
HI

Hábitat Inclusivo

AUTORX:

Leonardo Javier Giaimo

Activista queer
Arquitectx FADU UBA
Doctorandx en Arquitectura y
Urbanismo FAUD UNMDP
Referente de *Urbanismo Queer*
Militante en *100% Diversidad y
Derechos*

CONTACTO:

urbanismoqueer@gmail.com

Palabras Claves:

Queer
LGBTI+
Géneros
Domesticidad

Key Words:

Queer
LGBTI+
Gender
Domesticity

(1) Expresión de género: se entiende como la manifestación externa del género de una persona, a través de su aspecto físico, la cual puede incluir el modo de vestir, el peinado o la utilización de artículos cosméticos, o a través de manierismos, de la forma de hablar, de patrones de comportamiento personal, de comportamiento o interacción social, de nombres o referencias personales, entre otros. La expresión de género de una persona puede o no corresponder con su identidad de género auto-percibida

Del glosario de la Opinión Consultiva n°24 de la CIDH. Recuperado en:

DOMESTICIDAD(ES) QUEER. APROXIMACIONES DESDE LA PERSPECTIVA/EXPERIENCIA QUEER SOBRE LOS ESPACIOS DOMÉSTICOS

Luego de posicionarnos sobre lo queer y el espacio (físico/social) indagaremos su encuentro en lo doméstico. En una reflexión sobre la experiencia e identificación en clave queer situaremos dos aproximaciones sobre lo cotidiano: la experiencia individual, en nuestro hogar unifamiliar, y la comunitaria, revisitando la experiencia de la Aldea Gay. Proponer lo cuir como categoría espacial, reflexionar sobre la domesticidad que producimos quienes habitamos como queers y la domesticación que produce el espacio sobre nuestras identidades, son búsquedas para cuestionar lo establecido en ámbitos académicos y otros espacios de producción de conocimiento, desde las militancias por los derechos LGBTI+, los feminismos y otras colectivas activistas que buscan universalizar el conocimiento, transversalizar las miradas antipatriarcales y alcanzar la igualdad en todos los ámbitos, particularmente aquellos donde transcurren las domesticidades.

Situarnos

Para aproximarnos, voy a intentar detallar el *lugar* desde donde escribo, porque entiendo que así, *situades*, podremos facilitar nuestro diálogo. Me estoy identificando *queer* y, dada mi expresión de género (1), suelo ser leído en clave masculina. Me formé como arquitecto y urbanista y habité la ciudad como *varón / varón gay* gran parte de mi vida. No puedo negar esos privilegios de *pasar* por hombre, sano (capacitado) y productivo. Sin embargo, la propia práctica del activismo, los estudios de géneros y la *teoría queer* me han interpelado profundamente, de modo que *estoy siendo* una persona que se identifica en clave *queer*. Como activista por las causas LGBTIQ+, feministas, antipatriarcales y decolonialistas y como arquitectx escribo sobre los espacios primarios: hogares, células de las ciudades donde transcurren los cotidianos.

https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_24_esp.pdf

(2) “Puertas adentro”, “en su casa”, “entre cuatro paredes”, “no enfrente de lxs niñxs”: ¿Cuántas referencias y expresiones odiantes se sostienen en un lenguaje con referencia situacional o cierta espacialidad?

A esta descripción *puertas adentro* (2) le corresponde un contexto *público* de agenciamiento y alta incidencia política de los feminismos y los movimientos de diversidad/disidencia sexogenérica: el debate sobre la emancipación de las personas con capacidad gestante en la disputa y decisión sobre sus propios cuerpos, la inclusión laboral de las personas trans y travestis, la posibilidad de una registración adecuada de las personas no binarias en su documentación identificatoria y una situación global de salud, que fue anticipada por los movimientos ecologistas, antiespecistas y anticapitalistas y desoída por todas las esferas del poder, una epidemia mundial que requirió, en diversos formatos, la reclusión al *espacio doméstico* o cierto grado de *excepción* del uso de *lo público* y que, planificadas como *nuevas normalidades*, se trata ni más ni menos que de *nuevos* modelos de producción, relaciones y gestiones de la distancia social y física, especialmente en contextos urbanos.

A modo de última nota antes de comenzar agregaría que, como toda aproximación en estas claves, bien podría estar escrita entre signos de interrogación, de punta a punta, pues se trata más bien de hacer *nuevas* preguntas y proponer *ampliar* tensiones que de dar certezas. Son reflexiones compartidas para que abordemos colectivamente *otras* construcciones sobre lo que sabemos, interpelando a nuestras profesiones y campos de estudio de manera más compleja, dinámica y política.

Lo queer

Vamos a proponer un recorte del término en cuestión (*queer*) y de los universos de estudios que intentaremos abordar (*lo queer* y *lo doméstico*). Enmarcar y definir por completo estos lugares es una tarea que nos desborda, que superaría las dimensiones de este artículo y, dada la *fluidéz* del propio concepto, haría caer la tarea en un absurdo, ya que no entendemos *lo queer* como algo que *es*, sino que *está siendo* o *será*, tal como sugiere José Esteban Muñoz (2020: 29): “*Nunca fuimos queer, pero lo queer existe para nosotrxs como una idealidad que puede destilarse a partir del pasado, y usarse para imaginar un futuro. El futuro es el dominio de lo queer*”.

Vamos a establecer para este diálogo una breve etimología y dos definiciones: el origen del término y su concepción en términos de identidad/identificación, por un lado, y de posicionamiento político/teórico, por otro. Son estos lugares

(3) *Aprovechamos el concepto de fallos en las representaciones lingüísticas y utilizaremos el lenguaje inclusivo para intentar saldar esa deuda de la lengua con lo que pretende nombrar, desmarcando a lxs sujetos indistintamente con la x o la e para nombrarnos a todes y a ningunx en particular.*

(4) *Cisnormatividad: idea o expectativa de acuerdo a la cual todas las personas son cisgénero y que aquellas personas a las que se les asignó el sexo masculino al nacer siempre crecen para ser hombres y aquellas a las que se les asignó el sexo o femenino al nacer siempre crecen para ser mujeres.*

Heteronormatividad: sesgo cultural a favor de las relaciones heterosexuales, las cuales son consideradas normales, naturales e ideales y son preferidas por sobre relaciones del mismo sexo o del mismo género. Ese concepto apela a reglas jurídicas, religiosas, sociales y culturales que obligan a las personas a actuar conforme a patrones heterosexuales dominantes e imperantes.

Del glosario de la Opinión Consultiva n°24 de la CIDH. Recuperado en: https://www.corteidh.or.cr/docs/opinion/es/seriea_24_esp.pdf

(5) *"En una sociedad que nos educa para la vergüenza, el orgullo es una respuesta política" es la frase original de Carlos Jáuregui, quien fue activista y referente del movimiento LGBT en Argentina, uno de los fundadores, junto a César Cigliutti, de la Marcha del Orgullo y autor del libro "La homosexualidad en Argentina".*

(6) *Lohana Berkins fue una activista travesti argentina, autora de los libros "La Gesta del Nombre Propio" y "Cumbia, copeteo y lágrimas", informes indispensables para comprender la*

de partida los que permitirán indagar en ese espacio *de transición* que propone el situarse desde la complejidad de interpelar el estudio del espacio doméstico desde la perspectiva (*teoría queer*) y la experiencia (*identidad queer*).

En el rescate de la etimología de la palabra *queer*, Preciado señala que el término era un insulto en la lengua inglesa, que en el siglo XVIII se utilizaba para nombrar lo excéntrico, lo que *falseaba* el orden de lo esperado en las expresiones de las personas. El término *queer* buscaba emparchar aquello que no se sabía nombrar: "*un fallo en la representación lingüística*" (Preciado, 2017: 9) (3), como una característica de algunxs sujetxs cuya representación o lectura, en términos de expresión de género, resulta socialmente compleja, entendiendo la complejidad como la variación sobre las expresiones deseables e impuestas -anatomías, modos, roles y demás expresiones y características- que, en términos hegemónicos, no corresponden con las asignadas desde el nacimiento y que, en clave *cis* y *heteronormada* (4), recae únicamente en dos polos opuestos, invariables y que indefectiblemente se atraen: hombre y mujer. Lo *queer* designaba, en cambio, a lxs seres que habitaban cuerpos que desafiaban al sistema (re)productivo y a su institución más sagrada: la familia *natural*, aquella que es patriarcal, monogámica y perpetua (Femenías, 2015). Reproducir la especie (*y las naciones*) no eran tareas para invertidxs. Entonces, seríamos *queer* todas aquellas identidades que, al desbordar las fronteras de lo humano, devenimos infrahumanidades que deben ser expulsadas del espacio social, migrando forzosamente a la vergüenza (Preciado, 2017).

Parafraseando a Carlos Jáuregui (5): a la vergüenza con la que nos educaron se le respondió, políticamente, desde *el orgullo*. Desde ese *des-tiempo* lingüístico con el que nos negaron a lxs peligrosxs, subvertimos el idioma en varias ocasiones. *Queer* es un ejemplo de uso extendido a nivel global, pero, si queremos indagar en aproximaciones más cercanas, también encontraremos el uso del término *cuir* y otras expresiones que resignificaron *insultos* para emplearlos como identidades políticas; por ejemplo, el término *travesti*, especialmente en Argentina.

Al respecto y, casualmente utilizando términos próximos a la infraestructura urbana, Marlene Wayar recupera el saber de Lohana Berkins (6), que problematiza a las travestis como *identidades cloacalizadas* por la sociedad

realidad de las personas travestis y trans en Argentina.

(7) La identificación como Putos, Tortas y Maricas son otras expresiones ligadas a subvertir insultos para identificar disidencias de frecuentes uso en nuestro país y que además cuestionan el rol de las masculinidades/feminidades disidentes e, inclusive, enfrentan la experiencia de algunos varones gays y mujeres lesbianas que repiten prácticas patriarcales en términos conocidos como homonormatividad.

(8) El término “teoría queer” fue acuñado por Teresa de Lauretis en 1990: “Para mí la teoría queer era un proyecto crítico cuyo objetivo era deshacer o resistir a la homogeneización cultural y sexual en el ámbito académico de los “estudioslésbicos y gay”, así llamados, que se consideraban como un único campo de investigación”.

(9) Lo binario y los binarismos de género son paradigmas hegemónicos que alinean sexo, género y sexualidad y las clasifican siempre en dos claves: hombre o mujer.

(10) Dejo una referencia a la idea de permeabilidad que introduce en el análisis de lo que le profesore PJ DiPietro describe como colonialidad de lo transgénero, como deconstrucción transfeminista que considera a los géneros como territorios espaciales potencialmente porosos y permeables.

(11) “Para todos todo” fue una consigna del manifiesto zapatista que, revisada por corrientes de emancipación y

(Wayar, 2018). En el calor de las luchas feministas también se han reivindicado identidades disidentes varias que reciben su nombre en términos de la devolución de un *insulto* en clave política (7).

También sucede que, así como *lo queer* es a la vez *teoría* (8) y *práctica*, que desborda siempre *lo binario* (9) y, a su vez, es un concepto pasible de ser situado, por lo que algunos compañeros nos invitan a pensar *lo cuir* como identificación para nuestras latitudes, desde esa mirada el trabajo de Juan Péchin es de gran aporte al historiografiar y territorializar la perspectiva *queer/cuir* en Argentina y Latinoamérica (e Iberoamérica) problematizando “*el sostenimiento del anglicismo que la nombra para visibilizar las condiciones colonialistas de esta propuesta emancipatoria*” (Péchin, 2017: 6).

La pregunta es válida: ¿puede el término *queer* definir identidades y teorías *locales* en un territorio cuyo proceso de *independización* es una deuda de más de quinientos años? Pero, de nuevo, nos desborda y nos corremos del eje. Podemos por ahora abrazar la complejidad de trabajar aquí *lo queer* y *lo cuir*, a la par y en contrapunto. Ésta no será la última de las contradicciones o reflexiones abiertas que propongamos.

La siguiente dimensión de *lo queer/cuir* es el (des)anclaje temporal. Para recuperar el concepto en términos próximos a nuestro campo de estudio, Ece Canli en *Queering design* propone la idea de *queering* como movimiento o *proceso* mediante el cual, a través de la aplicación de la *teoría queer*, el *diseño* podría desmarcarse de las pautas sexogenéricas dominantes (heteronormadas y binarias) con las que es cómplice de expulsar del sistema a las personas *queers* (Canli, 2015). En estas concepciones ligadas a la temporalidad y la acción, así como hay una propuesta de desmontar lo que se excluye desde el *diseño* (en todas las dimensiones), por prejuicios sobre las expresiones e identidades de géneros, existe una propuesta de pensar *lo queer* como horizonte utópico, como plantea el abordaje de Muñoz, que recuperábamos al inicio: “*Vivir en el tiempo hétero-lineal y pedir, desear e imaginar otro tiempo y otro lugar es representar y performar un deseo que es tan utópico como queer*” (Muñoz, 2020: 70). La idea de vincular *lo queer* con *lo utópico* tiene su contexto en el mismo marco donde entendemos el futuro en otras claves: *no binarias, permeables* (10), *sin violencias y libres*; es decir, un futuro *utópico* (¿pero alcanzable?) donde se cumple la consigna: *para todes, todo* (11).

disidencia sexogenérica fue interpelada para "todes": Para todes, todo.

(12) Disidente, en este contexto, lo emplearemos en lo sucesivo como sinónimo de Queer/Cuir, como paraguas de la diversidad de identificaciones sexogenéricas.

Sin embargo es extendido el uso del término Queer como marca de una de las identidades de la comunidad designada en la sigla política de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans/Travestis, Intersex, Queers, No binaries y otras más: LGBTTIQNB+

(13) También nos parece interesante resistir a las jerarquías establecidas sobre el conocimiento, para salir del debate en términos exclusivamente académicos, incorporando la producción de epistemes más justas desde lugares múltiples y complejos.

Interpretamos, entonces, que habitamos *lugares signados* por categorías únicamente binarias, *espacios* que están generizados (y con su identificación *designan* roles, modos y usos) y que son aún *tiempos* violentos contra las identidades que se desmarcan de lo *hétero-lineal*, o pretenden hacerlo.

En esas proyecciones *idealistas* y de (de)construcción hay un fuerte vínculo entre los espacios feministas, decolonialistas, LGBTI+ y *queer* que atraviesan con sus miradas lo urbano, la planificación, el diseño y la materialización de las ciudades. Los recuperaremos en breve, pero antes vamos a recapitular los puntos de inicio y continuamos. Abordamos entonces *queer* como expresión para nombrar lo que *no debe ser (el fallo)* y lo *queer* como universo alrededor de estas ideas e identidades, la *teoría queer* como marco conceptual (aún casi siempre *académico, blanco* y cisgénero), lo *cuir* como tensión desde el sur global (occidental), la *identificación queer/cuir* como expresión *disidente* (12) de las categorías del sistema sexogenérico y la acción *queering/cuirizando* como movimiento: *estar siendo*, proceso y utopía.

Desde esas categorías e ideas abordemos *lo doméstico*.

Lo doméstico

Antes de abordar el espacio doméstico en particular recuperaremos algunas nociones sobre el espacio como concepto general y en la clave propuesta anteriormente, aquella donde el campo de las profesiones que lo diseñan y materializan se encuentra con la perspectiva de género(s) y las políticas feministas, LGBTI+ y *queer*. Hablamos de géneros y feminismos porque nos gustan los plurales, puesto que complejizan y multiplican, porque la multiplicidad disputa el poder monopólico y hegemónico sobre todos los *saberes* (13), como la voz única en la planificación urbana, por ejemplo. La arquitectura se presenta muchas veces como el único oficio que *hace* ciudad, pero hay capas y significados en juego que se enriquecen al multiplicar, porque cuando decimos, por ejemplo, *territorio*, bajo estos códigos, podemos (re)interpretarnos desde los estudios urbanos, la sociología, el urbanismo, la geografía, la arquitectura y demás profesiones y prácticas que estudian y materializan *lo urbano*. Así, cuando decimos *ciudad* no decimos *solamente* edificios, calles y plazas, desde la perspectiva de la *producción social del*

espacio, las sociedades producen espacialidad con sus prácticas y, a la vez, para entender sus prácticas se deben interpretar sus espacios (Lefebvre, 1974).

Siguiendo el sentido de ampliar las texturas del debate y complejizarlo, cuando estudiamos la *desigualdad urbana* ya no hablamos únicamente de pobreza, sino que dialogamos desde la *interseccionalidad*, las interconexiones de raza, género y clase (Crenshaw, 1991) y también leemos las desigualdades en términos de verdaderas *expulsiones* (Sassen, 2015), como un sistema complejo y brutal al que ya no alcanza con caracterizar en términos de *desigualdad*.

Entonces, cuando decimos *espacio urbano* acordamos que no hablamos únicamente de materialidad sino de ideología, simbologías y prácticas y afirmamos que, dados los procesos de *expulsiones* y la lectura *interseccional*, en términos de la *experiencia urbana*, los *espacios públicos* no son *neutrales* como se presentan. No es lo mismo realizar trayectos vitales con determinada diversidad de movilidades/capacidades, a determinado horario, con cierta expresión/identidad de género, siendo o no migrante (*o pareciéndolo*), siendo o no *queer*, etc.

Al respecto de la *neutralidad* y la perspectiva desde el derecho a la ciudad en clave feminista, la referencia es directa con las palabras de la colega Ana Falú: *“Las producciones teóricas dominantes de la actualidad insisten, del mismo modo que en sus inicios, en pensar la planificación de las metrópolis desde la “neutralidad”, la cual no responde a la diversidad de las mujeres, de las identidades disidentes LGBTIQ+ y sus derechos a habitar, transitar, disfrutar de sus ciudades. Bajo conceptos tales como familia y población, con esta perspectiva “neutral” los y las planificadores/as urbanas y decisores de políticas de hábitat y vivienda siguen accionando en clave de viejos estereotipos, entre ellos los de hogares nucleares, desconociendo la diversidad de relaciones socio-afectivas y expresiones identitarias que se registran” (Falú, 2019: 10).*

Sobre urbanismo con perspectiva de género y en clave feminista hay un extenso desarrollo intelectual y de acción de pensadorxs, colegas y referentxs, colectivas e individuales, de estas latitudes y de otras regiones. Quiero contener aquí sólo algunas líneas que aportan a este diálogo con lo *queer*

como categoría de análisis para el estudio del espacio doméstico, pero la experiencia es extensa y provechosa para quien quiera indagar en *los urbanismos feministas*.

Un punto de contacto es la concepción de los sistemas de *expulsión en clave interseccional* y, otro, el de la *falsa neutralidad*, tanto de quien diseña y planifica (*el actor*), como *para quien* es planificada y construida la ciudad (*el modelo*), pues son personas idealizadas y que *actúan* bajo paradigmas de capacidad/productividad y heteronormatividad que, en consecuencia, reproducen espacios subordinados a prácticas patriarcales y expresiones cisgénero.

Si el uso del espacio público está condicionado por aquello que se considera socialmente aceptable ¿cuánto margen hay para *desfasarse* del *modelo de habitante deseable* sin ser empujados al borde de *lo urbano*?

¿Qué nos señala, con su espacialidad, una sociedad que delimita fronteras urbanas tan violentas al respecto de la identidad de género; por ejemplo, desde la puerta de los sanitarios públicos, pensados e identificados casi siempre en la clave binaria de hombre/mujer? ¿Qué espacialidad construyen las prácticas represivas sobre las expresiones de afectividades y sexualidades disidentes, prohibidas en el espacio público, e inclusive castigadas con el uso de diversas violencias, desde la sociedad y el Estado? ¿Qué geografía delimitaron los *códigos de faltas* para quienes practicábamos *actos homosexuales*, nos vestíamos con *ropas del sexo opuesto* o teníamos *gestos y ademanes que ofendían la decencia pública*? ¿Hay huellas urbanas de esos *actos contravencionales*? (14).

(14) *Los códigos contravencionales y de faltas fueron herramientas represivas de las fuerzas policiales de cada distrito o provincia del país, que delimitaban conductas en el espacio público reflejando la doctrina moral de la época.*

En esa intersección y desde la sociología urbana, pero ya próximo al estudio desde la perspectiva de géneros y la diversidad sexual, se expresa Martín Boy, para promover esas categorías (géneros y sexualidades) “*como dimensiones que nos hablan acerca de cómo, por y para quién está pensado el espacio público y la ciudad*” (Boy, 2018: 153). Boy indica que la experiencia urbana está condicionada por el género y su *expresión*, de modo similar a posturas y encuadres feministas. Luego de analizar algunas fuentes de aquella vertiente señala que existen *fronteras* de clase, género y sexualidades (*entre otras*) que son expresión de la disputa entre sistemas de moralidad que buscan imponerse unos sobre otros en el territorio urbano y a esos (*des*)encuentros

los rescata como *oportunidades analíticas* para trabajar desde la investigación y dar cuenta que las prácticas identificadas construyen una ciudad que no es para todxs (Boy, 2018).

¿Qué espacialidad urbana produce la disidencia sexogenérica? Y, a la vez, ¿qué disidencias urbanas provoca la experiencia heteronormada de las ciudades?

Entonces, el espacio urbano, tal como lo analizamos, no es *neutral*, porque reproduce las barreras simbólicas del patriarcado en el espacio físico, tornándolo inaccesible por prejuicios sobre las identidades y expresiones de géneros. Pero nos ocupa aquí otro espacio: *el doméstico*, el de lo cotidiano, el que está asociado al universo de *lo privado* y sobre el cual recae, a veces, la imagen *opuesta*, como el lugar de la *otra cara* de la ciudad: la casa.

Sobre la lectura de la vivienda, el hogar y los espacios que contienen las domesticidades, también hay lecturas en claves feministas y *queers* que alertan sobre las reproducciones de las inequidades/*expulsiones*: por un lado, las jerarquías interrelacionales entre los diversos *ambientes* que conforman un hogar y, por otro, entre sus *habitantes*.

¿Cuánto mide una cocina? ¿A *quién* ubicamos en el imaginario cuando pensamos este espacio y cuál es su género? ¿Por qué la identificamos como el *corazón* de la casa? ¿Por qué no puede ser el cerebro o el estómago, para el caso, asimilando aún más las “funciones”? La cocina y los espacios *de servicio* son los lugares donde se contienen las tareas propiamente ligadas a lo que conocemos como *trabajo doméstico*, gran parte de las labores entendidas como *tareas de cuidado*. Tareas indispensables para la reproducción de la vida y sostén estructural del sistema económico/productivo vigente, detalladamente relevadas en siete territorios urbanos de la región latinoamericana en *¿Quién cuida en la ciudad?*, investigación editada por Nieves Rico y Segovia (2017) para la CEPAL. ¿Quiénes cuidan? Las mujeres. La brecha salarial, el uso del tiempo, las características particulares de movilidad, la autonomía física, las tareas no remuneradas y la intersección de la pobreza con la raza y la realidad migrante, entre otras, son las problemáticas en las que hace foco el estudio en el que se revela la situación regional de las mujeres y su rol en el espacio urbano y los hogares.

Nos resulta un interesante contrapunto, al respecto de quienes ocupan el rol de *ama/os* de las casas, comparar la postura desde algunas lecturas con perspectiva de género, que dan cuenta de cómo el rol *social* de las mujeres tiene un correlato con el rol al *interior* del hogar, y la lectura de *domesticidad* que podemos capturar en el trabajo de Preciado sobre la casa de un soltero multimillonario: la mansión Playboy.

Sobre la perspectiva de género en la arquitectura, Mónica Cevedio ya en 2003 hacía algunos aportes y, en su adelantada lectura, relacionaba “*los roles asignados cultural e ideológicamente a cada una de las personas que constituyen una familia*” (Cevedio, 2003: 71), la división sexual del trabajo y el lugar *relegado* de las mujeres a lo *privado* y *doméstico* (Cevedio, 2003). También hace un aporte interesante sobre la jerarquía de los ambientes y elementos que conforman cada espacio de la casa familiar, en su formato tradicional, y una breve historización sobre cómo se desarrollaron las prácticas proyectuales de cada sector del hogar. La cocina, por ejemplo, en el caso que rescata de las *casas artesanas* donde se realizaban, en el mismo espacio, las tareas productivas y reproductivas y cómo, al segregar las tareas reproductivas, las mismas se *invisibilizan* en la esfera de lo *privado*, conjuntamente con las mujeres que realizan esas labores.

Esas transformaciones que modificaron los espacios de lo *doméstico* distan fuertemente, en términos simbólicos/espaciales, de lo que llevó a reformular el *espacio interior* de la *Mansión Playboy*. Ese esfuerzo del magnate de la revista *para adultos* no buscaba alterar la domesticidad en términos de dar mayor privacidad a su vivienda (*de proveerla de intimidad*), sino de representar una alternativa radical al hogar unifamiliar contemporáneo y enfrentar la idea del hogar heterosexual como espacio reproductivo, convirtiendo la *suite* principal en el centro de mando de ese *universo* productivo coordinado desde la cama (Preciado, 2010).

Pero, ¿qué sucede con quienes no somos ni amas ni amos (ni pretendemos serlo)? y, de paso ¿por qué no interpelar al lenguaje y desemplear categorías violentas de dominación y conquista al hablar de espacio y territorio?

¿Qué sucede con quienes, inclusive *cumpliendo* con la identificación en clave binaria, desafiamos lo que se espera de *nosotrxs* en la intimidad del hogar?
¿Qué sucede con aquellos seres *masculinos/masculinizados* que emplean la

cocina y aquellas personas *femeninas/feminizadas* que *emplean* la cama? La lectura *enrarecida* de los roles es una lectura *queer* sobre el espacio. Las interpretaciones subvertidas sobre lo doméstico son miradas *cuirs* sobre la espacialidad de lo cotidiano.

Por otro lado, al respecto de las relaciones entre co-habitanes, Laura Sarmiento habla de *personajes policiales* que encarnan al patriarca en la cotidianidad de cada hogar, según las categorías de análisis de sus *arquitecturas existenciales* con las que vincula *lo espacial* con la materialidad-cuerpo-territorio (Sarmiento, 2020). Estos *personajes* serán quienes adoctrinen a lxs demás habitantes en el orden heteropatriarcal: *“obedecer al macho dominante y cuidar a la familia”* (Sarmiento, 2020: 4). La célula urbana diseñada como *tecnología de género* (15) reproduce el orden establecido. La casa familiar deviene una *caja domesticadora* de expresiones no deseables, donde la propia familia (la de *origen*) será la que se ocupe del *entrenamiento* para la vida social y (re)productiva de sus ocupantes. Funciona así la verdadera *máquina*, no la de *habitar*, sino la de *reproducir habitantes aptos* (16).

(15) *Tecnología de género es un concepto desarrollado por Teresa de Lauretis, releyendo a Foucault y su “tecnología de sexo”, en el que identifica las técnicas y estrategias discursivas por las cuales es construido el género.*

(16) *El concepto “machine à habiter / máquina de habitar” fue desarrollado por Le Corbusier y es cuestionado, tanto el concepto como las prácticas de su autor; por diversxs referentes de la arquitectura y el urbanismo en clave feminista. Ponemos aquí en juego su criterio mecanicista y cuestionamos si la producción industrializada de viviendas puede albergar la diversidad de modos de habitar y si la estandarización mediante la producción de “modelos universales” no es funcional en cambio a la normalización de humanxs deseables en arquitecturas que los reproducen en masa.*

(17) *“Lo personal es político” es una frase empleada desde la denominada segunda ola del feminismo, popularizada por diversas activistas y autoras alrededor de 1970 y cuya autoría es atribuida a una construcción colectiva.*

Si entendemos entonces los hogares como espacios regulados por relaciones patriarcales *hacia adentro* y *hacia afuera*, desde lo privado y *hacia* lo público (y viceversa) podemos empezar a desdibujar la frontera, encontrar matices y abordar el estudio por fuera de categorías de dominio y patrimonio y tensorlas, por supuesto, en clave no binaria. Hay relaciones en los espacios domésticos que condicionan la experiencia urbana y la producción del espacio público (Rodó de Zárate, 2018). Ante la ambigüedad de lo público y lo privado no podemos seguir hablando de la domesticidad como un asunto exclusivo del habitar al *interior* de los hogares. Si lo personal es político lo privado es público (17).

Para terminar de contextualizar este abordaje sobre lo doméstico, no podemos dejar de incorporar las estrategias de salud que requirió la *pandemia* por *Covid-19* y que revolucionó tan fuertemente las *domesticidades*. El 20 de marzo de 2020 entró en vigencia la estrategia de Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (A.S.P.O.) en Argentina. Se comunicó bajo una consigna que restringía la circulación, gestionaba las distancias y remitió a condensar todas

(18) “Quedate en casa” fue la consigna con la que el estado nacional argentino comunicó coloquialmente las estrategias de salud con las que se buscó afrontar la pandemia por Covid-19. El A.S.P.O. fue traducido así, asignando y asumiendo a su vez al espacio doméstico como espacio seguro y al espacio social y público como de riesgo.

las actividades cotidianas justamente en el lugar que nos ocupa, el que, cotidianamente, se relaciona con *lo doméstico*: “Quedate en casa” (18).

Domesticidades queers/cuir

Para *descargar* las propuestas teóricas a la espacialidad, al *territorio*, en términos académicos, rescataré dos casos de aplicación de las categorías de análisis propuestas. Por un lado, el caso de *mi propia domesticidad*, el hogar que conformamos con nuestra familia, y, por otro lado, una propuesta de vida *cuir* y comunitaria, revisitando el caso de la *Aldea Gay*.

Quedarse en casa fue una consigna que alteró fuertemente los modos de habitar y generó *nuevas* reflexiones en torno a la unidad de habitación y su expansión. No fue fácil adaptarse, inclusive contando con los privilegios de tener un techo, poseer servicios e infraestructuras próximas, disponer de conectividad y todo lo que se volvió indispensable para sostener las condiciones de salud y productividad requeridas por las nuevas reglas.

Durante este período, con nuestra familia, habitamos en una unidad de esa arquitectura *tipificada*, producto *modelo y para modelos*, y objeto de la especulación inmobiliaria en un barrio al norte de la ciudad de Buenos Aires, donde el metro cuadrado es programado con las reglas del mercado y la lógica del extractivismo urbano en las que importa el rendimiento de la renta y no la vida de quienes lo habitan. Es decir, somos personas que escapamos al *modelo de usuario*, viviendo contenidxs dentro de una arquitectura “*neutral*” que *normaliza* la vida en: *dos ambientes, dormitorio en suite, cocina integrada, balcón terraza al frente, toilette y balcón de servicio con conexión para lavarropas*.

Por otro lado, revisitaremos el caso de la Aldea Gay o Villa Rosa, a través de la lectura de trabajos de María Carman, publicaciones de medios periodísticos de la época, el cortometraje documental “*entrenosotros*” realizado en 1998 por *El séptimo pasajero* Producciones y dirigido por Sebastián Molina Merajver y, especialmente, reconstruyendo el relato de compañeres de la Comunidad Homosexual Argentina (C.H.A.), agradeciendo fuertemente a Marcelo Suntheim, quien fuera pareja de César Cigliutti por su aporte. César, lamentablemente, falleció en octubre de este año, fue presidente de la C.H.A.

(19) A César Cigliutti íbamos a invitarle a participar de un panel en el marco de un espacio de reflexión sobre urbanismo feminista, que organizábamos con las compañeras de Ciudad del Deseo.

El ciclo se llama: ¿A qué ciudad queremos volver? Y reflexiona, justamente, sobre los espacios a recuperar en lo público, en la memoria, en los cuerpos, en todos los territorios, una vez transcurrida la pandemia, en la “nueva normalidad”. Para el ciclo pensábamos debatir sobre la aldea, recuperándola de entre las capas de escombros, en un esfuerzo de arqueología urbana en clave feminista, allí al borde (literalmente en la ribera), donde son arrojados lxs cuerpxs que no están habilitadxs en la ciudad.

Ciudad del Deseo es una colectiva que reúne a un grupo de personas con distintas trayectorias profesionales y militantes que buscan reflexionar y accionar sobre las ciudades, los territorios, los cuerpos y las subjetividades desde una perspectiva de género(s).

y, entre varias de sus acciones militantes, se ocupó de apoyar a les compañeres que habitaban la villa (19).

Los casos son una excusa para poner en juego estas categorías propuestas en territorios específicos y comenzar a hacernos preguntas a nosotrxs mismxs y a los campos de estudio: ¿qué es un espacio queer? ¿qué son las domesticidades queers?

Proponemos reflexionar sobre la relación entre el habitar doméstico de las personas *queer* y la arquitectura *normalizadora* que es producida en la ciudad contemporánea. ¿Hay margen para habitar desde los fallos en la representación? ¿Es capaz la arquitectura que reproducimos de albergar lo *queer*? ¿Cuirizamos los espacios cotidianos o la espacialidad nos domestica lo *queer*?

Cuirizar el espacio doméstico

Vamos a trabajar sobre las categorías propuestas en la primera parte de este artículo, aplicándolas en este primer caso al leer lo que sucede con el habitar de las *disidencias* en los espacios *neutrales* que produce la ciudad.

Tomemos la propuesta de *queering design* para traerla a estas latitudes y espacialidades, proponiendo *cuirizar* como acción y efecto en la espacialidad del habitar *enrarecidx* que producimos las personas des-identificadas de la (cis) heteronorma.

Nuestra domesticidad transcurre, como adelantamos, en una unidad funcional de un edificio de *propiedad horizontal* en una metrópolis al sur de Latinoamérica, últimamente en contexto de pandemia.

La primera *cuirización* de lo doméstico fue impulsiva y colectiva. Nos debimos recluir en el hogar para proyectar y sobreexponer desde allí nuestra intimidad. Forzosamente se desdibujaron todas las fronteras y el espacio privado fue público. Se *enrarecieron* las funciones: el comedor fue oficina, el dormitorio fue estudio, la cocina fue aula; *fallaron* todas las *representaciones*. Nada más *queer* que el ejercicio de migrar usos, des-binarizar la vida y exponer lo privado.

En el artículo “Acerca del balconear”, aprobado para ser publicado entre los textos que componen “Habitar la Arquitectura en Tiempo de Pandemia” que editará la Secretaría de Investigación y Posgrado de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Nacional de Tucumán, propusimos una lectura sobre la desclasificación del espacio privado/público en el *nuevo habitar* de los balcones durante el período de ASPO:

“Hay actividades que pertenecían a otros niveles de privacidad y hoy se encuentran expuestas o se decide exponer y hasta compartir entre balcones y otros espacios semiprivados. En estos espacios no sólo observamos, sino que somos observados. Desde allí controlamos y nos controlan” (Giaino, 2020).

Ubicadas allí algunas reflexiones sobre ese espacio semipúblico donde, con la pandemia, se intensificó el uso como dispositivo de control/exposición de la vida cotidiana, nos *adentramos* ahora al resto del hogar, a otros ambientes donde transcurre la domesticidad. ¿Qué sucede, por ejemplo, cuando quien hace uso de la cocina no pertenece al género social y arquitectónicamente designado para eso? ¿Es posible desterrar al género de la materialidad que habitamos? Entendemos como una deuda pendiente el trabajo transdisciplinario y político para emancipar a la espacialidad de los roles, conductas y expresiones asignadas por género. También nos proponemos desmarcar a los espacios de asignaciones de género, eliminar esas fronteras físicas y simbólicas.

Para eso nos preguntamos, mientras tanto, cuáles son los mecanismos con los que las personas *cuirs* adaptamos la espacialidad *falsamente neutral* para poder utilizar los espacios que habitamos. Les *cuirs* nos habíamos adelantado a la mixtura de usos que provocó masivamente la pandemia. Las tareas productivas y reproductivas eran designadas por nosotres indistintamente en espacios pensados para lo productivo o lo reproductivo, lo social y lo privado, porque *habitando como queers* ya les habíamos negado *los binarismos* impuestos a la casa, al cuerpo y a las cosas. Migrando los usos de los territorios cotidianos, algo que se nos da muy bien, ya que lo primero que hicimos fue desmarcarnos de lo que *esperaban* de nuestrxs cuerpxs, de ese *primer territorio en disputa* que Ana Falú identifica en *escalas*: *“primero el cuerpo que habitamos, para poder hacerlo con otros territorios: la casa, el*

barrio, la ciudad, el territorio de lo colectivo, de las formas organizadas, de la vida social, política, económica” (Falú, 2014: 20) y que cotidianamente cuestionamos algunas mujeres, disidencias, personas LGBTI+ y diversidades.

Es lógico pensar, bajo estos paradigmas presentados, que, si bien *producimos espacialidad con nuestras identidades sexogenéricas disidentes*, hay que echar mano a múltiples recursos para *efectivamente* producir las *reinterpretaciones* necesarias en la espacialidad, para poder dar cobijo a *nuestras* prácticas, pues como se dijo anteriormente, la arquitectura trabaja en el universo de lo que es *regla* y nosotres habitamos *la excepción*.

Estas interacciones y planteamientos propuestos tienen arraigo también en la vinculación entre la *teoría queer* y las corrientes que proponen el giro afectivo o el revisitar de la teoría del afecto (20), propuestas igualmente ambiciosas en la transformación de los paradigmas hegemónicos del saber/experimentar, que problematizan sobre los *límites, definiciones y enfoques* sobre la *identidad, el cuerpo y la materia* (Liu, 2020). “*El afecto queer* (21) *proporciona una nueva lente analítica que replantea la cuestión de la escala y conecta las prácticas íntimas del deseo y el cuerpo y las formas globales de socialidad*” (Liu, 2020: 17). Si (re)codificamos las prácticas íntimas como prácticas públicas, haciéndonos cargo de su incidencia en la producción social de espacio urbano, esta conexión que “*se niega a tratar la sexualidad basada en un marco binario de normalidad y antinormalidad*” (Liu, 2020: 17) podría acompañarnos en nuestra búsqueda de dismantelar las lógicas de “*las nociones modernas de espacio-tiempo y la ontología occidental*” (Liu, 2020: 17). ¿Hay claves en estas lecturas que nos permitan conectar *lo queer* a *lo espacial*, en términos de incorporar a la práctica *propiamente* proyectual *otras* categorías como *los afectos, los deseos* y *las sexualidades*?

Gran parte de las producciones que enlazan lo *queer* con lo espacial provocan desde la tensión de habitar una *sexualidad diversa* (“*otra*” *orientación sexual, la no-heterosexual*) en un *espacio heteronormado*, desde prácticas y acciones *sexuales* o que *sexualizan la espacialidad*. La sexualidad e identificación *disidente* ha sido el motor para subvertir los deseos eróticos inhabilitados en el espacio público, explorar el mundo alrededor de quienes ejercemos esas *otras* sexualidades y cómo desde esas prácticas migradas construimos *otras* espacialidades.

(20) Elegimos una referencia de Nicolás Cuello, en el prólogo de “La promesa de la Felicidad” de Sara Ahmed que editó Caja Negra en Buenos Aires, para contextualizar el giro afectivo como un proyecto intelectual que “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, dismantelando las jerarquías epistemológicas que organizan la dicotomía entre emociones y razón, revirtiendo la desvalorización de los afectos entendidos como meros estados psicológicos”.

(21) El espacio de enlace entre teoría queer y la teoría del afecto es nombrado por Wen Liu como el “afecto queer”. Wen Liu también recupera los trabajos de Donald Hall y Annamarie Jagose sobre el “giro queer” y los puentes entre la teoría del afecto de Silvan Tomkins y la teoría queer propuestos en trabajos de Eve Sedgwick y Adam Frank.

Sara Ahmed explora cómo habitamos los espacios desde su *fenomenología queer*, demostrando que las relaciones sociales están organizadas de forma espacial, de manera que lo queer subvierte y reordena estas relaciones, al no seguir los caminos convencionales, y que dicha des-orientación es también política (Ahmed, 2019).

Nuestra sexualidad *anormal* y política *contagió*, para problematizar desde el léxico de los discursos patologizantes de la medicina, a la espacialidad habitada y, al subvertir el orden de lo privado y lo público, alteramos con ello las categorías del espacio compartido desde nuestras *domesticidades queers*; *es decir, cuirizamos* la ciudad.

Desde nuestro propio hogar, para recuperar el *caso*, utilizamos el balcón para proyectar la diversidad de nuestra intimidad sobre ese espacio público *nuevamente* negado (Giaimo, 2020). Decimos *nuevamente*, porque, inclusive antes de la pandemia, la experiencia urbana estaba recortada por prejuicios sobre la expresión e identidad de género y las orientaciones sexuales, afectivas y políticas no heterosexuales. Sin embargo, desde nuestra intimidad *encuarentenada* proyectamos en pantallas y espacios ajenos nuestra domesticidad *errada*, la que emancipa lxs cuerpxs del yugo del género, o eso intenta al no repetir prácticas y roles que pertenecen a otras lógicas, a otras organizaciones sociales y espaciales que nos resultan violentas y (re)producen la dominación del género dominante sobre lxs demás.

Esa emancipación física depende de un ejercicio de visibilización, profundamente política. La domesticidad *cuir* suele ser sinónimo de reclusión hacia lo *no-público*: la privacidad del *closet* y el encierro del calabozo son lugares visitados cotidiana y forzosamente por nuestras identidades expulsadas y criminalizadas, también espacialmente. Se nos exige dejar *“en la intimidad”* lo que nos *delata* socialmente como *anormales* antes de acceder a los espacios públicos. Nuestras expresiones *cuirs* son clandestinizadas hacia espacios infrahumanos, porque lo público es dominio de *la humanidad* y, si bien nosotros *“no queremos ser más esa humanidad”* (Susy Shock, 2017: Cubierta) no pretendemos renunciar a la experiencia urbana, a la ciudad, aún queremos besarnos *“en la plaza de todas las Repúblicas o elegir aquellas donde todavía te matan por un sodomo y gomorro beso”* (Susy Shock, 2020: 123).

Domesticar lo queer

Para incorporar las categorías de análisis sobre una experiencia colectiva o comunitaria vamos a revisar el asentamiento conocido como Aldea Gay o Villa Rosa, un asentamiento fundado sobre terrenos *ganados* al río en el barrio de Núñez, en un predio disputado por las memorias, la naturaleza, la Ciudad Universitaria y numerosos planes urbanos truncados. Sus habitantes sufrieron dos procesos de desalojo, el primero en 1998, con un trato particularmente brutal hacia las personas que lo habitaban, y el segundo en 2006 cuando se iniciaron las obras del proyecto del “parque natural” que llevó adelante el gobierno de la ciudad de Buenos Aires, proyecto que anticipó la declaratoria como reserva natural del predio en 2011.

La aldea debe su nombre a la comunidad que fundó allí su hogar: Un “*grupo de cartoneros gay*” (Carman, 2011: 106), sin embargo este territorio tiene densas y complejas capas de consolidación y así también las identidades de quienes lo habitaron. Reducir su población a una única identidad parece insuficiente, pues “*no solo había gente gay*”, se trataba de “*un asentamiento villero principalmente sostenido por cirujas queer detrás de Ciudad Universitaria*” (Trerotola, 2020) o de *un grupo de maricas y travestis* que sobrevivían en situación de calle (Marcelo Suntheim, comunicaciones personales, 20 de julio de 2020 y 18 de diciembre de 2020).

Las palabras de Alexis, pobladora de la aldea, cuyo testimonio se puede rescatar en el documental de Molina Merajver, confirman algunas ideas sobre el nombrarse en *clave femenina* y los recursos de supervivencia disponibles cuando dice que “*hay un montón de maneras de subsistir, de sobrevivir: Todas salimos a cirujear. Plomo, cables, latitas, todo lo que podemos vender*”. Tarea que es entendida como “*una forma digna de ensuciarse las manos*”, según agrega La Chilena, otra pobladora de la aldea, al relato de Alexis sobre la vida en la villa en la misma escena del cortometraje.

Desde la *gesta del nombre propio* subyace la complejidad sobre la autopercepción. Hoy, seguramente, lxs identifiquemos de un modo que no refleje el que construyeron sobre ellxs mismxs les pobladores de la Aldea y hemos construido, quizás también, una utopía que contrasta profundamente con lo que La Chilena narra desde el minuto 7:30 del documental citado:

“Yo no me siento discriminado, para nada. El hecho de no tener un trabajo, no quiere decir..., y que esté viviendo en estas condiciones, me haga sentir discriminado, la sociedad me haga sentir discriminado, no, para nada, al contrario, me siento re bien así. Y no, no comparto la opinión de las personas que dicen que nosotros estamos discriminados”.

Sin pretender sostener una postura legalista, que confíe en la “ampliación” de derechos como única herramienta de cambio hacia una sociedad más igualitaria y justa, podemos afirmar que luego de la modificación del código civil, habilitante del Matrimonio Igualitario en 2010 y luego de la sanción de la Ley de Identidad de Género en 2012, se abrió en Argentina un período de cierto reconocimiento hacia la diversidad sexual que ofreció mejores tratos y algún reconocimiento para una porción de la población LGBTI+ que, otros privilegios mediante, vió mejorada su posición frente a discursos odiantes y otras discriminaciones. Sin embargo, también creemos responsable decir que aún se sostienen violencias, sólo en el 2020 y de los casos que efectivamente llegaron a registrarse por el Observatorio Nacional de Crímenes de Odio LGBT, en Argentina se reportaron 152 crímenes de odio *“en donde la orientación sexual, la identidad y/o la expresión de género de todas las víctimas fueron utilizadas como pretexto discriminatorio para la vulneración de derechos”, la situación es particularmente violenta para las identidades trans y travestis, según el registro del 2020, la Asociación Civil La Rosa Naranja tuvo conocimiento de casi 110 muertes de mujeres trans, travestis, transgéneros en Argentina (22) y que según el informe Homofobia de Estado de la International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association (ILGA) de 2020: 69 estados miembros de la ONU continúan penalizando los actos sexuales consensuales entre personas del mismo sexo y en 6 de ellos se los castiga con la pena de muerte. Lo que contextualiza, somero modo, las consecuencias que aún tiene visibilizarse como identidad migrada del género, en Argentina y en el resto del mundo.*

(22) La Rosa Naranja es una asociación civil que aboga por los derechos de la identidad Travesti, Transexual, Transgénero y las mujeres víctimas de violencia de género, conducida por Marcela Tobaldi.

Para retomar el caso de análisis, el de la aldea habitada por identidades diversas, en otra nota del Suplemento Soy de Página/12 del 4 de noviembre de 2011 (23) se recupera la experiencia de esta *villa queer* y se recuerdan sus nombres con cierta fluidez: *“en la fuga de identidades fijas”*, un movimiento o

(23) Sin autoría asignada, Recuperado <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-2185-2011-11-04.html>

situación de transición que, según el mismo artículo, caracterizaba tanto a sus pobladorxs *“como (a)l lugar que inventaron para habitar”*.

¿Cómo no inventar un lugar para habitar si de *“la ciudad”* habían sido expulsadxs? Migrar del género hacia los bordes en un corrimiento obligado que simbólica y materialmente tiene una traducción en los territorios, en todas las escalas, quitando estas identidades de los centros hacia las periferias, en este caso, literalmente, al borde urbano, la frontera con la naturaleza. La naturaleza como una excusa que *“no es más que un recurso del discurso político del desarrollo urbano”* (Carman, 2011: 24) que fundamente al discurso odiante del Estado para expulsar mediante la expropiación de la condición humana y así marcarlxs como lxs *indeseables de la ciudad* (Carman, 2011).

“La Robocop, La Chaplin, La Rompecoches, La Cinco Pesos o La Taco Partido” fueron lxs *“personajes que poblaban esa villa eminentemente marica”* (24), ellxs *inventaron* su lugar, en ese sitio que *“en apariencia, no existe: las tierras ganadas al río donde ellos habitan apenas figuran en algún mapa. Si de algunos pueblos se presume que no tienen historia, otros ni siquiera tendrían una geografía”* (Carman, 2011: 32). ¿Dónde está el registro de la Aldea Gay en los libros de historia urbana de Buenos Aires? ¿No hay lugar para este relato en las tierras de un parque dedicado a la memoria? En tierras muy próximas al sitio donde aún penetran la tierra los *faraónicos* cimientos de hormigón armado de edificios inconclusos que fueron parte de los planes para la Ciudad Universitaria de Buenos Aires, no hay ninguna señalética que recupere la memoria de este hábitat *cuir*, esta experiencia de habitar en clave colectiva de identidades diversas, migrantes y empobrecidas que buscaron allí refugio.

La domesticidad de la villa sí se puede se puede recuperar, en parte al menos, en las imágenes del corto-documental de Molina Merajver), podemos aproximarnos a través del diálogo entre *La Chilena* y *Alexis*, dos *fundadoras*, que describen a la comunidad, en pocas líneas, apenas inicia el corto, en el minuto 1:44:

La Chilena: *“Es una manera de vivir, de convivir todas juntas y divertirnos entre nosotras mismas”*.

Alexis: *“Totalmente, que parezca una familia”*.

(24) Sin autoría asignada, Recuperado <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-2185-2011-11-04.html>

Aquello que *parece* una familia ¿no lo es?. Sin ánimo de interpretar a Alexis podemos en cambio compartir una historia repetida para las personas LGBTI+: la expulsión del hogar. Ya recuperábamos el trabajo de María Rodó-de-Zárate y su análisis sobre el derecho a la ciudad en clave feminista, pero su trabajo también invita a una relectura de lo que llamamos hogar, que en su dimensión espacial solemos asociar con la idea de familia. A ambos conceptos le cuestionamos la universalidad, eventualmente serán los hogares, las familias, el plural, nuevamente, que convoca a la diversidad de concepciones de hogares y familiaridades, porque *las casas* podrán evocar refugio para algunas personas pero *los hogares* también acostumbran a ser espacios donde las identidades más diversas enfrentamos las primeras consecuencias negativas de nuestra orientación sexual (Rodó-de-Zárate, 2018), algunas identidades hemos disfrutado del privilegio de un hogar familiar y una infancia protegida, segura, relativamente libre, pero cuanto más *migramos* con nuestra expresión e identidad de géneros de las centralidades -Hombre o Mujer- más en peligro estamos de perder ese cobijo. Al respecto, el estudio etnográfico de Andrea García Becerra, recupera la experiencia de mujeres trans, travestis y transgénero: “Somos rechazadas del hogar y de nuestros lugares de origen, no podemos volver a casa, pero algunas tal vez nunca hemos estado cómodas allí” (García Becerra, 2018: 169). Esta experiencia de expulsión del hogar condiciona nuestra experiencia urbana, nos invita a nuevas conformaciones en cuya clave entendemos que podemos recuperar la domesticidad de la villa rosa como experiencia de habitar colectivo.

En su cotidianidad, estas personas se identificaban *en femenino*, práctica que Alejandro Modarelli rescata como un “*hábito del juego de identificaciones (...) una performance del habla propia del loquerío, (...) contra la masculinidad obligatoria*” (Modarelli, 2016: 136), una dramatización que juega con los roles y con la desmarcación de todo lo que representa y a lo que obliga la masculinidad. La de la aldea fue una experiencia de domesticidad atravesada por la interseccionalidad de una población femenina/feminizada que domesticó el hábitat bajo paradigmas y categorías diversos, que escapan a las lógicas extractivistas de producción de ciudad y de los que nos gustaría tener registros en clave transfeminista y con perspectiva de géneros porque hubieran sido sensibles a los códigos propios de las familias que habitaron aquel borde.

Esa ribera de la ciudad de Buenos Aires donde se produjeron, y siguen produciendo, diferentes disputas y múltiples etapas de planificación y *modelos* de ciudad -que también son disputas en definitiva-, fue zona de despojo de los escombros que provocan los mismos planes. En la zona sur se arrojaron los restos de lo demolido por la traza del Plan de Autopistas Urbanas en contexto del Proceso de Reorganización Nacional del gobierno nacional de facto y la intendencia de Osvaldo Cacciatore en la, por aquel entonces, municipalidad de Buenos Aires, mientras que en la zona que nos ocupa, la de la costanera norte, se arrojaron en 1994 los restos de lo que fue el edificio de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA), escombros que también contenían *restos* de las víctimas del trágico atentado.

El poder simbólico del territorio sobre el que se asentaron estas identidades disidentes, como ya lo advertimos, no tiene pocas capas, sino que es un territorio espeso y texturado, profundamente arraigado en las memorias de nuestra historia. Allí, para anclar al suelo el relato, se erige un parque destinado a la memoria y un monumento a las víctimas del terrorismo de Estado, cuya construcción fue, paradójicamente, uno de los argumentos centrales para la expulsión de lxs aldeanxs *originarixs* (Carman, 2011).

Como ya advertimos, en ningún sector del parque hay huella, señal o marca de que hubo un asentamiento humano que precariamente cobijaba la vida de un grupo de *locas, expulsadas* por densas y múltiples mantas *interseccionales* de violencia. Sin embargo, sí está aprobado el proyecto de colocar cierta señalética que dé cuenta del destino de los restos de la AMIA. Las memorias no deberían ser puestas en conflicto entre sí. Estamos lejos de proponer forcejeos entre espacios de memoria, pero sí de cuestionar la memoria como privilegio *cisheterosexual* (25), pero sí de proponer la lectura superpuesta de injusticias en la recuperación del relato completo de las violencias por prejuicios contra la identidad y expresión de género y las orientaciones sexogenéricas, puesto que no hay una señal que rescate este particular sistema de *asentamiento informal*, que tuvo lugar en nuestra geografía urbana.

Para retomar justamente la historia de la Aldea puede leerse en dos períodos: la Villa Rosa o Aldea Gay, propiamente identificada por quienes a su vez se proponían como lxs *fundadores*, que va desde la ocupación hasta el desalojo

(25) “La memoria no es un privilegio heterosexual” es una consigna que también podríamos entender como una construcción colectiva.

Invitamos a la lectura de la memoria en clave marica y diversa de “Fichados” de Cristian Prieto.

de 1998, y la etapa también llamada Vecinos Unidos o Asentamiento Ciudad Universitaria, desde el 2001, que representa una segunda etapa “mixta” de convivencia entre *fundadores* y nuevos pobladores, donde llegaron a sumar 95 familias y fue desalojada definitivamente en 2006 (Carman, op. cit.).

Para esa época [monseñor] Quarracino salió a decir que los putos deberían vivir todos juntos en una isla. Y en eso vino Caty y nos dijo: ‘Che, ¿viste que Quarracino dijo que los putos tienen que vivir en una isla? ¡Yo tengo el lugar!’ Era todo monte. ‘Y qué hacemos’, dijimos. ‘Vamos a hacer un rancho... [...] Yo dormía debajo del paraíso (se ríe, acentuando la doble acepción del árbol y de edén). [...] Mi techo era de bolsas de consorcio... Ahí fue nuestra primer ranchada (Carman, op. cit.: 109).

Con esa evocación de *La Pedro* registra Carman el relato sobre la instalación territorial, una fundación *mítica* como de una Buenos Aires *otra* donde con cierto aire de rito *naturalmente* sagrado se “*salvaguarda el principio moral de domesticar ese espacio inexpugnable, como un triunfo de la perseverancia y el trabajo*” (Carman, op. cit.: 51).

Como dijimos, parte de la lectura del trabajo de Carman es identificar el discurso de *lo natural* como recurso represivo de las estrategias del Estado para expulsar a esta comunidad de habitantes indeseables. De su experiencia y trabajo etnográfico rescatamos algunas líneas que nos permiten releer la domesticidad de sus pobladoras en ese proceso que, entre su asentamiento y los distintos momentos de expulsión, les valió la vida a por lo menos seis personas: tres que fallecieron por complicaciones de vivir con HIV a la intemperie en pleno invierno durante el primer período cuando resisten bajo un puente en un área próxima a la Ciudad Universitaria y otras tres, un bebé incluido, cuando en mayo de 2006 se incendia una casilla (Carman, 2010).

Nos gustaría haber contado con algunas herramientas que también nos aportan desde los urbanismos feministas, como las estrategias de mapeos y otras cartografías más sensibles, para registrar en estas claves, aquello que sucedía en la aldea, pero podemos imaginar algunas estructuras en base a los relatos que recuperó María Carman:

“El centro alfombrado, un mástil y una bandera; era hermoso. Cuando peleábamos, trincábamos... [...] Esa fue una época inolvidable... y la mayoría murieron todos” (Carman, 2011: 111).

Nicolás, habitante de la aldea, brinda un relato, recuperado por Carman, que permite recomponer un paisaje de cierta *centralidad* que bien evoca un *hito urbano* destacado en el orden circundante, ranchos que particularizan la conformación familiar *propia*, pero la pertenencia a la vez comunitaria, la congregada en derredor a la bandera del orgullo LGBTI+ o la diversidad. De aquella experiencia de organización social y espacial que *hacía el amor y la guerra* y de la que nos quedan sólo traducciones, la reconstrucción de relatos tercerizados.

En esa reconstrucción entendemos a la aldea *como una familia*, que se sostuvo en un espacio al que desmarcaron de los parámetros de dominio hegemónicos -organizada siempre en términos binarios también, en propiedad pública o privada- y *colectivizaron* en propiedades comunes, espacios sociales, de resistencia comunitaria, en nuevas organizaciones sociales que trasvasan las ligaduras de la sangre y *reconfiguran* los roles de *pater familias*, de las *jefaturas* de hogar y otras estructuras socioeconómicas hegemónicas.

Esa resistencia continuó luego de los desalojos, período que para reconstruir la historia de la aldea entendemos como una tercera parte, a partir del segundo desalojo, en 2006. Para reconstruir el caso de lo que llamaremos la tercera etapa de la Aldea Gay nos remitimos a las comunicaciones personales con Marcelo Suntheim y la nota elaborada por Diego Trerotola para el Suplemento Soy de Página/12 en memoria de César Cigliutti, referencias ya citadas en este artículo.

A ese habitar que podemos leer como una *domesticación queer* de la naturaleza en las primeras etapas de la comunidad de *fundadores* de la villa la continuaremos con un período posterior, donde interpretamos que la arquitectura urbana heteronormada *domesticó lo cuir* de sus habitantes.

Luego de los desalojos, los incendios y las amenazas con las que los pobladores fueron expulsados de la aldea, Cesar Cigliutti, entre otros tantos compañeros que aportaron contención de su militancia para amortiguar las

violencias ejercidas, una vez más, desde el Estado sobre nuestra comunidad, jugaron un rol indispensable para la reubicación de la comunidad expulsada: *“Resistimos abajo de un puente, durante más de un mes, pasando muchas noches de fogón ahí, organizando ollas populares”* (Trerotola, 2020).

No había coincidencia entre las políticas habitacionales que proponía el gobierno de la ciudad de Buenos Aires como soluciones al conflicto de vivienda para este grupo que deseaba sostener la vida comunitaria, el Estado les ofrecía *“habitaciones temporales en refugios y hoteles donde tenían que ir sin sus mascotas y separados como grupo, destruyendo eso que habían creado como comunidad de resistencia”* (Trerotola, 2020).

Gestión de la C.H.A. mediante y actuando Cesar, con su propio patrimonio, como garante de los alquileres que sostendría el gobierno porteño, los habitantes de la aldea son reubicados (Marcelo Suntheim, comunicaciones personales, 20 de julio de 2020 y 18 de diciembre de 2020).

Esta relocalización no respetó las lógicas de ningún otro proceso similar en villas y asentamientos que tuvieron lugar en el mismo territorio. Uno de los textos de Carman empleados en este análisis da cuenta de eso, comparando los procesos en la Aldea Gay con los de la Villa Rodrigo Bueno (Carman, 2011). La política implementada en la Aldea no pudo contener de ninguna manera el sistema vital de convivencia que habían desarrollado sus pobladores, ya que a la *lógica de la comunidad* la pretendieron forzar en la *estructura del consorcio*, a lo congregado *apilarlo* en la estructura de otras normas sociales jerarquizadas y generizadas donde no se podían sostener las domesticidades desarrolladas colectivamente en su territorio de origen y sobre las que se impusieron, en cambio, un sistema de intimidades y compartimentaciones ajenas, de *arquitecturas contraexistentiales*, revirtiendo la carga del sentido de la categoría de Laura Sarmiento (2020): *arquitecturas* que desoyen los deseos de sus ocupantes y desvinculan la espacialidad de la *materialidad-cuerpo-territorio*.

La *espacialidad normalizadora* de la arquitectura que se *produce en masa* en la ciudad metropolitana acabó por *domesticar lo cuir* de sus habitantes. Así, *La Chilena, La Paco, El Paco, Alexis y todos* un día se *terminaron de ir* de la ciudad, *expulsados*.

Construcción

*“Este poema va a ser
una casita
a la que puedas venir
cuando todo refugio
se vuelva hostil”*

(Grosso, 2019: 29)

El carácter de estas teorizaciones y reflexiones no pretende ocultar el sentido fuertemente activista ni tapar las intenciones políticas que lo contienen en el marco de la emancipación física de las identidades *queer/disidentes*, las mujeres y diversidades que habitamos *lo urbano*.

En ese sentido, entendemos el compromiso de visibilizar una latente problemática que afecta particularmente a las infancias desde el propio *espacio doméstico*, especialmente aquél donde transcurre la vida identificada comúnmente como *familiar* en el seno de las estructuras filiales *de origen*. Este espacio doméstico *original/originario* es el primero de una serie de espacios, institucionales, fundacionales y donde se esperaba cobijo, de donde son expulsadas desde las infancias, especialmente, aquellas personas cuyas identificaciones se acercan a los universos de *lo trans, lo queer y lo no binario*.

Sentimos el deber de acompañar esta reflexión sobre lo doméstico con la irrupción de esta nota *al final* que, en vez de cerrar el debate, redireccione la discusión hacia incorporar el rol de las *infancias libres* (26) también en el marco de los estudios sobre lo urbano.

(26) Infancias libres es el nombre de una asociación civil fundada en 2017 para el “Acompañamiento a infancias y adolescencias travestis trans y a sus familias”. Instagram.com/lbresinfancias

La pregunta se sostiene: ¿pensamos/reproducimos la arquitectura como tecnología de género o para dar cobijo a diversos modos de habitar? ¿Cuirizamos los espacios cotidianos o la espacialidad nos doméstica lo queer?

¿Qué margen hay para habitar una cotidianeidad disidente en la ciudad patriarcal, en la vivienda cisheteronormada?

Hay algunas claves en la reflexión feminista sobre las ciudades que invitan a *poner la vida (cotidiana) en el centro (de la reflexión sobre lo urbano)* (Falú,

Muxi, 2021) y podrían resultar convocatorias de construcción, planificación y reflexión más amables para el habitar diario de nuestras identidades:

“El abordaje de Ciudades Feministas propone: colocar la desigualdad en el centro de la agenda, incorporar en la desigualdad los sujetos omitidos: las mujeres y la población LGTBQ+, rompiendo con la neutralidad de los diagnósticos y políticas. Poner en valor la vida cotidiana” (Falú, 2021).

“Tenemos que poner la vida en el centro. Para ello tenemos que favorecer espacios públicos, transportes, viviendas y equipamientos que nos cuiden, permitan cuidar, ser cuidados” (Muxi, 2021).

Compartimos esta búsqueda: Identificar las desigualdades, violencias y omisiones de las identidades a las que la ciudad patriarcal y capitalista buscar expulsar para abordarlas, para que el ejercicio de habitar lo cotidiano no requiera un esfuerzo de disimular expresiones, de modificar comportamientos, de compartimentar la vida en *modos hacia adentro* y *modos hacia afuera*.

Dos datos más, antes de dejar esta nota abierta y continuar, sobre la vida cotidiana de las infancias y juventudes diversas, trans y disidentes:

(27) *En Argentina, según la Encuesta Nacional de Clima Escolar para jóvenes LGBT en Argentina, realizada en 2016, en el marco de un proyecto de investigación regional implementado simultáneamente en Chile, Brasil, Uruguay, México, Colombia y Perú, por 100% Diversidad y Derechos, recuperada en:*
<https://100porciento.files.wordpress.com/2016/12/informe-final-encuesta-de-clima-escolar-lgbt.pdf>

7 de cada 10 jóvenes LGBT se sienten insegurxs en la escuela (27).

1 de cada 3 personas trans* vive en hogares pobres (28).

No hay medición de la expulsión de hogares por prejuicios sobre la expresión e identidad de género no cis-heteronormada, pero podemos recuperar experiencias de constante rechazo hacia las disidencias de hogares familiares de origen (29) e instituciones de primera instancia (salud y educación).

(28) *Informe “Ley de Identidad de Género y Acceso al cuidado de la Salud de las personas Trans en Argentina”, realizado por ATTTA y Fundación Huésped. Recuperado en:*
<http://attta.org.ar/wp-content/uploads/2020/07/OSI-informe-FINAL.pdf>

Esta expulsión temprana compone estructuralmente el sistema de violencias que enfrentamos las personas LGTBQ+, disidencias sexoafectivas, políticas y corporales a lo largo de nuestra vida. Mayores o menores privilegios mediante, la experiencia urbana, pública y privada, es una experiencia recortada, que invitamos a registrar, en *otras/nuevas/ampliadas* claves, de modo de comenzar a deconstruir las barreras simbólicas que se materializan en el espacio y nos impiden acceder a la ciudad.

(29) *Al respecto de la expulsión del hogar de origen de personas LGTB+ en contexto de pandemia y cuestiones sobre el habitar en clave queer indagamos en un artículo aprobado el 10 de junio de 2020 por la Secretaría de Investigación y Posgrado de la FAU-UNT para formar parte de*

“Habitar la Arquitectura en Tiempo de Pandemia” (en prensa).

Saben de esto especialmente las personas trans, travestis y transexuales, las personas no binarias, cuánto más migrada esté su expresión de género de los centros de referencia hombre/mujer, más en riesgo su permanencia en el hogar familiar de origen. Ante la expulsión componemos sistemas *sororos* de convivencia y de cuidados, que funcional y afectivamente, son familiares.

“Aquel refugio: la casa de Pocha es un recuerdo de provincia intacto en la memoria de las chicas (...). Lo más parecido, dicen, a un hogar perdido, a un paraíso en flor” (Cristian Alarcón en Berkins, 2015: 13).

“Van a la casa de La Tía Encarna, la pensión más maricono del mundo, que a tantas travestis ha acogido, escondido, protegido, asilado en momentos de desesperanza. Van ahí porque saben que no se podría estar más a salvo en ningún otro lugar” (Sosa Villada, 2019: 22).

De las dos citas anteriores la primera pertenece al prólogo de Cumbia, copeteo y lágrimas, compilado por Lohana Berkins, un informe que dió cuenta de la situación de las travestis, transexuales y transgénero de Argentina en 2006, la segunda a la novela Las Malas de Camila Sosa Villada. En la ficción y en la recuperación de historias de vida cotidiana signadas por la identidad de género fuera del sistema cisheterosexual se repite la idea de la expulsión del refugio y la conformación de nuevas estructuras de cobijo. Madre, Tía, Casa, Pensión: refugios. La Aldea Gay también dió cuenta de un esquema de organización colectiva del hábitat por fuera (o en el borde) de todas las estructuras urbanas y sociales tradicionales. Lo que incomodaba de la Villa Rosa es que daba cuenta de que la ciudad y la familia no son conceptos estancos e impermeables pese a que el patriarcado y el capitalismo quiera imponer como tal.

Podemos pensar la vida más allá de las organizaciones que se proponen como obligatorias. Algunas identidades ya han puesto en práctica, históricamente, esas conformaciones que ciertos espacios siguen tildando de “nuevas”. Proponemos indagar sobre las dimensiones espaciales de esas conformaciones diversas de cotidianidad.

Registrarlas es una clave más para correr los bordes, ampliar conceptos, evitar expulsiones, combatir las violencias y hacia la emancipación física de las mujeres, personas LGBTI+, disidencias y diversidades.

Que ningún refugio se vuelva hostil.

No es ciudad si no es con todes y para todxs.

Bibliografía

AHMED, S. (2019), *Fenomenología queer. Orientaciones, objetos, otros*. Bellaterra, España.

ALARCÓN, C. (2015) Prólogo. En BERKINS, Lohana (Comp.), *Cumbia, copeteo y lágrimas: informe nacional sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros* (pp. 13-15). Editorial Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires.

BRESBA, G. (productor); MOLINA MERAJVER, S. (director), (1998), *Entrenosotro* [corto-documental]. Argentina: El Séptimo Pasajero Producciones. Recuperado en https://www.youtube.com/watch?v=yPE4yNK0Z_8

BOY, M. (2018), "El otro espacio público en los estudios urbanos de la Argentina actual: el género y las sexualidades también construyen ciudad" en *Quid 16* N° 9 – Jun.-Nov. 2018, pp. 153-167.

CANLI, E. (2015), "Queering Design: A Theoretical View on Design and Gender Performativity" en *The Proceedings of UD14 Conference*, Aveiro, Portugal, November 29, 2014, pp. 185-190.

CARMAN, M. (2010), "¿La clase social entre paréntesis? El caso de la Aldea Gay en Buenos Aires" en *Revista Katálisis* [online]. 2010, vol.13, n.1, pp.49-58.

CARMAN, M. (2011), *Las trampas de la naturaleza: medio ambiente y segregación en Buenos Aires*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

CRENSHAW, K. (1991), Originalmente publicado como: Crenshaw, Kimberlé W. (1991). "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color" en *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1.241-1.299. Traducido por: Raquel (Lucas) Platero y Javier Sáez.

DE LAURETIS, T. (2015), "Género y teoría queer" en *Revista Mora* N° 21 pp 107-118.

DIPIETRO, P. J. (2020), "Ni humanos, ni animals, ni monstruos: La decolonización del cuerpo transgénero" en *EIDOS: Revista de filosofía de la Universidad del Norte* 34, 2020, pp. 254-291.

FALÚ, A. (2014), "El derecho de las mujeres a la ciudad. Espacios Públicos sin discriminaciones y violencias". *Revista Vivienda y Ciudad*, Volumen 1, Diciembre 2014. Pp. 10 / 28.

FALÚ, A. (2019), "Las mujeres en las ciudades y las metrópolis. Acerca del Derecho de las Mujeres a la Ciudad", Selección de textos de uno mayor en edición por el Área Metropolitana de Barcelona, Barcelona. 2019.

FALÚ, A. (2021) "Injusticias de género en los territorios de América Latina y Argentina" en La Pandemia no nos iguala. Le Monde Diplomatique, Marzo 2021, Brasil. Recuperado en: <https://diplomatique.org.br/injusticias-de-genero-en-los-territorios-de-america-latin-a-y-argentina/>

FEMENÍAS, M. L. (2015), "Del sexo binario a la diversidad de géneros: algunas contribuciones teóricas". Publicado en: Assis, Z. y M. Guadalupe Dos Santos (comp.) *Diferencia sexual e desconstrução de subjetividade em perspectiva*, Belo Horizonte, D'Placido, 2015, pp. 165-186.

GARCIA BECERRA, A. (2018), *Tacones, siliconas y hormonas: etnografía, teoría feminista y experiencias trans*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

GIAIMO, L. (en prensa), "Acerca del balconear" en *Habitar la arquitectura en tiempo de pandemia*. Secretaría de Investigación y Posgrado FAU-UNT. Tucumán, Argentina.

GROSSO, T. (2019), *Cuando todo refugio se vuelva hostil*. Santos locos, Buenos Aires.

ILGA World: Lucas Ramón Mendos, Kellyn Botha, Rafael Carrano Lelis, Enrique López de la Peña, Ilia Savelev y Daron Tan (2020), *Homofobia de Estado 2020: Actualización del Panorama Global de la Legislación*. Ginebra; ILGA.

LIU, W. (2020), "Sentir abatido, regresivo y maquínico: Teoría queer y el giro afectivo". *Athenea Digital*, 20(2), e2321. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2321>

LEFEBVRE, H. (1974), "La producción del espacio". *Papers: Revista de Sociología*, 3. Recuperado en: <https://papers.uab.cat/article/view/v3-lefebvre/pdf-es>

MODARELLI, A. (2016), "El paria gran escultor. No vuelvas a decir "ustedes"" en *Aca estamos: Carlos Jauregui, sexualidad y política en la Argentina* compilado por Gustavo Pecoraro. Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

MUÑOZ, J. E. (2020), *Utopía Queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Caja Negra Editora, Buenos Aires, Argentina.

MUXI, Z. (2021) "Cuidar la vida..." en Fundación Arquia Blog, recuperado en: <https://blogfundacion.arquia.es/2021/03/cuidar-la-vida/>

NIEVES RICO, M.; SEGOVIA, O. (eds.) (2017), *¿Quién cuida en la ciudad? Aportes para políticas urbanas de igualdad*, Libros de la CEPAL, N° 150 (LC/PUB.2017/23-P), Santiago, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

PRECIADO, P. B. (2010), *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en "Playboy" durante la guerra fría*. Editorial Anagrama. Barcelona, España.

PRECIADO, P. B. (2017), *Historia de una palabra: Queer*. POPOVA, La Plata, Argentina.

RODO-DE-ZARATE, M. (2018), *Hogares, cuerpos y emociones para una concepción feminista del derecho a la ciudad* en OACU Género y producción del espacio. De la exclusión a la reivindicación del derecho a la ciudad. Barcelona: Pol-len.

SARMIENTO, M. L. (2020), *Arquitecturas domésticas. Mapas heteropatriarcales del biopoder* en [i2] Investigación e Innovación en Arquitectura y Territorio, Vol. 8 Núm. 1 Junio 2020. Universidad de Alicante, España

SASSEN, S. (2015), *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Katz Editores, Buenos Aires, Argentina.

SHOCK, S. (2017), *Hojarascas*. Editorial Muchas Nueces. Buenos Aires, Argentina.

SHOCK, S. (2020), *Realidades. Poesía Reunida*. Editorial Muchas nueces. Buenos Aires, Argentina.

SOSA VILLADA, C. (2019), *Las Malas*. Tusquets editores, Buenos Aires.

TREROTOLA, D. (4 de septiembre de 2020), *La revolución marica: Comunidad se escribe con "C" de César Cigliutti*. Página/12. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/289396-la-revolucion-marica-comunidad-se-escribe-con-c-de-cesar-cig>

WAYAR, M. (2018), *Diccionario Travesti de la T a la T*. Biblioteca Soy. Editorial La Página S.A., Buenos Aires, Argentina.