada como algo que siempre ha estado ahí (“que siempre una es”) pero que el imperio heterosexual ha reprimido, y en otros como algo que ha sido radicalmente suprimido por el imperio heterosexual, y que más bien hay que construir o formar prácticamente desde cero.¹⁴ La presencia de Elena es leída en ambos casos como “falsa conciencia” (producto de una colonización heterosexual), y por tanto como un obstáculo para la afirmación/construcción de un “nosotras lesbiano”.

¹⁴ Diana FUSS 1989.

A esta reflexión habría que agregar otra sobre el factor etario. Lxs jóvenes en el activismo LGBT en general ocupan posiciones subalternas en la toma de decisiones y en las definiciones de agendas, como también en espacios políticos públicos. Elena con muchxs de sus compañerxs cuestionan esta hegemonía adulta con originales intervenciones públicas, generando alianzas con diversos actores y apelando a diferentes tecnologías de comunicación (entre las que la Internet en general, y blogs, revistas y foros en particular tienen bastante protagonismo). Esta narrativa también visibiliza cómo la “experiencia”, lejos de ser una categoría meramente descriptiva, es una categoría cuyo contenido, al ser pocas veces enunciado, puede naturalizar relaciones jerárquicas basadas en privilegios de clase, y acceso diferenciado a recursos que algunxs adultxs han alcanzado, y que se convierten en una gran brecha en el activismo.¹⁵ En ese sentido, el uso de la “experiencia” en varios espacios del activismo LGBT peruano está lejos de parecerse a la crítica radical feminista que busca reivindicar saberes y placeres corporales de mujeres en contextos androcéntricos. No, aquí “experiencia” es usada como un filtro para jerarquizar los activismos, y legitimar ciertas voces (por lo general adultas) en oposición a las más jóvenes.

¹⁵ Ver Joan Wallach SCOTT (1991) para una problematización feminista de la categoría “experiencia”.

Daniela

Daniela tiene 30 años, y es trabajadora sexual desde hace más de diez años. En la actualidad, vive en la sierra sur del Perú. Ella empezó a trabajar en programas de salud vinculados a la prevención de VIH/SIDA como promotora/educadora par. Este trabajo, además de permitirle conocer a muchas trabajadoras sexuales, le dio la oportunidad de estrechar vínculos con activistas y comunidades gays y trans. Estxs últimxs, en especial una amiga travesti, la inspiraron a formar una organización. Daniela admite que como mujer lesbiana se ha sentido muchas veces excluida en organiza-

ciones exclusivamente gays y en organizaciones de mujeres trabajadoras sexuales. Ella cree que en su colectivo las cosas son un poco diferentes, porque participan mujeres heterosexuales, lesbianas, trabajadoras sexuales, hombres homosexuales y travestis. Daniela considera que uno de los peores enemigos de las mujeres lesbianas y bisexuales es la invisibilidad. Y en el caso de las que además son trabajadoras sexuales le tienen que sumar la violencia estatal, el chantaje sexual policial, y el desprecio comunitario. Ella no ve contradicciones en que lesbianas y trabajadoras sexuales trabajen juntas, porque comparten el ser víctimas del oprobio y la discriminación. El temor a ser rechazadas por quienes más quieren asemeja, en su opinión, la situación de mujeres lesbianas, bisexuales y trabajadoras sexuales. Además, ella enfatiza que muchas trabajadoras sexuales son lesbianas; y el que se acuesten con hombres es parte de su trabajo y no las hace menos lesbianas.

El colectivo de Daniela organiza fiestas pro-fondos, además de actividades públicas en las plazas para sensibilizar a las autoridades y a la sociedad civil. Trabajan colectivamente en el esfuerzo por reducir la incidencia del VIH/SIDA en nuestras comunidades, también en ayuda comunitaria para sostener a quienes por el estado avanzado del SIDA les resulta más difícil hacerlo. Daniela da charlas educativas en locales de trabajo sexual, en las que informa sobre los derechos de las trabajadoras sexuales. Ella es optimista, y afirma que su trabajo está produciendo cambios en su comunidad. Por ejemplo, el hecho que algunas trabajadoras sexuales empiecen a reconocer ciertos derechos como propios. Pese a ello, Daniela admite que hay ciertas dificultades en la organización de un colectivo como el suyo. Muchas trabajadoras sexuales se ven forzadas a migrar de localidad constantemente para evitar el estigma y la discriminación. Esto tiene como consecuencia que su colectivo no puede asumir la militancia de muchxs de sus miembros de manera constante, sino que tiene que estar todo el tiempo renovando participantes. Además, hay otro desafío que ella ha podido manejar: la presencia de proxenetas, que en el control sobre los cuerpos de algunas trabajadoras sexuales pueden ser excesivamente violentos. Daniela reconoce que en algunas oportunidades ha tenido que negociar con ellos para que no obstaculicen la participación de trabajadoras sexuales. Así, ha logrado que las últimas asistan a talleres de información y sesiones de discusión sobre sus derechos.

Las incipientes articulaciones entre colectivos de trabajadoras sexuales y colectivos LGBT han sido motivadas, en buena medida, por el financiamiento de organizaciones y estados del Norte Global para reducir los efectos del VIH/SIDA. En primera instancia, estas articulaciones giran en torno a la

reducción de las tasas de incidencia y prevalencia del VIH/SIDA en nuestras comunidades; pero estas alianzas estratégicas también incluyen otras demandas de derechos (no previstas necesariamente por las organizaciones financiadoras): protección contra toda forma de discriminación, el derecho a ocupar espacios públicos, sanción a la violencia policial y estatal que vigila los géneros y sexualidades de lxs ciudadanxs, etc.

¹⁶ TS se ha posicionado como otra sigla importante en el activismo LGBT peruano, y alude a lxs trabajadorxs sexuales.

Estas articulaciones entre activistas LGBT y TS¹⁶ no han estado exentas de controversias y acalorados debates. Algunos activistas, entre lxs que ciertas activistas lesbianas tienen un importante protagonismo, han cuestionado el que colectivos de personas LGBT trabajen tan de cerca con colectivos de trabajadoras sexuales. Hay muchos argumentos de por medio, algunos más legítimos que otros. Uno de los más poderosos es la definición del trabajo sexual (en todo contexto) como explotación sexual. Aunque es incuestionable que existen diversas formas de explotación sexual, y que una de las más violentas es el tráfico humano, puede ser contraproducente el identificar de manera exclusiva el trabajo sexual con la explotación. Esta relación mimética borra la capacidad de elección de las personas. Esta capacidad de elegir no se da en el aire, más bien está bastante condicionada por presiones sociales, económicas, políticas y culturales. Es decir, es muy probable que una persona que se dedica al trabajo sexual haya optado por esta alternativa entre muy pocas opciones y no muy apreciadas socialmente. Pero vale mencionar que elegir entre muy pocas alternativas, y la mayoría muy mal pagadas, es la situación de probablemente la mayoría de personas en el “Tercer Mundo”, en economías capitalistas neoliberales. Entonces, es importante preguntarnos por qué solo el trabajo sexual es definido como explotación, mientras que el trabajo doméstico, o en general muchos trabajos realizados por las clases obreras o campesinas, no. También es pertinente preguntarnos el por qué los colectivos activistas no cuestionan los derechos que son otorgados, por ejemplo, a las trabajadoras del hogar para que puedan salir de la condición de semi-esclavitud en la que vive la mayoría, pero a la vez muchos de esos colectivos se enfrascan en una controversia principista sobre la posibilidad de que las trabajadoras sexuales demanden derechos similares.

Esta controversia principista a veces suena a controversia moralista. Y aquí vale citar la experiencia de movimientos sociales en otros contextos. En los años 80 se dio uno de los más grandes puntos de inflexión del feminismo estadounidense, las llamadas “guerras sexuales”. En estas “guerras” lo que se disputaba era la censura y sanción de la pornografía. Para algunas feministas, toda pornografía violenta a las mujeres, y por ello mismo debía ser prohibida y penaliza-

¹⁷ Lisa DUGGAN y Nan HUNTER, 2006.

da por el Estado. En este radical esfuerzo, estas feministas contaron con el sorpresivo apoyo de los grupos políticos y religiosos más conservadores de Estados Unidos. Esta alianza ganó varias batallas con la implantación de leyes de censura de pornografía y material sexualmente explícito. Sin embargo, como Lisa Duggan y Nan Hunter¹⁷ dejan claro en *Sex Wars*, estas leyes fueron la puerta de entrada de muchas otras leyes más reaccionarias que censuraron no solo la pornografía heterosexual, sino producciones artísticas, intelectuales y políticas de muchas mujeres y de personas LGBT. Volviendo al caso peruano, el argumento que reduce todo trabajo sexual a explotación sexual es uno del que sectores políticos y eclesiásticos reaccionarios no dudarán en sacar provecho. Esto porque desmantela cualquier posibilidad de resistencia y de reivindicación de derechos económicos o políticos por parte de las trabajadoras sexuales, y las construye como seres que no saben lo que hacen (han sido alienadas por la explotación) y que necesitan protección no solo de un sistema excluyente, sino de su propia ignorancia y deseo de autodestrucción. ¿Esto no suena parecido a la homofobia?

Otro de los argumentos en contra de las alianzas de TS Y LGBT gira en torno a la definición de la noción de identidad. Para algunxs activistas, lxs LGBT reivindican su derecho a una identidad (no heterosexual), mientras que las trabajadoras sexuales no. Hay muchos problemas con este argumento. Primero, supone una noción esencialista de la identidad, que realiza un curioso proceso de equivalencia entre las categorías "gay", "lesbiana", "bisexual" y "transgénero". Estas categorías tienen diferentes historias, y sus propias definiciones siempre se encuentran en disputa. Segundo, supone que las trabajadoras sexuales siempre son mujeres, y siempre son heterosexuales, y que eso hace que todas sean más o menos iguales. De nuevo, eso no es cierto, hay muchas personas transgénero que se dedican al trabajo sexual, y hay también mujeres lesbianas y bisexuales que lo hacen (como Daniela), y también hombres gays y bisexuales que lo hacen (otro paradójico silencio del que solo se habla en chistes y confidencias sexuales en los espacios activistas LGBT). Por último, la categoría "puta" y su (por lo general) iteración violenta nos deben recordar que hay muchas formas de sancionar, vigilar y castigar los géneros y las sexualidades. Y que es necesario una crítica radical que articule y no reniegue de esta complejidad.

La narrativa de Daniela es muy importante porque su posición de sujeto, como la de muchxs otrxs, es una que incluso dentro de las políticas progresistas LGBT es invisibilizada, negada y en algunos casos sancionada. Daniela nos recuerda que las perspectivas interseccionales (perspectivas

que reconocen la interdependencia de las múltiples matrices del poder) son necesarias para intentar promover cambios sociales y políticos que contribuyan a hacer más habitables las vidas de más seres humanos. Daniela nos lanza un reto para radicalizar nuestras demandas por justicia social. Falta ver quienes lo asumiremos.

El Quipu de la Memoria

Las narrativas que he compartido, lejos de mostrar la interioridad de un sujeto, y apelar a cierta esencialización de sus apuestas afectivas e identitarias, muestran las continuidades (y también las tensiones) entre las vidas cotidianas de activistas y sus activismos. En lo que sigue, trato de vincular estas narrativas a actividades colectivas del activismo LGBT en el Perú. Y de la misma manera que las narrativas anteriores no se han centrado en hombres gays, las narrativas de esfuerzos colectivos que presento a continuación tampoco privilegian la “Marcha del Orgullo LGBT”. Al año 2013 se han realizado doce de estas marchas anuales, que sin duda han contribuido a la visibilización de las demandas de colectivos activistas LGBT. Aquí me interesa explorar otras actividades que son a veces opacadas por la centralidad atribuida a las marchas anuales en Lima.

La narrativa de Indira y su colectivo nos recuerda que hacer duelo es necesario para comunidades tan injuriadas y estigmatizadas. Aquí es pertinente citar uno de los más potentes y corajudos ensayos de estudios queer que se hayan escrito. Me refiero a “Duelo y militancia”¹⁸ de Douglas Crimp. Allí, Crimp visibiliza las negadas conexiones entre procesos afectivos (pensados como individuales) y procesos de lucha activista (pensados como colectivos). Su escrito es una forma de hacer duelo por sus amigos y amantes que murieron por complicaciones relativas al SIDA, también es una forma de reconocer su culpa por haberles sobrevivido. Para este autor, el duelo se convierte en militancia, y la militancia en duelo. Como Crimp dolorosamente explicita, ya en la década de los 80, las numerosas muertes de hombres gays y personas transgénero por el SIDA no solo acarreaban dolor por su enorme número y por ser tan abruptas, sino porque además iban acompañadas de desprecio social. Es decir, ni siquiera las comunidades que perdían a muchos de sus miembros podían llorarlos sin ser sancionadas socialmente. De hecho, esa es una de las similitudes entre las muertes de personas LGBT producto de la epidemia, y las que resultan de crímenes de odio. Se tratan de muertes que carecen de valor porque las vidas de esas personas no tenían ningún valor desde el inicio.

Allí es que radica la importancia de que nuestras comunidades hagan duelo por sus muertos. Y que lo hagan en

¹⁸ Este ensayo se encuentra en *Posiciones críticas* (Douglas CRIMP, 2005).

y contra un espacio cultural más amplio que proscribía tal rito, y que además repudiaba a las mencionadas comunidades. Es por ello que actividades como el “Quipu de la Memoria” son necesarias. El quipu es un artefacto de contabilidad que procede de ciertas culturas prehispánicas, y aquí es citado para establecer una continuidad entre formas de violencia política racializada y otras de índole sexual y de género. El quipu fue un símbolo bastante usado por diversos colectivos que en la década del 2000 reclamaban construir memorias que reconocieran todas las muertes producto de la violencia política en el Perú en la década de 1980 e inicios de los 90, muertes que eran invisibilizadas e infravaloradas por el estructural racismo que permea a la cultura y la sociedad peruana. El “Quipu de la Memoria” es una forma de reconocer que la violencia política del Perú también legitimó la homofobia imperante. De hecho, se denunciaron en el contexto de la Comisión de la Verdad y Reconciliación algunos asesinatos de personas travestis y gays. De esta manera se visibilizó que los partidos paramilitares “Sendero Luminoso” y el “Movimiento Revolucionario Túpac Amaru” se valieron de la homofobia para obtener legitimidad en diversas comunidades andinas y amazónicas del Perú. En el “Quipu de la Memoria”, diversos colectivos LGBT denuncian las continuidades entre las políticas homofóbicas en la guerra interna y aquellas que permean a prácticamente todas las organizaciones e instituciones del Estado peruano (hospitales, fuerzas militares, escuelas, etc.).

El “Quipu de la Memoria” tiene lugar desde el 2005 cada 31 de Mayo. El mismo día en que, en 1989, fueron asesinadas ocho personas homosexuales y trans por el “Movimiento Revolucionario Túpac Amaru” en el bar Las Gardenias, en la ciudad de Tarapoto. Inicialmente fue organizado por el “Movimiento Homosexual de Lima”, y en años más recientes también por el “Colectivo Marcha del Orgullo”.¹⁹ Esta actividad reúne a un grupo de activistas diversos y de diferentes organizaciones que anudan delgados telares de los colores de la bandera del arcoíris (asociada a comunidades LGBT), que forman el quipu. Además de cantar y recitar poemas, se leen varios de los nombres de víctimas de crímenes motivados por la homofobia y transfobia. Este es un momento bastante emotivo en el que algunxs activistas se acercan unx por unx a dar reconocimiento público a quienes murieron en tan horribles circunstancias. Y luego proclaman que no debemos olvidar a nuestras compañerxs víctimas del odio. Además se hace una romería por las calles del centro histórico limeño en que se intenta hacer duelo de manera más pública, demandando como un interlocutor al Estado, y responsabilizándolo por su complicidad. “Para no olvidar” es la consigna que sirve como plataforma para la creación de comunidades

¹⁹ Este colectivo está formado por diversxs activistas LGBT para organizar la “Marcha del Orgullo” en Lima y eventos afines de manera anual.

activistas de afecto, y también como un móvil para demandar derechos civiles y políticos. En años recientes el “Quipu de la Memoria” se ha replicado en otras regiones peruanas.

El Amor No Discrimina y el Festival de la Diversidad Sexual

La narrativa de Patricia gira en torno a la violencia, producto de la jerarquización y exclusión de placeres, afectos y géneros. Aquí hay ciertas continuidades con una de las actividades que ha caracterizado a la “Red Peruana TLGB”²⁰ desde el 2003, “El Amor No Discrimina”. Ésta es una actividad que tiene lugar en el Parque del Amor, un símbolo de heterosexualidad en el distrito limeño de Miraflores, y que intenta legitimar erotismos y afectos desaprobados socialmente. En el año 2003, cuatro activistas gays se besaron en público rodeados por otros activistas, curiosxs y la prensa. El año siguiente el número fue el mismo. Éste nunca ha sido un evento masivo, pero sí ha aumentado el número de personas que se besan con los años. Y aun cuando el evento para muchxs parece pequeño o improvisado, demanda muchas reuniones y comisiones de trabajo previas. Se coordina desde el diseño de la publicidad del evento, invitaciones individuales a políticos aliados, a convocatorias a la prensa para que cubra el evento. “El Amor No Discrimina” intenta explícitamente reconocer el carácter público de los afectos y las sexualidades.

La otra actividad anual que ha caracterizado a la “Red Peruana TLGB” desde el 2003 es el “Festival de la Diversidad Sexual”, que también es un intento por ocupar espacios públicos y discutir abiertamente sobre la homofobia, la transfobia y la lesbofobia. Este evento es mucho más grande, y se mueve por distintas plazas públicas de Lima. Además de tiendas en que los colectivos LGBT se presentan, hay performances, uniones civiles simbólicas, talleres, y mucho arte. El “Festival de la Diversidad Sexual” intenta reclamar como propios diversos espacios que cotidianamente excluyen cuerpos, géneros y sexualidades no heterosexuales. Sin embargo, como la narrativa de Patricia da cuenta, el mismo activismo y los diversos colectivos activistas también pueden reproducir varias de estas formas de exclusión. Entonces estas actividades también deben ser vistas como atravesadas por tensiones y a veces silencios, que nos hablan de la multiplicidad de posicionamientos sexuales, genéricos y afectivos, como de la multiplicidad de posiciones dentro de jerarquías de poder en el activismo. Reconocer estas diferencias es necesario para poder crear comunidad y cuestionar las relaciones hegemónicas de dominación.

²⁰ Esta Red se creó el año 2002, y aglutina a diversos colectivos LGBT mayoritariamente de Lima.

“Rebeldías Lésbicas” y bisexuales

En las “Rebeldías Lésbicas” diversas agrupaciones y activistas lesbianas participan juntas en el esfuerzo de visibilizar erotismos, deseos e identidades desterrados del espacio público (masculino y heterosexual). Tiene lugar cada 13 de Octubre, el Día Internacional de la Rebeldía y Visibilidad Lésbica en América Latina, desde el año 2007, y consiste en una marcha por las calles del Centro de Lima. Consignas, música, tambores, y cánticos que reclaman un mundo y un país sin misoginia y lesbofobia, y que al mismo tiempo explicitan sus vínculos con otras demandas democráticas, son lo más característico del evento. “Las lesbianas queremos un país libre de violencia” es una de las principales consignas, que sintetiza la aspiración de varios de estos colectivos por una democracia radical. Otras consignas recurrentes son: “chucha²¹ con chucha iesa es mi lucha!”, y una dirigida al cardenal de Lima: “Cipriani, escucha, ¡no te metas en mi chucha!”. En ese espacio se intenta denunciar los privilegios que aun los activistas gays comparten con la heteronormatividad, y que en no pocos casos contribuyen a perpetuar. En las “Rebeldías Lésbicas” también participan mujeres de colectivos feministas (no necesariamente identificadas como lesbianas) y algunxs activistas gays y transgénero.

Otro hecho, y probablemente muy importante para la aparición de activismos como el de Elena, que cuestionan la rigidez de ciertas concepciones de las identidades sexuales en general y lesbianas en particular, es la efímera coincidencia de tres revistas lésbico-feministas en Lima.²² La primera es la revista *La Mestiza*, de la colectiva feminista de izquierda “La Mestiza”, que contó con dos números publicados. Esta colectiva no es exclusivamente lesbiana, de hecho algunas de sus integrantes son mujeres heterosexuales. Para esta colectiva (cuyo uso del pronombre femenino tampoco es casual), la reivindicación de la categoría “joven” es muy importante. En palabras de la colectiva en la editorial de su segundo número:

Nos nombramos como jóvenes feministas pues es de hecho lo que somos, la gran mayoría de las integrantes de esta propuesta no supera los treinta años de edad... Tenemos dos razones por las cuales usamos “jóvenes” de manera contingente y no reduccionista: la historia social y política de nuestro país, y nuestra relación con las instituciones feministas limeñas.²³

Además, es una revista que intenta complejizar el activismo feminista y el activismo lesbiano con temas que no necesariamente son los que se discuten en espacios como ONG’s (bastante condicionados por la “cooperación interna-

²¹ “Chucha” en el Perú coloquialmente alude a la vulva.

²² Coincidencia efímera porque las tres revistas no tienen planes de seguir publicándose.

²³ Raquel PÉREZ y Arón NÚÑEZ, 2009, p. 2.

cional”) y programas gubernamentales. En palabras de la colectiva:

La posibilidad de transformar alguna ley, de impulsar algún programa estaba restringida a la agenda impulsada por las agencias de cooperación internacional y a la voluntad política del gobierno de turno. Es por nuestra mirada crítica a este contexto que anteponemos la palabra “jóvenes” a la de feministas; si bien reconocemos muchos avances logrados por el movimiento también creemos que se perdió mucho del filo crítico, político [...]”.²⁴

²⁴ PÉREZ y NÚÑEZ, 2009, p. 3.

La segunda revista se llama *EsD’ Les*. Fue publicada por la ULBMHOL (la Unidad de mujeres lesbianas y bisexuales del MHOL), y llegó a tener cuatro números. Esta revista llevaba por subtítulo en su primer número “La revista del mundo lésbico”, y para su tercer número se modificó a “La revista del mundo lésbico y bisexual”. Así, da cuenta del avance por el derecho a ser visibles que mujeres bisexuales están haciendo en espacios activistas. Esta es una revista que está dirigida a mujeres lesbianas y bisexuales, y a sus amigxs y familiares. En ese sentido, busca dar información de espacios, saberes y posibilidades que la matriz heterosexual proscribía, pero que son necesarias para la supervivencia de algunas mujeres lesbianas y bisexuales. La tercera revista es *Visibles*, y alcanzó cuatro números. El subtítulo que lleva es “Revista de cultura lésbica en el Perú”. Es una revista íntegramente a color y que apuesta por reivindicar su visualidad con imágenes y colores llamativos. En algún sentido, comparte con *La Mestiza* su afán explícito por problematizar las dinámicas activistas, pero también con *EsD’ Les* su deseo de informar a audiencias “no iniciadas” y de brindar opciones.

Estas tres revistas comparten el deseo por “nombrar las cosas que nos molestan, [porque] nos hacen conscientes de querer cambiarlas”.²⁵ La coincidencia de estas tres revistas es una afirmación de un deseo por democratizar la autoría y los voceríos públicos, de los que las mujeres, y en especial las mujeres lesbianas y bisexuales, se han visto radicalmente excluidas. Y tal vez también de un deseo que aspira a reparar algunas de las heridas infligidas por el silencio patriarcal.

²⁵ PÉREZ y NÚÑEZ, 2009, p. 3.

Narrativas por imaginar

Estas comunidades activistas producen espacios de reparación que sirven para habilitar futuros que la cultura se ha encargado de hacer bastante precarios. Esa promesa de reparación es la que ha orientado este ensayo y las narrativas que reúne. Aun más importante, esa utopía es una que lxs

activistas LGBT constantemente articulan en sus vidas y políticas cotidianas. Como hemos visto, la reparación en el activismo peruano LGBT asume muchos rostros: el deseo por una comunidad que haga más habitable la vida, el deseo por ser amadx y amar, el deseo por reparar las heridas del silencio. Algunas de estas heridas persisten en lastimarnos. Con la última narrativa, la de Daniela, he intentado plantear la necesidad de articular espacios, identidades y políticas que en primera instancia no parecen tan afines. Esa narrativa nos recuerda que hay muchos espacios, colectivos y personas que anhelan y demandan formas de reparación. Y para poder producir estas políticas reparativas, tenemos que reconocer que las personas gays, bisexuales, trans y lesbianas no solo necesitan ser reparadas por la homofobia y la heteronormatividad reinantes. Muchas veces nuestras heridas más graves son infligidas por el racismo, el sexismo, la opresión económica, o el prejuicio asociado a formas idealizadas de corporalidad, y su exorbitante conjunción. Todo esto nos recuerda que las políticas reparativas son (solo) parte de un proyecto más amplio de justicia social y democracia radical.

²⁶ CVETKOVICH, 2003.

Me gustaría concluir este ensayo con sus ausencias. Como las narrativas de Indira, Elena, Patricia y Daniela muestran, y como afirma Cvetkovich,²⁶ el activismo puede ser traumático en sí mismo. Y además de habilitar espacios de reparación, va acompañado de dolor y decepción. En el caso de algunas personas, este malestar intensifica sus compromisos militantes. No obstante, ese no es el destino de todxs aquellxs que experimentan dichos sentimientos. Para algunxs activistas, estas decepciones afectivas son un motivo para retirarse del activismo. Entonces, narrar historias sobre el activismo y sobre activistas también es narrar historias de quiénes por diversas razones ya no son activistas. En muchos casos, la inversión afectiva en el activismo LGBT es enorme, y para muchxs esta clase de compromisos es poco sostenible por periodos prolongados de tiempo. Entonces, aquí me gustaría reconocer a aquellxs que fueron activistas y ya no lo son, y que sin duda han escrito colectivamente importantes episodios en el activismo peruano LGBT, y que siguen transformando con “coraje y corazón” otros espacios.

Referencias

- AHMED, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. Nueva York: Routledge, 2004.
- ARFUCH, Leonor. *El espacio biográfico: Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- BUTLER, Judith. *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

- _____. *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure Editorial, 2001.
- CORNEJO, Giancarlo. "La guerra declarada contra el niño afeminado: Una autoetnografía queer". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n. 39, p. 79-95, ene. 2011.
- CRIMP, Douglas. *Posiciones críticas: Ensayos sobre las políticas de arte y la identidad*. Madrid: Akal, 2005.
- CVETKOVICH, Ann. *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. Durham: Duke University Press, 2003.
- DUGGAN, Lisa; HUNTER, Nan. *Sex Wars: Sexual Dissent and Political Culture*. Nueva York: Routledge, 2006.
- FUSS, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. Nueva York: Routledge, 1989.
- IRIGARAY, Luce. *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal, 2009.
- KULICK, Don; KLEIN, Charles. "Scandalous Acts: The Politics of Shame among Brazilian Travesti Prostitutes". In: HALPERIN, David; TRAUB, Valerie (Ed.). *Gay Shame*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009. p. 312-338.
- PÉREZ, Raquel; NÚÑEZ, Arón. "Editorial". *La Mestiza: Revista Feminista*, n. 2, p. 1-5, oct. 2009.
- RILEY, Denise. *"Am I That Name?" Feminism and the Category of "Women" in History*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1988.
- RODRÍGUEZ, Juana María. *Queer Latinidad: Identity Practices, Discursive Spaces*. Nueva York: New York University Press, 2003.
- SCOTT, Joan Wallach. "The Evidence of Experience". *Critical Inquiry*, v. 17, n. 4, p. 773-797, Summer 1991.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. "Performatividad queer: *The art of the novel* de Henry James". *Nómadas*, n. 10, p. 198-214, abr. 1999.
- UGARTECHE, Oscar (Comp.). *India Bonita (o del amor y otras artes): Ensayos de cultura gay en el Perú*. Lima: Movimiento Homosexual de Lima, 1997.

[Recebido em 11 de junho de 2012,
reapresentado em 25 de abril de 2013
e aprovado em 20 de junho de 2013]

The Reparative Politics of the Peruvian LGBT Movement: Narratives of Queer Affections

Abstract: This article explores the production of reparative politics in the lesbian, gay, bisexual and transgender movement in Peru. Paying close attention to the often ignored site of affections, it argues the necessity of reparative politics for the survival of both LGBT activists and activists. Furthermore, it argues that reparative politics hold open the possibility for creating alliances previously unimaginable by hegemonic norms, thus radicalizing the LGBT movement's collective commitment to social justice.

Key Words: Activism, Affections, LGBT Movement; Narratives; Reparative Politics.