

# Formas de la aparición en *Las Malas* de Camila Sosa Villada

Agustina Gállico Wetzel<sup>1</sup>

51

“Aquí, por el contrario, las *luciole* erran débilmente – como si una luz pudiera gemir- en una especie de pequeña bolsa sombría, esa bolsita de pecados hecha para que “cada llama contenga un pecador” (*ogni fiamma un peccatore invola*)

Georges Didi-Huberman, *La supervivencia de las luciérnagas* (2012)

“Pese a todo, las luciérnagas han formado en otras partes sus bellas comunidades luminosas”

Georges Didi-Huberman, *La supervivencia de las luciérnagas* (2012)

## Reconocimiento diferencial y precariedad en *Las Malas*

La obra de Butler desde la publicación de *Vida Precaria y de Deshacer el género* (publicados en inglés en 2004; traducidos al español en 2006) ha puesto en cuestión diversas acepciones en torno a lo humano, a la vida humana. La pregunta acerca de ¿qué es una vida? (BUTLER, 2010, p.14), y qué hace que una vida cuente como tal (presente en sus últimos aportes aunque con mayor dominio a partir de *Vida Precaria y en Marcos de*

<sup>1</sup> Becaria CONICET. Doctoranda en Estudios de Género por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.

*Guerra*) se encuentra vinculada a la noción hegeliana de reconocimiento que la autora desarrolló en su tesis doctoral y en sus aportes más tempranos ligados a la performatividad de género.

Butler entiende que el sujeto se constituye como ser social viable a partir de la experiencia del reconocimiento. Cuando Hegel introduce la noción de reconocimiento en la sección sobre el amo y el esclavo de su *Fenomenología del Espíritu*, narra el primer encuentro con el Otro en términos de pérdida de uno mismo (HEGEL, 2006, parte III). Al respecto, Butler sugiere que:

podría pensarse que Hegel está sencillamente describiendo un estado patológico en el cual una fantasía de absorción por el Otro constituye una experiencia temprana o primitiva. Pero en realidad está diciendo algo más. Está sugiriendo que, sea lo que sea la conciencia, sea lo que sea el yo, el sujeto solo se encontrará a sí mismo a través de una reflexión de sí mismo en otro. Para ser uno mismo, se debe pasar a través de la pérdida de sí, y después de atravesarla nunca más se “retornará a ser lo que se era”. (BUTLER, 2006, p. 211)

52

Para l\*s sujet\*s, el deseo de reconocimiento es fundante y es un deseo que arroja a una exterioridad que se presenta como constitutiva. Esta interdependencia con un afuera constitutivo nos ubica en una condición extática frente a l\*s otr\* y vulnerables a la violencia a causa de esta exposición: una violencia que puede plantearse en términos afirmativos, entendiendo que esta condición nos brinda la posibilidad de vivir y de crecer, o bien una violencia planteada en términos negativos, en tanto deja al sujet\* a merced del daño y el riesgo radical de desaparecer. A esto la autora estadounidense llama precariedad, i.e., la condición de vulnerabilidad física compartida por tod\*s l\*s human\*s: “más que una mera superficie, el cuerpo humano se constituye como un fenómeno social que sufre, se alegra y responde a la exterioridad del mundo” (BUTLER, 2010, p.76).

La noción de reconocimiento, de matriz hegeliana, es clave en tanto sitúa a l\*s sujet\*s en un ordenamiento de cosas que es capaz de sostener su vida merced a la mirada y el cobijo de otr\*s, tratándose de un acto y/o práctica emprendida por al menos dos sujet\*s, una acción recíproca atravesada por una experiencia común de dependencia fundamental (BUTLER, 2006, p. 48-49) que despliega una serie de condiciones materiales y simbólicas que hacen viable y futurizable una vida (BUTLER,

2006, p.45). Siguiendo dicho presupuesto, Butler exhibe una serie de mecanismos selectivos a través de los cuales una vida es producida como tal, es decir, es reconocida, aprehendida y cobijada. De tal modo, la autora plantea una ética de la responsabilidad hacia l\*s otr\*s basada en la común vulnerabilidad física como rasgo distintivo de lo humano: “en parte cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos” (BUTLER, 2006, p. 46), esta experiencia compartida con otr\*s de dependencia y vulnerabilidad funda las bases sobre la cual lo humano, lo viviente, es concebido como tal o no dentro de los marcos sociales.

Mismo, en su introducción a *Marcos de Guerra, las vidas lloradas* Butler sugiere – en continuidad con sus anteriores aportes – que una vida concreta no puede aprehenderse como dañada o perdida si antes no es aprehendida como viva (BUTLER, 2010, p. 13), esto quiere decir que, en cuanto una vida no califique como tal dentro de ciertos ordenamientos sociales, culturales y epistemológicos, dicha vida no será considerada vivida ni perdida. Esta sugerencia se fortalece a lo largo de su texto al establecer una distinción entre el reconocimiento y la aprehensión de la vida, donde la autora sugiere que mientras que el reconocimiento caracteriza un acto, una práctica o, incluso, un escenario entre sujet\*s (BUTLER, 2010, p.19), la “reconocibilidad” caracteriza las condiciones más generales que preparan o modelan a l\*s sujet\*s para el reconocimiento. En este punto el verbo *enmarcar*, del inglés *to frame* asume especial relieve, en tanto son los marcos (proyectos normativos, leyes, categorías, convenciones) los que preparan o establecen a l\*s sujet\*s para el reconocimiento. Butler advierte que, dentro de estas derivas, el peligro del verbo *enmarcar* guarda relación directa con el hecho de que los marcos a través de los cuales aprehendemos o no la vida de l\*s demás como vivible, cobijable, perdida o dañada están *políticamente saturados*, es decir que son operaciones específicas de poder que distribuyen y diseñan las esferas de la aparición, de lo que puede aparecer en la esfera pública, con todo lo que esto conlleva: desde la exposición a la luz solar hasta el ordenamiento del tiempo según un calendario hegemónico capitalista que, a mi entender, funciona a la par de la matriz y el logos cisheteronormativo, esto es, una serie de prácticas de

consumo, de valoración del uso y del tiempo que diseña una serie de vidas capaces<sup>2</sup> para la reproducción y producción de prácticas regladas visibles y no tan visibles (desde el imperativo de la reproducción sexual, la utilización de espacios de consumo y la vía pública, la participación en escenarios de espectáculo y atracción, paquetes turísticos *all inclusive* y una innumerable lista de arquitecturas diseñadas para ese calendario<sup>3</sup>).

Uno de los intereses centrales de este artículo es pensar aquellas apariciones, la aparición de la vida y de formas de vida que se ligan a la población travesti trans y que son, en ocasiones, producidas como efecto de una distribución diferencial del reconocimiento sobre la vida. Estos efectos se distinguen en la novela de Sosa Villada en tanto ésta introduce una serie de escenarios y personajes donde elementos como la vulnerabilidad física, el cobijo y la desprotección están constantemente puestos en juego. En ese horizonte, Sosa Villada es muy clara, las vidas que describe, es decir, su vida y la de sus compañer\*s son vidas que no han encontrado cobijo en los márgenes del Estado (entendiendo el Estado como la plataforma sobre la cual se sostienen instituciones como la familia, la escuela, el hospital), tratándose de vidas abandonadas por el sistema y cuyo sostenimiento se produce gracias al lazo de furia, amistad y resistencia que une a aquella manada de travestis del parque Sarmiento a quienes Sosa Villada parece rendirle homenaje por ser la comunidad que la acogió durante sus años universitarios en la capital cordobesa.

54

---

<sup>2</sup> El concepto de capacidad (en inglés) *ableism* es trabajado por el teórico norteamericano Robert McRuer. En un artículo intitulado *Compulsory Able-Bodiesness and Queer/Disabled Existence* retoma los escritos en torno a la existencia lesbiana fundados por Adrienne Rich para introducir un nuevo componente a aquello que Rich llamó “la compulsión a la heterosexualidad”. En dicho artículo, McRuer afirma que aquella compulsión a la heterosexualidad que Rich afirma puede ser clave para pensar y contextualizar los estudios sobre discapacidad en tanto el autor encuentra una fuerte vinculación entre la compulsión a la heterosexualidad con lo que llamará la compulsión a la capacidad corporal. Al introducir esa teoría el autor afirma que así como el sistema produce discapacidad, también la heterosexualidad produce cuerpos *queer*. De tal como, la compulsión a la capacidad comparte con la compulsión a la heterosexualidad el ser agentes del capitalismo que se sustenta merced a los cuerpos que considera capaces, dotados de ciertas herramientas y formalidades con las que operar en un calendario y una agenda que se desarrolla merced a la extracción de capital de los fluidos que tales cuerpos, capaces y heterosexuales, emanan.

<sup>3</sup> Preciado desarrolla este concepto en su ensayo *Pornotopías, Arquitectura y sexualidad en «Playboy» durante la guerra fría*, resultado de la escritura de su tesis doctoral. El mismo fue publicado en 2010 por Anagrama.

En *Las Malas*, la escritora cordobesa despliega una serie de relatos que entrecruzan ensayo y autobiografía para repasar experiencias que marcaron su tránsito sexo-genérico desde la infancia hasta la adolescencia y juventud, en tal punto cabe recordar que el primer encuentro de nuestra protagonista con la manada de travestis del parque Sarmiento liderada por la Tía Encarna (una travesti que desafía la edad promedio de vida de quienes pertenecen a esta comunidad en Argentina<sup>4</sup>) se produce gracias a una especie de ternura que despierta el cuerpo joven de Camila al grupo de travestis que no tarda mucho en cobijarla y burlarse de su tono de voz como forma de bautismo:

La lluvia de chanzas y burlas es la manera de decir bienvenida. Nadie entiende eso: nadie entiende ni los límites ni los mecanismos de la confianza y desconfianza en la intuición travesti. Esa misma noche, la noche que me aceptaron en el grupo, la noche de mi bautismo, por compasión, porque no podía creer lo pequeña que era la Tía Encarna contó una de sus tantas vidas [...]. (SOSA VILLADA, 2019, p. 79)

55

La figura de la Tía Encarna es quizás la más fundamental en el relato no solo porque es la madre de esta manada de travestis sino porque introduce un elemento nodal para el desarrollo de la novela que es el encuentro que tiene este grupo de travestis con un bebé abandonado entre los árboles de los parques donde trabajan y que termina siendo bautizado como El brillo de Sus Ojos y adoptado por La Tía Encarna:

La Tía Encarna tiene ciento setenta y ocho años. La Tía Encarna tenía cortaduras de todo tipo, hechas por ella misma en la cárcel (porque siempre es mejor estar en la enfermería que en el corazón de la violencia) y también fruto de peleas callejeras, clientes miserables y ataques sorpresivos [...]. Me retracto: esos moretones eran por el aceite de avión con el que había moldeado su cuerpo, ese cuerpo de *mamma italiana* que le daba de comer, pagaba la luz, el agua, el gas, el patio para regar aquel patio hermosamente dominado por la vegetación, aquel patio que era la continuación del parque, tal como el cuerpo de ella era la continuación de la guerra [...]. La Tía encarna había llegado a Córdoba muy joven. Nos defendía de la policía, nos daba consejo cuando nos rompían el corazón, quería emanciparnos del chongo, quería que nos liberásemos. Que no nos comiéramos el cuento del amor romántico [...]. Nosotras, las emancipadas del capitalismo, de la familia y de la seguridad social. (SOSA VILLADA, 2019, p. 28)

<sup>4</sup> La esperanza de vida de las personas travesti y trans en Latinoamérica no supera los treinta y cinco años.

A mi entender, la potencia de la historia de La Tía Encarna que se presenta en *Las Malas* es crucial porque introduce formas de solidaridad y parentesco que rompen con radicalidad los esquemas que ubican el destino de las travestis en la única vía de la fatalidad: esto lo vemos en los discursos correctivos que daba a Camila su su padre alcohólico diciéndole que un día iban a encontrarla “tirado en una zanja, con sida, con sífilis, con gonorrea”; o en los pronósticos que se apresuran en reiterar los policías que aparecen en la novela advirtiéndole a las travestis que el Hospital Rawson es su único destino. Frente a la impostura de esa discursividad correctiva, La Tía Encarna introduce gestos de una singularidad poética desde el comienzo hasta el final de la novela, como cuando le dice a Camila: “Tenés derecho a ser feliz [...]. La posibilidad de ser feliz también existe”; o cuando amamanta con su pecho relleno de aceite de avión al recién nacido y encontrado Brillo de Sus Ojos, gesto que aparece hacia el inicio de la novela y marcará su devenir de una forma fundamental; y es que el lazo que une a La Tía Encarna con El Brillo de sus Ojos nos recuerda a aquello que propone Haraway (2016) en su ensayo *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, donde afirma: “*Make Kin Not Babies!*” (*Hagamos parentesco, no bebés!*), augurando una forma proposicional de hacer lazos, familias, parentescos que se distancian drásticamente de las narrativas ancestrales, genealógicas y sanguíneas: hacer parientes es hacer personas, ensamblajes que toman como antecedente metafórico la vida de las bacterias y fungis en tanto agentes capaces de establecer parentescos y colaboraciones vitales con, entre y en conjunto con otros sobrevivientes sin que éstos estén irrevocablemente mediados por la sangre y la genética.

Estas formas de maternidad que introduce el personaje de la Tía Encarna no sólo lo constatamos por su historia con El Brillo de Sus Ojos sino también con el modo en que es considerada por el resto de las travestis del grupo: “Su instinto maternal era teatral, pero dominaba su carácter como si fuera auténtico. Exageraba como una madre, controlaba como una madre, era cruel como una madre” (SOSA VILLADA, 2019, p. 29).

La novela que Sosa Villada abre al mundo es de una espontaneidad y crudeza atávica que hipnotiza a l\*s lector\*s en una especie de provocación

lúcida entre la cercanía y la distancia de ese mundo que describe como propio y que es un mundo atravesado por dramas, enfermedades, furias compartidas pero, por sobre todas las cosas, un mundo que emplaza una red de protección entre el grupo de travestis que resignifican no sólo la soledad sino las redes de cuidado que se entretajan y los modos que asume la supervivencia. Este estado de cosas remite nuevamente a la noción de vulnerabilidad desarrollada por Butler que puntúa:

Mi propia existencia, mi supervivencia, depende de este sentido de la vida más extenso, de un sentido de la vida que incluye la vida orgánica, los entornos que están vivos y nos sustentan, y las redes sociales que apoyan y ratifican la interdependencia. (BUTLER, 2006, p. 16)

57

En tanto nuestra existencia se da en situación de vulnerabilidad frente a la pérdida: pérdida de elementos materiales y de reconocimiento social que sostengan nuestras vidas, pérdida de la vida de seres querid\*s, pérdida de nuestra vida, la vulnerabilidad debe ser entendida como constitutiva, y portadora de las bases de nuestras comunidades. Asimismo, cabe considerar que no todas las comunidades comparten la misma suerte y no son igualmente vulnerables, a pesar de tener en común el factor de la dependencia fundacional. Más aún la distribución geopolítica diferencial de la vulnerabilidad hace que dicho factor común se disperse de comunidad en comunidad. Es por esa razón que la insistencia de Butler radica en la adopción de una postura ética y política que sea capaz de incorporar la vulnerabilidad, la interrelación y la interdependencia en nuestros mapas comunes, lo cual supone aceptar una serie de responsabilidades en torno a la existencia de las demás personas sean estas conocidas o no, de modo tal que las exclusiones sean minimizadas considerablemente.

### **Formas de Aparecer**

En las últimas dos décadas, los movimientos travesti trans argentinos han trabajado colectivamente frente a la opresión y discriminación. Durante los años 1990, estos grupos enfocaron sus demandas y objetivos en denunciar los abusos de autoridad y la violencia ejercida por las fuerzas de seguridad hacia el colectivo, así como en la lucha por la abolición de códigos de falta

y Edictos Policiales específicamente orientados a la persecución y castigo de este colectivo. Asimismo, las luchas por el reconocimiento y el cuidado de las personas infectadas por el HIV/AIDS y la expansión de campañas de prevención, han tenido fuerte impacto en los noventa. En la actualidad, algunas de aquellas demandas continúan activas aunque se han ampliado para considerar otros niveles como la educación, vivienda, salud y trabajo digno. En tal sentido, un elemento transversal a estas luchas ha sido el de la visibilidad, esto es, el reconocimiento de la existencia de este colectivo y sus particularidades.

Debido a sus sexualidades no normativas e identidades de género, las personas travesti y trans argentinas han sido históricamente privadas de acceso a muchos derechos de ciudadanía y han estado expuestas a la violencia y la exclusión. Como muchas otras personas travesti trans latinoamericanas, han encontrado su principal fuente de ingresos en el trabajo sexual / prostitución. Aunque no hay estadísticas oficiales sobre esta población, varios estudios realizados por organizaciones locales que nuclean a personas travesti y trans han demostrado que casi el 79 por ciento de ellas trabaja en prostitución y más del 91.1 por ciento ha sufrido violencia, incluyendo acoso policial y abuso sexual, mayoritariamente mientras se trabaja en las calles. La mayoría de estas personas habría sido expulsada de la casa y la escuela a una edad temprana, con poco acceso al sistema de salud y falta de oportunidades vitales como el acceso a empleos formales.

*Un aporte decisivo* respecto a este itinerario político e histórico lo traza Lohana Berkins en su texto *Un Itinerario político del travestismo* publicado en el año 2003. En dicho texto Berkins argumenta que la *Primera Reunión Nacional de Gays, Lesbianas, Travestis, Transexuales y Bisexuales* fue un hito para el proceso de organización travesti en Argentina. Ella sugiere que antes de esa reunión, grupos de gays y lesbianas discriminaban a las travestis y se mostraban reacios a aceptarlas como parte del movimiento:

Con el objetivo de exponer las situaciones humillantes y violentas que enfrentaron en las estaciones de policía, cinco activistas travestis escribieron e interpretaron la obra *A Night at the Police Station*. Lohana afirma que después de ver esa performance, los grupos de gays y lesbianas que dudaban de ellas finalmente se convencieron de abrazar su causa. (CUTULI, 2012, p.75)

El problema en torno a la “visibilidad” del colectivo travesti resultó ser central en la configuración de relaciones entre los grupos pioneros de personas travesti con grupos activistas de gays y lesbianas e incluso hoy sigue siendo una causa de conflicto entre diversas organizaciones en el movimiento. Para estos colectivos, la “visibilidad” es una categoría social que implica un proceso de disputas que buscan instalar demandas específicas como prioritarias, así como representar al movimiento en eventos públicos. Cabe considerar que:

[...] desde la aparición de las primeras asociaciones travesti, la visibilidad ha sido construida como una categoría paradójica. Por un lado, ser travesti implicaba ser calificada como una presencia disruptiva y llamativa, totalmente fuera del closet y fuertemente visible dentro del movimiento; pero por otro lado, las travestis creían que sus demandas eran tomadas como menos prioritarias por los colectivos de gays y lesbianas, haciéndolas invisibles tras los eslóganes generales del movimiento. (CUTULI, 2012, p. 76)

59

Como se mencionó anteriormente, las actividades centrales de las primeras organizaciones travesti trans se enfocaron en resistir la violencia policial y denunciar sus abusos pidiendo la abolición de Edictos Policiales y códigos contravencionales y de falta que apuntaban en directo hacia las personas travesti y trans. Estos códigos, aun no configurando la letra de la ley, son utilizados por la policía Argentina hasta la actualidad (a pesar de las demandas que se mencionan y que existen desde entonces) como catálogos que dan vía libre a acciones fuertemente racistas y trans-odiantes bajo señalamientos como “exhibición pública de ropajes contrarios al sexo biológico”, “ofrecimiento de actos carnales”, “falta de decoro en la vía pública” y/o “conductas indiscretas en el espacio público” que tienen el poder de determinar la sanción económica y/o la detención temporal (24hs a 5 o 30 días de arresto) de una persona en una comisaria contravencional. Según apunta Cutuli, con el establecimiento de Buenos Aires como Ciudad Autónoma en 1997, la derogación de estas regulaciones empezó a ser discutida y, en ese contexto, el colectivo de travestis multiplicó sus apariciones exponiendo las condiciones dramáticas de vida que sostenían, así como los abusos y violencia policial que sufrieron.

Como puede verse, la cuestión de la visibilidad es de una profunda complejidad cuando es pensada por, desde y con los colectivos travesti trans. En tal sentido y habiendo hecho un breve recorrido por aquellos *itinerarios políticos* del travestismo en Argentina, así como por las formas de violencia, falta de reconocimiento y discriminación a la que este colectivo fue expuesto, me interesa pensar en la configuración de otras formas de aparecimiento que dislocan esos modos de visibilidad que se orientan en estricto a la formulación de demandas al Estado por parte de los activismos travesti trans. Intuyo que estas *formas de aparecer* se distancian significativamente de ese tipo de demandas, a pesar de que ciertamente configuran un modo que asume la visibilidad en otros órdenes no menos políticos, en otras coordenadas geográficas, en temporalidades que no necesariamente se ajustan al calendario cisheterosexual.

Estas *formas de aparecer* configuran otros modos de visibilidad que podrían ser subalternas: se trata de formas de aparecer que se caracterizan por su fugacidad y llevan consigo, en el interior mismo de su configuración ontológica, su capacidad de variación y mutación. Los aparecimientos de los que hablo son modos fugaces de presentar un cuerpo en la esfera pública, modos furtivos, modos astutos cuya duración está determinada por la prioridad de la supervivencia. En el caso de la novela de Camila Sosa Villada, intuyo que estas formas de aparecer se dan bajo dos modalidades: la modalidad espectral y la modalidad animal. Desarrollaré en los siguientes apartados ambas configuraciones por separado, ya que si bien es cierto que ambas categorías – la del espectro y la del animal – comparten su estatuto liminal, su zona de indistinción e hibridez, son categorías que merecen ser diferenciadas.

60

### **Espectralidad**

La definición de espectro que ofrece la óptica me parece interesante para pensar estas formas de aparición. Para la óptica, el estudio de la luz revela una serie de características y efectos al interactuar con la materia. La luz, que llega a nuestros ojos y nos permite ver, es un conjunto de radiaciones

electromagnéticas de longitudes de onda comprendidas entre los 380nm y los 770nm.

Según la definición que ofrece esta rama de la física, un espectro visible sería la región del espectro electromagnético que el ojo humano es capaz de percibir, se llama luz visible o simplemente luz a la radiación electromagnética que se produce en este rango de longitudes de onda aunque algunas personas pueden ser capaces de percibir longitudes de onda desde 380nm a 780nm. Esta definición me parece interesante en la medida en que, sin adentrarse cabalmente en los estudios que la óptica ofrece respecto a las propiedades de la luz, logra al menos exhibir un componente elemental en torno a la posibilidad de su aparición: que la luz se produce en un cierto rango de longitudes de onda y que algunas personas pueden percibir más allá de ese rango, pueden dislocar la longitud de onda comprendida entre los 380nm y los 770nm. El espectro de luz, según esta definición, se presenta como un artefacto capcioso porque abre la pregunta acerca de cuánto podemos ver y acerca de la diferencia humana en las formas de percibir la luz. Al parecer, existe un rango de la luz al que no tod\*s acceden, existe un más allá de la luz que configura modos de aparición al que tampoco tod\*s acceden. Desde este punto de vista, la luz puede ser entendida como un privilegio, ya sea que se esté de un lado o del otro del rango.

61

Esta disquisición acerca de las propiedades de la luz convoca inexorablemente a la figura poética de las luciérnagas que desarrolla el historiador del arte y filósofo Georges Didi-Huberman. Acaso Huberman tuvo la clarividencia de señalar en su texto *La supervivencia de las luciérnagas* (2012) que las *luciole* (luciérnagas) de las que hablaba el director de cine italiano Pasolini en sus diarios no han desaparecido, lo cual le permite señalar no solo que no han desaparecido sino que aún se encuentran haciendo de las suyas, a pesar de ser afectadas por la polución de las aguas en el campo y del aire en la ciudad, las *luciole* no han desaparecido, más bien, éstas se aparecen ante quienes pueden verlas, ante quienes pueden imaginarlas: la imaginación es política, sentencia. Los espectros de luz son políticos, agrego. De modo tal, Huberman propone una alternativa al pesimismo desesperado del Pasolini de los años setenta que

afirmaba la desaparición de las luciérnagas, la no existencia de seres humanos y de comunidad, esto es, en palabras del cineasta “el fin de los signos que blandir, no señales que intercambiar, nada que desear” (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 45). Mientras Pasolini fracasa a la hora de representar a las *luciole*, Huberman tiene la lucidez de indicar que:

De súbito la vida de las luciérnagas parecerá extraña e inquietante, como si estuviera hecha de la materia superviviente – luminiscente pero pálida y débil, a menudo verdosa – de los fantasmas. Fuegos debilitados o almas errantes. No nos asombremos, pues, de que se pueda sospechar en el vuelo incierto de las luciérnagas, por la noche, algo así como una reunión de espectros en miniatura, seres extraños de intenciones más o menos buenas. (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 42)

En ese pasaje Huberman está citándose con una presencia fundamental: con la luz débil, furtiva, superviviente que emana de las luciérnagas y le recuerda a una reunión de espectros en miniatura. Luz y espectralidad, espectros de luz, la luminiscencia de las luciérnagas constituyen en sí mismo su politicidad, la luz es política, el acceso a la luz es política, la percepción de la que somos capaces es política, la imaginación es política. En este punto se enlazan las formulaciones del historiador con aquellas que propone el filósofo argelino Jacques Derrida, responsable de puntuar en su ensayo *Force et signification* que “toda la historia de nuestra filosofía es una fotografía, nombre dado a la historia o al tratado de la luz” (DERRIDA, 1967, p.45).

Siguiendo una forma frecuente en la filosofía derridiana, se trata una vez más de desconstruir la historia de la metafísica, el ocularcentrismo, desde la visión misma, de ahí que en repetidas ocasiones señale la necesidad, tanto ética como política, de oponer a la luz hegemónica del logos una luz menor y menos violenta. Esto lo vemos también en su texto *L'écriture et la différence* donde señala que “Si la luz es el elemento de la violencia, es necesario batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y de la noche que precede o reprime el discurso” (DERRIDA, 1967, p. 172).

La politización de la luz y la imaginación se encuentra muy presente de un modo transversal, oblicuo y refractario en *Las Malas*. En muchos

fragmentos de la novela la autora advierte que el lugar de la aparición ante la luz es un lugar no muy visitado por las travestis, a quienes se refiere como animales furtivos, nocturnos que coquetean más bien con la oscuridad y las tumbas de paja en el parque que cruza la avenida del Dante. La escritora deja ver con gran lucidez que aparecer bajo la luz cegadora de una sociedad cuyos marcos normativos son cisheterosexuales, es un privilegio. De hecho asegura, en algunos fragmentos, que el rango del espectro de luz se disloca cuando aparece una travesti, en todo caso, salir de día y recibir los rayos del sol es un lujo al que no cualquiera accede:

En realidad somos nocturnas, para qué negarlo. No salimos de día. Los rayos de sol nos debilitan, revelan las indiscreciones de nuestra piel, la sombra de la barba, los rasgos indomables del varón que no somos. No nos gusta salir de día porque las masas se sublevan ante esas revelaciones, nos corren con sus insultos, nos quieren maniatar y colgarnos en las plazas. El desprecio manifiesto, la desfachatez de mirarnos y no avergonzarse por ello. No nos gusta salir de día porque las señoras de la buena sociedad, las señoras de peinado de peluquería y cárdigan de hilo fino, nos denuncian por escándalo. Nos señalan con sus dedos de arpías y nos convierten en estatuas de sal, prontas al desmoronamiento, a la avalancha de nuestras células desperdigadas como perlas de un collar arrancado de golpe. (SOSA VILLADA, 2019, p.182)

63

Estas formas de experimentar las hostilidades del régimen de luz con el que conviven también aparecen hacia el final de la novela, donde Sosa Villada relata que al Parque donde trabajaba con sus amigas lo llenaron de luces, combatiendo así la clandestinidad de sus oficios y la belleza de la penumbra:

No somos criaturas de luz, somos animales de sombra, de movimientos furtivos y reverberaciones tenues, como son tenues nuestras resistencias. La luz nos delata, nos expulsa [...]. Privadas de refugio, hostigadas por la luz. (SOSA VILLADA, 2019, p.182-183).

Animales de sombra, de reverberaciones tenues: “para conocer a las luciérnagas hay que verlas en el presente de su supervivencia: hay que verlas bailar vivas en el corazón de la noche, aunque se trate de esa noche barrida por algunos feroces reflectores” (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 39).

Resulta inquietante en esta configuración de la luz que Sosa Villada retrata si pensamos la decisión narrativa de bautizar como El Brillo de Sus Ojos a aquel niño cuya asunción se produce en el cielo de las travestis, en la

selva penumbrosa del parque donde esperan a sus clientes. Acaso ese Brillo del niño abandonado bajo la paja contiene la luminiscencia necesaria, precisa y benévola para sobrevivir en un régimen de luz que expulsa y persigue a su madre, a sus hermanas, a sus tías. Contuvo, en la fragilidad de su Brillo, en la debilidad de su centelleo, el don de aparecer frente a los ojos de la Tía Encarna en aquel parque de penumbras situado en un horizonte geopolítico, en una matriz donde la infancia y las travestis son incompatibles (SOSA VILLADA, 2019, p. 24); y es en este asunto que cabe recordar: “la danza vibrante de las luciérnagas se efectúa precisamente en el corazón de las tinieblas. Y que no es otra cosa que una danza del deseo formando comunidad” (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 42). La aparición del Brillo en la vida de las travestis es otra forma que asume esta comunidad de constatar su común vulnerabilidad, su condición compartida de despejo inicial frente al mundo, diseñando una ética de cobijo junto a las otras luciérnagas más o menos centelleantes de este parque oscuro cuyo funcionamiento vira durante el día.

64

En el caso de Camila, pertenecer a esta comunidad de travestis le dio la posibilidad de distanciarse de su pasado, condenado por una vulnerabilidad que experimentó sin comunidad y sin cobijo:

Me puse de pie, untada en mierda, y caminé a mi casa con la certeza de que lo peor había pasado [...]. La desidia de la gente ese día me ofreció una revelación: estaba sola, este cuerpo era mi responsabilidad. Ninguna distracción, ningún amor, ningún argumento, por irrefutable que fuese, podía quitarme la responsabilidad de mi cuerpo. (SOSA VILLADA, 2019, p. 61)

Allí estamos frente a un cuerpo solo, un cuerpo despojado de las redes de protección y afecto que a lo largo de la novela Camila va construyendo. En su infancia – distinta a aquella que contiene la fortuna del Brillo – su cuerpo y su vulnerabilidad se construyeron sobre la base de la falta de reconocimiento, sobre la posibilidad inminente de su abandono y quizás, su aniquilación en momentos donde el padre, completamente afectado por el alcoholismo, apuntaba sus armas contra ella y su madre.

La espectralidad que las travestis de la novela evocan, este modo de ser entre las cosas, presencias fugaces, escondidizas, fantasmales, dispuestas a huir y dispuestas a aparecer cuando las circunstancias así lo requieran,

como en aquel episodio en que La Tía Encarna aparece entre los matorrales del parque para defender a Camila y Angie de los clientes de la *Kangoo*, situación que se intensifica en violencia y ante la cual aparece de inmediato la manada de travestis en defensa. Me interesa pensar que esta forma de vida situada en el *entre* conforma una ontología, una forma de vida que se asume dentro de los marcos geopolíticos que la novela despliega, es decir: las calles por la noche, los autos de los clientes, los parques y toda una serie de lugares oscuros que corren el riesgo de ser iluminados por la luz policial y otras luces de mayor o menos hostilidad. Nuevamente vemos la potencia del uso de la luz en *Las Malas* cuando La Tía Encarna aseguraba que: “A toda travesti se le da, en el reparto de los dones, el poder de la transparencia y el arte del deslumbramiento [...] Somos un atardecer sin lentes de sol [...] Nuestro fulgor engeuece, ofusca a los que nos miran y los asusta” (SOSA VILLADA, 2019, p. 145), dando cuenta así de ese don que explica el motivo del caminar rápido, casi a trote de las travestis en la ciudad:

65

La velocidad de la caminata era consecuencia de nuestro afán por ser transparentes. Cada vez que nuestra humanidad se volvía sólida, tanto los hombres como las mujeres, los niños, los viejos y los adolescentes nos gritaban que no, que no éramos transparentes: éramos travestis, éramos todo lo que en ellos despertaba el insulto, el rechazo. Por eso, con mayor o menor arte, intentábamos la transparencia. El triunfo de volver a casa habiendo sido invisibles y llegar limpias de agresiones. La transparencia, el camuflaje, la invisibilidad, el silencio visual eran nuestra pequeña felicidad de cada día. Los momentos de descanso. (SOSA VILLADA, 2019, p. 144)

En cuanto a la espectralidad, Butler sugiere que

[...] si se produce una vida según las normas por las que se reconoce la vida, ello no implica ni que todo en torno a una vida se produzca según tales normas ni que debamos rechazar la idea de que existe un resto de “vida” – suspendida y espectral – que describe y habita cada caso de vida normativa. (BUTLER, 2010, p. 22)

Esta modalidad ontológica que asume el cuerpo de la manada travesti es la forma de vida que adopta una comunidad cuya vida es puesta en duda por los marcos epistemológicos y culturales de reconocimiento social; en ese estado de cosas Butler sugiere que

[...] los marcos que operan para diferenciar las vidas que podemos aprehender de las que no podemos aprehender (o que producen vidas a través de todo un continuum de vida) no sólo

organizan una experiencia visual, sino que, también, generan ontologías específicas de sujetos. (BUTLER, 2010, p. 17)

En el caso de *Las Malas*, el marco está trazado por distintos espacios geopolíticos que la autora va describiendo a lo largo de la novela, tratándose de pequeñas ciudades cordobesas, espacios rurales y la capital de Córdoba. Aunque cada espacio porta una fisonomía particular, puede intuirse a partir de la lectura que estos espacios adoptan una forma común cuando de sociabilidades hostiles se trata.

La figura del espectro, como la del extranjero\* y de la comunidad de l\*s que no tienen comunidad son cruciales en la obra Jacques Derrida en tanto permiten deconstruir la idea de igualdad en relación a l\*s otr\* para pensar, más bien, en términos de diferencia y alteridad. Pensar la alteridad supone para Derrida explorar otras modalidades de existencia, nuevos espacios intermedios entre el ser y el no ser. Con imprecisión ontológica, es en ese intermedio donde el espectro se hace presente con su inactualidad que disloca los tiempos lineales de una teleología capturada por Occidente, a la vez que de un sentido epocal. Derrida propone al fantasma o espectro como una figura que, en tanto no logra ser conjurado, es desestabilizadora y ocupa un lugar ontológicamente fronterizo entre el cuerpo y el espíritu: el espectro es y no es al mismo tiempo. Así, la ontología es sustituida por una fantología (*hantologie*), en la que l\*s espectros “siempre están ahí, aunque no existan, aunque ya no estén, aunque todavía no estén” (DERRIDA, 1995, p. 13). Para Derrida, l\*s espectros conforman una corporalidad paradójica en que la sustracción de su materialidad hace posible su aparecer. Este aparecer busca un soporte físico que opera como prótesis del cuerpo ilocalizable aunque siempre aparece por primera y última vez lo que, paradójicamente, constituye su regresar: regresar que no implica mostrarse en su totalidad y tampoco totalizar un sentido. La dirección de *la hantologie* derridiana da cuenta de una presencia cuya indeterminación material conforma el error y el asedio permanente de los fantasmas a los cuales la política occidental (¿y cisheterosexual?) aún persiste en conjurar, de allí que la tarea de la filosofía y de la política se encuentre en un vínculo tan cercano a lo espectral, a la herencia, la muerte y la memoria de las comunidades. La apuesta más desafiante de Derrida es armar su aparato teórico para pensar en

términos de una metafísica del presente, en razón de lo que cabe preguntarse ¿Qué hacer en este presente con nuestros imaginarios políticos y cómo se introducen l\*s espectros en esta imaginación?

En un artículo recientemente publicado elaboré una serie de ideas en torno a la espectrología travesti, pensando de ese modo en una forma ontológica que asumen algunas comunidades y/o manadas travestis (como lo enuncia Sosa Villada). En dicho artículo la espectrología travesti habilitaba una serie de preguntas y cuestionamientos en torno a las formas de aparición de las muertas dentro de la comunidad, cuyo grito de denuncia colectiva escuchamos en los gritazos y vigiliadas al Congreso Nacional, en las plazas provinciales, municipales, en los murales y monumentos que acompañan la pregunta ¿cuántas muertas más?, preocupación que Sosa Villada no escatima en *Las Malas*, donde asistimos con tristeza a la muerte de sus amigas por la fragilidad de las redes de protección con las que algunas se sostienen, por el abandono del Estado, por habitar un mundo no dispuesto a cobijarlas en complicidad permanente con su señalamiento y con la sofisticación de sus exclusiones de los mapas y agendas emocionales del país. Esto lo vivenciamos como lector\*s ante la muerte Angie, una de las personajes más alegres de la novela cuyo designio es difícil de advertir de antemano cuando el lema que corporiza es tan potente: *que ser travesti es una fiesta*. Lo vemos también en la historia de Sandra y de Natalí, la lobizona; y hacia el final con el escenario más triste que podría presentarse.

Doble tracción de estas espectros, exorcizan la cronología del calendario cisheterosexual, conjuran la utilidad binaria y visitan la memoria que permite continuar diagramando la lucha común en una vigilia que no se termina porque son el detentor de un sueño interrumpido, el de la justicia social: esa feroz maquinaria biopolítica que deja en vela a algunas vidas cuestionablemente vivas, tal vez incluso socialmente muertas, o figuras vivientes de la amenaza a la vida (BUTLER, 2010, p. 69).

En ese ordenamiento de cosas, en esos marcos, el aparecimiento además de un privilegio que se distribuye diferencialmente parece darse también bajo el imperativo del milagro en la novela. Acaso el aparecimiento travesti dialoga con el aparecimiento de las vírgenes que Villada evoca a lo largo de su obra (*La Difunta Correa*, *la Virgen del Valle*, *la santísima*

Guadalupana), aparecimientos que son más bien visitas espectrales que las entidades travesti y la vírgenes comparten al asediar las zonas de la vida hegemónica, esto lo advierte Villada cuando, ante la iluminación del Parque se produce la dispersión de la manada travesti y comienzan a trabajar en sus departamentos: “Yo elijo el balcón de mi cuarto de pensión como nuevo puesto de trabajo [...] Tengo que disimular bien el motivo por el que me paro en mi balcón como una virgen falsa que usurpa el lugar de las verdaderas vírgenes” (SOSA VILLADA, 2019, p. 183) haciendo referencia a esa costumbre de la arquitectura colonial argentina de situar sus vírgenes y altares en lo alto de las fachadas.

La diferencia quizás resida en que la hospitalidad frente a la aparición de las vírgenes es radicalmente distinta a la aparición de las travestis, bifurcación ontológica, mientras una es convocada por l\*s fieles, la otra es excluida de la arquitectura celestial, dos milagros que se asemejan pero que se distancian por su ontología o quizás, por su biologización ontológica y su designio místico.

68

### **Animalidad**

Como se advirtió previamente, las figuras del espectro y del animal comparten algunas características como sus estatutos liminales y sus composiciones híbridas. Aunque tienen características comunes son portadoras de otras que marcan una diferencia de base entre ambas categorías. La vida animal se parece a la de l\*s espectros por el modo en que disloca ciertos ordenamientos y gradaciones sociales; así como es capaz de desestabilizar las jerarquías dispuestas en torno a lo humano para abrir lugar a otras formas de vida.

Según una de las definiciones que Giorgi ofrece en su libro *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*:

[...] la vida animal conjuga modos de hacer visibles cuerpos y relaciones entre cuerpos; desafía presupuestos sobre la especificidad y la esencia de lo humano, y desbarata su forma misma a partir de una inestabilidad figurativa que problematiza la definición de lo humano como evidencia y como ontología. [...] El animal, la cuestión animal, y en general, la cuestión de lo viviente, trae al horizonte de lo visible esos ordenamientos de cuerpos desde los cuales una sociedad traza un campo de

gradaciones y de diferenciaciones entre las vidas a proteger y las vidas a abandonar. (GIORGI, 2014, p. 15)

Estas gradaciones de lo humano y la posibilidad de pensar nuevas gramáticas de lo viviente entorno a la figura del animal que menciona Giorgi (2011), sostiene múltiples aparatos conceptuales de teóric\*s biopolític\*s que han intentado continuar la obra de Foucault, como es el caso en *Lo abierto* en Agamben (2016). En dicho texto el filósofo italiano desarrolla su idea de máquina antropológica, entendiéndola como aquello que define al hombre a partir de la oposición hombre/animal, humano/inhumano, es decir, mediante una exclusión y una inclusión. Lo humano, dice, está siempre presupuesto de antemano y la máquina produce una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan solo la inclusión de un afuera. A lo largo del texto, Agamben dialoga con posibles estrategias de suspensión de la máquina antropológica, máquina que articula hombre y naturaleza; a la vez que suspende y captura lo inhumano. Cuando la máquina es detenida, da lugar a algo que ya no es ni animal ni hombre:

69

No se trata aquí, de todos modos, de intentar trazar los contornos ya no más humanos y ya no más animales de una nueva creación que correría el riesgo de ser tan mitológica como la otra. En nuestra cultura, el hombre – lo hemos visto – ha ido siempre el resultado de una división, y, a la vez, de una articulación de lo animal y lo humano, en la cual uno de los dos términos de la operación era también lo que estaba en juego. Volver inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significará, por lo tanto, ya no buscar nuevas articulaciones más eficaces o más auténticas, sino exhibir el vacío central, el hiato que separa en el hombre el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal como del hombre (AGAMBEN, 2016, p.167).

En diálogo, estos deslizamientos de las fronteras hacia una vida animal ocupan también en la filosofía deleuziana un lugar significativo: el animal no es ya lo otro del “hombre”, deja de ser aquello que asegura la distinción jerárquica de los reinos humano, animal, vegetal y mineral. Aquí la separación entre naturaleza y cultura se vuelve indiferente y la forma de vida animal pasa de ser frontera antropológica a borde y posibilidad. Las formas de vida futura en Deleuze son tributarias de esa animalidad anómala, de la pluralidad de los modos culturales de subjetivación que exploran

umbrales variables o zonas de indiscernibilidad en las que lo humano y lo animal intercambian sus propiedades (PAGOTTO, 2015, p. 119). La apuesta deleuziana es aún más potente cuando afirma que una vida es una matriz de de-subjetivación infinita, y por tanto, una forma de resistencia extrema al biopoder. En la filosofía deleuziana, la vida es pensada como un auténtico plano de inmanencia, esto es, un principio de indeterminación virtual en el que el vegetal y el animal, el adentro y el afuera y hasta lo orgánico y lo inorgánico se neutralizan y transitan uno hacia el otro (MOREIRAS, 2011, p. 27).

Sosa Villada recurre con frecuencia a la figura desestabilizante del animal en *Las Malas* para describir las formas de vida de algunas compañeras de la manada. La animalidad travesti se acentúa en el caso de Natalí, la séptima hija varón en su familia y ahijada de Alfonsín; y en el caso de María la Muda (SOSA VILLADA, 2019, p. 158), a cuya transformación kafkiana en una pájara de plumaje plata oscuro asistimos a lo largo de la novela. María la Muda es una prostituta sordomuda que se encarga de cuidar al Brillo de sus Ojos y vive la mayor parte de su vida encerrada en la casa ayudando a la Tía Encarna. Camila es una de las primeras en asistir a su transformación, cuando apenas unos plumines se le forman en la piel. Su transformación a pájaro es vivenciada por María con gran tristeza, en la pizarra de la pensión escribía “KIEN ME BA KERE ASI” “KOMO VOI ATRABAJAR” “SOI UN MOSTRO” denunciando así el malestar y la singularidad que la devastaba. Esta situación la lleva a una forma de vida que va fortaleciendo los barrotes de su jaula hasta su muerte.

También asistimos a otros usos de la animalidad en la narrativa que desarrolla la novela para describir los cuerpos de la manada, como por ejemplo cuando Camila se refiere al momento de negociación con los clientes como aquel momento clave de la auto preservación en la vida de una travesti: “la piel toda alerta, como la lengua de una víbora que tantea el aire” (SOSA VILLADA, 2019, p. 179); lo vemos también en momentos en donde la manada asiste a la muerte de sus integrantes:

[...] nos han mentido, y en los minutos posteriores a la última exhalación de Lourdes nos encontramos destajadas a lágrima viva, con las maldiciones a flor de piel, la boca llena de espuma

como perras rabiosas. Estamos cansadas de la muerte. (SOSA VILLADA, 2019, p. 179).

Equiparable a la vida de María sólo es la de Natalí a quien Camila describe como antecesora de todas las travestis en la mutaciones de la personalidad y responsable de contagiar de animalismo a María La Muda: “Pobre Natalí, murió joven luego de envejecer aceleradamente, tal como envejecen las perras, las lobas y las travestis: un año nuestro equivale a siete años humanos” (SOSA VILLADA, 2019, p. 104). A lo largo del relato vemos gestos de animalidad en esta manada, acaso la asunción de una especie-otra (SOSA VILLADA, 2019, p. 153), aquella que conjuga zorras, lobas, pájaras, brujas y luciérnagas en un mismo verbo.

### Espacios y temporalidades

La temporada de caza ha comenzado. Todo el barrio nos acosa. Quieren la matanza de las travestis. Que lo anuncien en los diarios, que lo filmen los noticieros, que figure después en los libros de historia: “hoy recordamos la matanza de las travestis” [...]. El Brillo corre peligro en la pensión de La Tía Encarna. Se han intensificado las pintadas con aerosol, los insultos son cada vez peores, cada vez más filosos. Nosotras vamos ocultas por la calle: pañuelos, sombreros, gorros, bufandas, con el corazón a punto de decir basta. (SOSA VILLADA, 2019, p. 177)

71

A grande rasgos, el espacio puede definirse como el medio físico que l\*s sujet\*s habitan, en tal sentido, el espacio será empleado en este apartado para pensar los modos de subjetivación que los espacios habilitan, esto es, el espacio como lugar físico de la experiencia subjetiva (CORREA; ÁVILA, 2018, p.163), mientras que el territorio en su definición será útil para pensar procesos que guardan relación con l\*s sujet\*s, el espacio, la comunidad, las políticas y dispositivos que median estas relaciones. Para Foucault (2011) el territorio es una noción geográfica y, al mismo tiempo, una noción jurídico-política en tanto designa lo que es controlado por un determinado tipo de poder, de tal modo “[...] entender el territorio como una manera de relacionamiento nos da la oportunidad de pensar otros modos de gestión de los espacios, los sujetos, las cosas y los tiempos” (CORREA; ÁVILA, 2018, p.163) permitiéndonos observar una multiplicidad de dispositivos puestos en

funcionamiento y formas de vida que la novela va configurando a partir de relaciones territoriales e intersubjetivas.

*Las malas* muestra el diseño de una especie de arquitectura que - como vimos- se desarrolla preponderantemente en la penumbra y es bifurcada por destellos de luz y de sonido. La forma en la que lo sonoro se introduce en la vida de esta manada es crucial si pensamos en la sonoridad hostil que el vecindario dirige a la casa de la Tía Encarna y que viaja junto a la velocidad de aquella luz cegadora hasta infiltrarse en las enredaderas del patio de la Tía Encarna donde viven las travestis. Quizás, el acceso a una escucha limpia, no hostil, no conflictiva, no portadora de amenazas constituye junto a la luz igualmente un privilegio: “Cuántas veces lo hemos oído: las travestis son muy quilombras, son ladronas, son muy complicadas. El desprecio con que nos miraban. La manera en que nos insultaban. Los pedrazos. Las persecuciones” (SOSA VILLADA, 2019, p.154).

72

Sonidos vecinos que portan amenazas, insultos y humillaciones configuran en la novela una clara política de los espacios dado que, aunque una fauna crezca en la casa rosada de la Tía Encarna, la selva más variada no puede desligarse, hasta el trágico final, de la faena que a diario viene de las medianeras:

El Brillo crecía envuelto en esas palabras secretas, dichas en susurros, mientras del otro lado de la medianera nos gritaban: ¡sidosos! ¡reventados! con la intención de derribar la paz que tanto le había costado construir a Encarna. (SOSA VILLADA, 2019, p.155)

La singularidad de este espacio-tiempo está marcada así mismo por una serie de calendarios puestos en juego por la novelista que marcan una forma de vivir el tiempo, una variable temporal que se asemeja más a aquel tiempo fuera de sí que apuntaba Hamlet, que a las liturgias del calendario gregoriano traducidos en tiempo productivo en las sociedades de control.

Las temporalidades que la novelista cordobesa relata y las formas en que los cuerpos travestis transitan esa temporalidad distan radicalmente de los tiempos cisheterosexuales, este sería un tiempo que goza del privilegio de la luz fotosintética, un tiempo que acompaña las agujas de la monetización de la vida y la extracción de capital de los cuerpos, un tiempo

que podría pensarse como “productivo” frente a la temporalidad de la manada travesti de la novela. Los pocos rayos de luz que recibe esta manada durante el día son emitidos por las señales de cable que transmiten novelas brasileras. El tiempo que describe Camila es un tiempo que pasa entre pruebas cosméticas y colores de uñas, mates en la selva que crece desmedidamente dentro de la casa y visitas de l\*s amantes.

En torno al tiempo y su forma de experimentarlo, me interesa detenerme en una formulación que se acerca más a formas de la “temporalidad queer”, dicha expresión aparece en aportes teóricos de la última década para referirse a toda una serie de prácticas, experiencias y sensaciones que entran en tensión con el modo hegemónico de experimentar, organizar y valorar el tiempo. Para Halberstam (2005) la temporalidad queer apunta a aquellos relatos que interrumpen o se corren de las líneas vitales normativas que privilegian un camino que va de la juventud a la adultez, por vía del matrimonio y la reproducción.

Somos cómplices de esta forma de percibir el tiempo a través de gestos que introduce Villada en relación a la vida de Natalí que, por ser la séptima hija varón en su familia, las noches de luna llena se convierte en lobizona. En aquel relato, las travestis que cohabitaban la pensión – acaso el refugio – de la Tía Encarna habían optado por organizar la rutina de la casa alrededor de su ciclo, su particular calendario lobuno:

Decíamos que era como la menstruación de nuestra manada. Nos regíamos por el ciclo de la luna, sabiendo que no podíamos distraernos, porque no podíamos fallarle a Natalí. Cada mes la veíamos morir cuando retornaba de su forma lobuna, cada mes salía más deteriorada de su encierro. No podíamos hacer nada por ella, aunque era la más valiente de todas las travestis que he conocido, porque era dos veces loba, dos veces bestia. (SOSA VILLADA, 2019, p. 204).

La apuesta de Villada es concreta al introducir dos personajes mitad bestia, mitad humano que dislocan el calendario cisheterosexual con su temporalidad singular, híbrida y contingente. Estos fragmentos de la novela arrojan luz sobre temporalidades identitarias que, de cierto modo, ponen en tensión a aquellas que podrían concebirse como narraciones progresistas en torno a la identidad, esto es, concepciones sobre la identidad de género y sexual sostenidas sobre una estructura narrativa teleológica. Dichos modos

de narrar en ocasiones asumen un sesgo de contenidos cisheteronormativo, aunque también pueden tener lugar en el interior de las prácticas vitales sexuales y genéricas no hegemónicas, la historia de Laura en la novela, la única *concha*<sup>5</sup> que acompañaba a la manada en las jornadas de trabajo en el parque es crucial para pensar este aspecto. Cuando se conocen, Laura llevaba un embarazo de cinco meses que, según decía, la había salvado de una vida que prefería no recordar. La vida de Laura había estado marcada por la violencia familiar y había escapado de un correccional de menores a los 16 años, entre otros episodios que Villada relata. Pero la particularidad del momento del nacimiento de l\*s dos niñ\*s que Laura llevaba dentro estuvo marcada por el inicio de un vínculo entre Nadina y Laura. Nadina era una travesti que sabía todo acerca de un parto porque se había criado en el medio del monte y había ayudado a su madre a traer a vari\*s herman\*s al mundo, con su presencia en la novela la vida de l\*s niñ\*s, de Laura y de ella toman un rumbo sorpresivo: Nadina se queda a cuidar a Laura y sus hij\*s durante tres meses y en ese contexto nace entre ellas “el romance más natural y respetuoso que alguna vez vieron nuestros ojos” (SOSA VILLADA, 2019, p. 55). Ese romance marcó el fin de la presencia de Laura en el parque, que empezó a quedarse en casa con sus hij\*s que recibieron el apellido de Nadina, reconocid\* ante la ley como su padre. Este vínculo asume una vida cuyo desarrollo podría estar dado por un calendario distanciado de la vida de las travestis, ya que con el tiempo se van a vivir a Unquillo y abren un negocio de artículos de limpieza. Creo igualmente que el pulso más radical del marcaje del tiempo en su forma cisheteronormativa está dada por el devenir de la Tía Encarna, a quien Camila visita hacia el final de la novela sorprendiéndose de encontrarla con barba y ropajes de hombre llevando de la mano al Brillo de sus ojos con un delantal a cuadros de jardín de infantes: “Todas las cosas cambian” dice La Tía y agrega: “Es mi hijo. Está en el sistema, ya nadie puede sacármelo [...] Dije que la madre murió en el parto. Lo hice por él, para que tenga una vida normal. Figuro como Antonio Ruiz en el documento” (SOSA VILLADA, 2019, p. 156).

---

<sup>5</sup> Esta era la forma con que las travestis nombraban su diferencia biológica.

Otro elemento que presenta la novela es la marcación del tiempo guiada por *el bicho*<sup>6</sup> que algunas de las personajes portan, como es el caso de Angie a quien la manada ve morir muy rápido en los pasillos del hospital Rawson; también lo vemos en la historia de Lourdes, asediada e invadida por *el bicho* y por la silicona inyectable que empieza a desplazarse tóxicamente hacia su torrente sanguíneo.

Estos elementos van tejiendo una historia cuya temporalidad queer va resquebrajando los calendarios de la hegemonía, además es una historia que se produce por fuera de los mecanismos de la identificación y/o la filiación, condición que es posible no tanto por la identidad que comparten sino por la soledad que las personajes comparten, aquella vulnerabilidad común, resonante, que las une en un lazo vital de reconocimiento, interdependencia y protección.

### Conclusiones

75

He intentado dar cuenta en los apartados que desarrollé la implicancia de factores como la luz, el espacio y el tiempo en la conformación de algunas comunidades políticas. Estos elementos son activados por un sistema hegemónico que, para autorizar o rechazar algunas formas de vida, se presenta ante algunas personas como un agente de dañabilidad asegurada. A partir de lo que trae la narración de Camila Sosa Villada, puede entenderse que los ordenamientos vigentes no están preparados para dar cobijo a algunas formas de vida, a pesar de la sanción de innumerables paquetes de leyes que abogan por la inclusión y la igualdad.

Considerar los horizontes de vida presentes en comunidades invisibles, que habitan en la penumbra, podría ser clave si buscamos una comprensión que eleve nuestras imaginaciones políticas y la forma en la que nos pensamos como sujetos interdependientes. Pensarnos dentro de una nueva ontología corporal, como lo propone Butler, es decisivo si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto al derecho a la protección, la persistencia y la prosperidad. En tanto eso no suceda, algunas

---

<sup>6</sup> Jerga argentina para referirse al VIH.

vidas serán postergadas en el letargo hostil y decisivo que tienen los marcos que rechazan o dan lugar a formas de vida dentro de las esferas de aparición social, de allí que devenir espectro o devenir animal sea un destino tan lineal dentro de márgenes sociopolíticos que son insuficientes a la hora de cobijar la diferencia. Apoyarnos en una nueva ontología corporal involucra repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social (BUTLER, 2009, p. 15).

A tales fines, la urgencia es atender no solo las vidas cercanas sino comprender que toda vida arrojada a la esfera de abyección es digna de duelo y reconocimiento. Abrir nuestros mapas implica reconocer nuestra vulnerabilidad común frente a la pérdida, así como nuestra interdependencia con otr\*s human\*s y no human\*s.

**REFERENCIAS**

AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto: El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2016.

BUTLER, Judith. *Dar cuenta de sí mismo: Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

\_\_\_\_\_. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.

\_\_\_\_\_. *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

\_\_\_\_\_. *Vida precaria: El poder de la violencia y el duelo*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

CORREA, César; ÁVILA, Juan Manuel. *Políticas del territorio y la monstruosidad: Una lectura de “El campito” En Sujetos Sitiados biopolítica, monstruosidad y neoliberalismo*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba; CONICET, 2018.

CUTULI, Soledad. “Resisting, Demanding, Negotiating and Being: The Role of Scandals in the Everyday Lives of Argentinean Travestis”, *Jindal Global Law Review*, [s. l.], v. 4, n. 1, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traducción José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti, Madrid, Trotta, 1995.

\_\_\_\_\_. *L’écriture et la différence*. París: Éditions de Minuit, 1967.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada, 2012.

FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros: Curso del Collège de France (1982-1983)*. Ediciones AKAL, 2011.

GIORGI, Gabriel. *Formas comunes: Animalidad, cultura y biopolítica*. Buenos Aires: Eternacadencia, 2014

HALBERSTAM, Jack. *In a queer time and place: Transgender bodies, subcultural lives*. New York: NYU press, 2005.

HARAWAY, Dora. “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”. In: \_\_\_\_\_. *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durhan: Duke University Press. 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre Textos, 2006.

MCRUER, Robert. "Compulsory able-bodiedness and queer/disabled existence". *The disability studies reader*, [s. l.], v. 3, p. 383-392, 2010.

MOREIRAS, Alberto. "El vértigo de la vida: En torno a Tercera Persona". In: Osorio, Jaime; Victoriano, Felipe (eds.). *Exclusiones: Reflexiones críticas sobre subalternidad, hegemonía y biopolítica*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2011.

PAGOTTO, María Alejandra. "Política de la vida en Gilles Deleuze y Roberto Esposito". In: RAFFIN, Marcelo; FAGIOLI, Andrea; FLEISNER, Paula; VIDELA, Julián Raúl. *La noción de política en el pensamiento de Agamben, Esposito y Negri*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Aurelia Rivera Libros, 2015.

PRECIADO, Paul Beatriz. *Pornotopías, Arquitectura y sexualidad en «Playboy» durante la guerra fría*. Madrid: Anagrama, 2010.

RICH, Adrienne. Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana, *Revista d'Estudis Feministes*, Barcelona, v. 10, p.15-42, 1996.

78

SOSA VILLADA, Camila. *Las Malas*. Buenos Aires: Tusquets editoriales, 2019.

**RESUMEN:**

El presente artículo tiene como propósito establecer una serie de vínculos entre la novela *Las Malas* de la escritora Camila Sosa Villada y aportes teóricos del campo de la filosofía, los estudios culturales y de género. Uno de los intereses centrales de este artículo es analizar las formas de aparición que asumen las vidas travestis en la novela bajo la forma de la espectralidad y la animalidad como un efecto de la distribución diferencial del reconocimiento.

**Palabras clave:** *Las Malas*; Animalidad; Espectralidad; Literatura Trans.

**ABSTRACT:**

The purpose of this article is to establish a series of links between the novel *Las Malas* by the writer Camila Sosa Villada and some theoretical contributions from the field of philosophy, cultural and gender studies. One of the central interests of this article is to analyze the forms of appearance that transvestite lives assume in the novel in the form of spectrality and animality as an effect of the differential distribution of recognition.

**Keywords:** *Las Malas*; Animality; Espectrology; Trans literatura.

Recibido em: 10/02/2020

Accito em: 27/04/2020