



Universidad
Nacional
de Córdoba



FCC
Facultad de Ciencias
de la Comunicación

Universidad Nacional de Córdoba
Facultad de Ciencias de la Comunicación

BIBLIOTECA OSCAR GARAT

LA CONSTRUCCIÓN NARRATIVA DE LA IDENTIDAD TRAVESTI EN LA OBRA “LAS MALAS” DE CAMILA SOSA VILLADA

Constanza Tonello

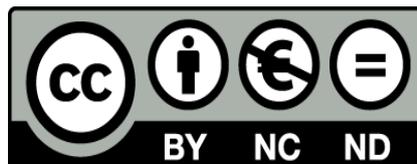
Cita sugerida del Trabajo Final:

Tonello, Constanza. (2023). “La construcción narrativa de la identidad travesti en la obra “*Las Malas*” de Camila Sosa Villada.”. Trabajo Final para optar al grado académico de Licenciatura en Comunicación Social, Universidad Nacional de Córdoba (inédita).

Disponible en Repositorio Digital Universitario

Licencia:

Creative Commons Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional





Universidad
Nacional
de Córdoba



FCC
Facultad de Ciencias
de la Comunicación

Universidad Nacional de Córdoba
Facultad de Ciencias de la Comunicación

Trabajo final de la Licenciatura en Comunicación Social

**La construcción narrativa de la identidad travesti
en la obra *Las Malas* de Camila Sosa Villada**

Tonello, Constanza

Dirección: Fabiana Martínez
Codirección: Nerina Filippelli

Córdoba, Argentina. Junio 2023

Agradecimientos

Me resulta imposible dar cuenta en sólo una página de todas las personas que posibilitaron, de alguna forma u otra, el desarrollo de este trabajo.

Quizás las más indispensables fueron Fabiana y Nerina, quienes me acompañaron en todo momento de esta investigación con toda la paciencia y cariño posibles. A ellas les estoy eternamente agradecida.

También me gustaría agradecerle a Lautaro por todas las lecturas, las preguntas y las sugerencias, y sobre todo por escucharme hablar un año entero sobre travestis y Judith Butler.

Por supuesto le agradezco inmensamente a mi familia, quienes me enseñaron a no aflojar; y les agradezco con el corazón a todos mis amigos pero sobre todo a mis amigas, que fueron una compañía constante en este proceso.

Por último, nada de esto sería posible sin la educación pública. Agradezco a la Universidad Nacional de Córdoba y a la Facultad de Ciencias de la Comunicación, no sólo por la educación que recibí, sino también por los amigos que hicieron cada día mejor, y por los docentes que hacen de cada aula un universo.

Abstract

Este Trabajo Final de Grado tiene como objetivo el abordaje exploratorio de la construcción narrativa de la identidad travesti en la novela *Las Malas* de Camila Sosa Villada. La selección de esta obra en particular se basa en entenderla como un universo narrativo singular cuyos personajes, espacios y temporalidades se entrelazan en la conformación de sentidos en torno a la identidad travesti. Esta configuración de sentidos se observa a partir de tensiones y desplazamientos de los diferentes biografemas que nutren una narrativa, y se cristaliza en ciertas figuras y tópicos de los cuales daremos cuenta en nuestro análisis.

El marco teórico-metodológico se realizó con el objetivo de reconstruir las condiciones sociales, históricas y políticas que cimientan el surgimiento de la identidad travesti como un sujeto sociodiscursivo en pugna por el reconocimiento. Es por ello que abordamos, por un lado, la dimensión de género, retomando los aportes de Judith Butler y su teoría performativa del género, además de las investigaciones llevadas a cabo por Josefina Fernández, Lohana Berkins, Anahí Farji Neer y Agustina Wetzel, que se desarrollan en torno al estudio de la historia de las travestis argentinas. Por otro lado, nos abocamos a analizar la obra desde una perspectiva multidimensional que recupera conceptos de la teoría de las identidades narrativas de Hall y Arfuch, la teoría de los discursos sociales de Verón, y los aportes de Filinich para el análisis de la enunciación en textos literarios.

Nuestro análisis de la construcción identitaria travesti en *Las Malas* se realiza en forma contrastativa al interior de la novela, analizando el entrelazamiento de las isotopías Cuerpo, Familia y Prostitución, puestas en relación con las categorías de espacios, tiempos y ritualidad. Esta investigación no se propone ser exhaustiva sino que reconoce la complejidad de la identidad travesti como un poliedro cuyas facetas se entrelazan de diferentes maneras según el contexto sociohistórico en el que se desarrolla.

Este trabajo está dedicado a dos personas

A Odilio, por el coraje

*A Camila Sosa Villada, un intento de reparación
desde los pasillos de la Facu de Comunicación*

Agradecimientos.....	2
Introducción.....	7
Capítulo 1. Género, travestismo e identidad: una aproximación teórica.....	11
1.1 Introducción al capítulo.....	11
1.2. Butler y los estudios de género: conceptos centrales.....	13
Situar la teoría. Historización del concepto de género.....	13
Deshacer el género: performatividad, normas y cuerpos.....	14
Planteos sobre el cuerpo, la precariedad, la vulnerabilidad y el reconocimiento.....	18
1.3. El género en Argentina. Surgimiento de las categorías travesti, transgénero y transexual.....	24
Historización del término «travesti» en el mundo y en Argentina.....	24
Categorías en pugna, identidades en lucha. Travestis, transexuales y transgéneros....	28
Hablar en transgénero.....	31
1.4. Las travestis argentinas. Un recorrido histórico.....	33
La lucha por el nombre propio: los años 90 y la ley de Identidad de Género.....	33
La experiencia de vida travesti.....	37
Familia.....	39
Prostitución.....	41
El cuerpo travesti.....	44
La producción del cuerpo.....	44
El cuidado del cuerpo.....	47
Violencia e identidad.....	48
Capítulo 2. Identidades y discursos. Una aproximación metodológica.....	52
2.1. Introducción al capítulo.....	52
2.2. La voz travesti.....	53
Vida y obra de Camila Sosa Villada.....	53
Acerca de la obra.....	55
La escritura travesti.....	57
2.3 La construcción narrativa de la identidad.....	59
2.4 Una perspectiva discursiva.....	62
2.5 Algunas precisiones metodológicas.....	63
Capítulo 3. La construcción narrativa de la identidad travesti en Las Malas.....	68
3.1 Configuraciones relacionales.....	68
La Familia.....	69
La Manada.....	74
3.2 Ritualización de las prácticas.....	79
Ritualización de prácticas que constituyen identidad y resistencia desde la soledad...	79
Ritualización de prácticas que construyen comunidad.....	82
Rituales.....	83
Prácticas ritualizadas.....	89

Articulaciones espaciales significantes: el monte y el pueblo.....	95
Articulaciones espaciales significantes: la ciudad.....	99
3.4 Tiempos.....	106
3.5 Animalidad.....	113
Reflexiones finales.....	121
Referencias Bibliográficas.....	125

Introducción

*“Yo tengo un cementerio en la cabeza.
No tengo noción de cuántas compañeras y amigas
han muerto, y todas muertes tristes, evitables”*

Marlene Wayar (2020)

La existencia de las travestis argentinas es una existencia signada por la expulsión. A medida que van asumiendo su identidad de género, muchas veces durante la infancia y adolescencia, las travestis son expulsadas del entorno familiar, de la institución educativa, del sistema de salud, del mercado laboral, por sólo mencionar algunos espacios. Expulsión o exilio, caras de una misma moneda. Los maltratos y la violencia a los que está expuesta una persona cuando su identidad de género desafía la construcción unívoca del sexo (Fernández, 2004) son las razones por las cuales sucede la expulsión o el exilio del seno de la vida social. ¿Qué sucede cuando una persona nace signada por la exclusión? ¿Cómo construirá sus vínculos, sus espacios, su identidad, desde ese espacio marginal al que es relegada?

Los interrogantes que surgen en torno a la identidad travesti están atravesados por diversas conceptualizaciones: por un lado, partimos de la concepción de las identidades como una construcción, una configuración de sentidos que funcionan a partir de identificaciones y des-identificaciones con un Otro (Hall, 2003). Esto significa reconocer el inminente carácter intersubjetivo, temporal e inestable de las construcciones identitarias, las cuales no serán nunca definitivas ni concluyentes, sino ligadas más bien a un proceso de *devenir* que a una instancia del *ser*. Por otro lado, entendemos las identidades no sólo como una construcción basada en la subjetividad sino también anclada en un espacio y tiempo históricos que configuran las condiciones de posibilidad de ciertas identificaciones y no otras. Es decir que nuestra investigación reconoce la importancia que adquiere la construcción de las diferentes identidades en el espacio de disputa sociocultural actual, caracterizado por la pugna por el reconocimiento y la representación de diferentes colectivos identitarios. Por último, entender las identidades como construcciones entrelazadas entre sí y situadas en el devenir sociohistórico precisa un trabajo de reconstrucción de estas condiciones de posibilidad, de las cuales no se puede dar cuenta exhaustivamente sino que estaremos, en todo momento,

realizando uno de los tantos recorridos posibles que permiten estas construcciones pluridimensionales.

La decisión de analizar una obra literaria como expresión discursiva de la identidad travesti parte de la concepción de la narrativa como un género privilegiado para dar cuenta del proceso de devenir que involucra la identificación, ya que ésta permite contemplar y percibir la dimensión temporal del proceso, temporalidad que resulta sumamente necesaria para la construcción identitaria (Arfuch, 2005). La narratividad permite formular avatares ficcionalizados del yo que no sólo manifiestan diferentes facetas de la identidad sino que además propician la búsqueda y el ensayo propios de todo acto identificatorio. Es por ello que la selección de la obra *Las Malas* de Camila Sosa Villada fue el puntapié inicial para recorrer el vasto campo de la producción en torno a la subjetividad travesti, campo que se encuentra en expansión constante gracias a los espacios conquistados en el escenario político y legislativo de los últimos años. Consideramos que existe una relación de mutua causalidad entre estos dos aspectos: por un lado, el nivel de reconocimiento nacional e internacional alcanzado por la obra de Sosa Villada fue posible gracias a estos avances del colectivo travesti-trans en el espacio sociopolítico; y por otro lado la circulación y el reconocimiento de discursos y obras como la de Sosa Villada en diversos ámbitos de la sociedad, no sólo el literario, permiten ampliar el campo discursivo de las enunciaciones travestis.

Es a partir de esta invitación a repensar los espacios en los que se estructuran las narrativas travestis lo que propició esta investigación. ¿Cómo se originaron estos espacios en el seno de una sociedad profundamente cisheteropatriarcal? ¿Desde dónde se enuncian los discursos sobre y por las travestis? ¿Qué raíces históricas tiene esta construcción identitaria? Estas preguntas guiaron la primera parte de nuestra investigación, en la cual partimos de un campo de estudios sumamente postergado hasta inicios de este siglo. Los datos recabados en Argentina con respecto a las condiciones de vida de las travestis son sumamente escasos, sin mencionar que la mayoría de los datos censales que existen al respecto fueron obtenidos en investigaciones llevadas a cabo por las mismas organizaciones travestis, y recién en los últimos años obtuvieron apoyo por parte de diferentes instituciones estatales. La histórica expulsión de las travestis del seno de la sociedad se verifica en el hecho de que pocas o nulas políticas públicas las contemplan, situación que está comenzando a cambiar desde la sanción de la Ley Nacional N° 26.743.

Itinerario teórico-metodológico de la investigación

A pesar de esta falta de información sobre las condiciones de vida de las travestis argentinas, en el primer capítulo nos enfocamos en reconstruir aquellos aspectos de la experiencia travesti de los cuales se ha escrito y hablado. Para ello nos asentamos en los discursos enunciados por travestis con respecto a sí mismas y a sus vidas, como son los informes *Cumbia, Copeteo y Lágrimas* (2007), *La Revolución de las Mariposas* (2017), además de diversos textos y discursos de la histórica referente del travestismo, Lohana Berkins (2003; 2004). También nos basamos en la propuesta etnográfica de Josefina Fernández, *Cuerpos Desobedientes* (2004). Con intención de realizar una investigación cuyas bases teóricas y metodológicas permitan otros análisis posteriores, este proceso de reconstrucción de las condiciones socioculturales a partir de las cuales emerge la identidad travesti no sólo se centró en la historia del colectivo, sino que también nos basamos en las conceptualizaciones de Judith Butler (2002), quien propone una teoría performativa del género atravesada por la construcción discursiva de las sexualidades. Esta perspectiva nos permite entender la enunciación de Sosa Villada no sólo como construcción narrativa de la identidad sino también como discurso cuyos sentidos en torno al género y la sexualidad establecen una ruptura con la norma. Por otra parte, las formulaciones de Butler con respecto a la vida, la precariedad y los marcos de reconocimiento nos permite analizar las consecuencias que tiene para una comunidad existir por fuera de la norma que rige los cuerpos sexuados.

En el segundo capítulo de este trabajo final de grado abordamos la construcción de las identidades narrativas a partir de diversos planteos teóricos realizados por Stuart Hall (2003) y Leonor Arfuch (2005). Esta concepción de la construcción identitaria se interrelaciona con la perspectiva de la discursividad propuesta por Eliseo Verón (1993), la cual reseñamos brevemente. Finalmente, el capítulo se completa con la descripción de algunas herramientas metodológicas con las que realizamos el análisis de la novela *Las Malas*, las cuales son retomadas desde la teoría de la enunciación, así como algunos conceptos de la narratología, reformulados por Isabel Filinich (1998).

Estas nociones nos resultan sumamente útiles para abordar el análisis de la construcción identitaria travesti en la novela *Las Malas*, publicada en 2019, en el tercer capítulo. Para realizar este análisis nos centramos en diferentes isotopías (Charaudeau y Maingueneau, 2005) reiterativas en las narrativas identitarias travestis, como el cuerpo, la familia y la prostitución, a las cuales incorporamos otras categorías presentes en la obra como animalidad, ritualización, espacios y tiempos. Este análisis se construyó a partir de identificar

los diferentes sentidos en torno a lo travesti propuestos por la enunciativa, los cuales son reformulados y tensionados a lo largo de todo el relato.

Capítulo 1

Género, travestismo e identidad: una aproximación teórica

*¿Qué es este espectro que mina las normas del reconocimiento,
una figura intensificada que vacila entre estar dentro o estar fuera? (...)
En cualquiera de los casos, representa la derribabilidad de la norma.*

Judith Butler (2002)

1.1 Introducción al capítulo

El presente capítulo constituirá una reconstrucción del recorrido teórico y conceptual que nos permite delimitar las categorías de género, identidad de género, travestismo e identidad travesti.

Se trata de situar la teoría dentro del amplio campo de los estudios de género, partiendo de la concepción del género como una categoría que amerita una historización y una deconstrucción conceptual. Nos apoyaremos fundamentalmente en los aportes analíticos de Judith Butler, retomando sus propuestas de la concepción del género como un acto performativo, como una cita constante en la que se enlazan todas las citas previas que posibilitan la identificación (Butler, 1993); así como otras categorías centrales de la teoría butleriana de género. Posteriormente se analizará el estado de los estudios de género dentro de la Argentina, más aún a partir de los años 90 con el auge de la representación de las comunidades LGBTTTIQ+ (Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestis, Transexuales, Transgéneros, Intersex, Queer y más; de ahora en más LGBT); para luego empezar a delimitar conceptualmente nuestro objeto de estudio, la identidad travesti.

Comprendiendo la conformación de la identidad como una práctica discursiva consistente en la reiteración y la oposición (Stuart Hall, 2003), un análisis de los procesos de constitución identitaria conlleva la necesidad de enmarcar estos procesos en el ámbito

histórico e institucional en el que se llevaron a cabo, así como atender a la particularidad de las estrategias enunciativas que conforman estos procedimientos de identificación (Hall, 2003, p.19). Por lo tanto, el recorrido de nuestro capítulo no estaría completo sin un análisis sociohistórico de las condiciones de vida y existencia que condicionaron y aún condicionan el colectivo de personas travestis de la República Argentina, considerando estas particularidades como condiciones de producción claves que posibilitan el análisis posterior de nuestro corpus de texto.

1.2. Butler y los estudios de género: conceptos centrales

Situar la teoría. Historización del concepto de género

Para comenzar a situar la teoría en la que se apoya esta investigación, debemos retroceder a la histórica frase de Simone de Beauvoir en su libro *El segundo sexo*:

No se nace mujer, se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino. Únicamente la mediación de otro puede constituir a un individuo como un *Otro* (Beauvoir, 2007, p.207)

Lo que proponemos rescatar de esta cita, ciertamente fundamental para el feminismo de la segunda ola, es la distinción sexo/género que posteriormente sería criticada por distintas autoras del campo (Haraway, 1995; Butler, 2001;2002). Esta distinción, en donde resuenan los ecos de la dicotomía naturaleza/cultura, consiste en diferenciar entre la constitución biológica de la “hembra humana” y la mujer construida culturalmente, colocada en una posición de inferioridad. En las palabras de Gayle Rubin, “el sistema sexo/género es el conjunto de disposiciones por el cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y satisface esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1998, en Mattio, 2012, p.88).

A pesar de la operatividad de esta conceptualización, que permitió a las feministas de los años 70 y 80 levantarse en contra de la opresión patriarcal (reconociendo esta opresión como un problema sociohistórico y no como un destino biológico); las teóricas feministas posteriores reconocieron la necesidad de deconstruir no sólo el concepto de género sino también el de sexo. Donna Haraway reconoce que “las formulaciones de una identidad esencial como mujer o como hombre permanecieron analíticamente intocadas y siguieron siendo políticamente peligrosas” (Haraway, 1995, en Mattio, 2012, p.88).

De esta forma arribamos a la transformación que sufrió el campo de los estudios de género en la década de 1990, principalmente de la mano de Judith Butler. El foco de las nuevas investigaciones estuvo puesto en la noción de sexo biológico como algo dado, natural, incuestionable, así como en la crítica a la idea de coherencia entre sexo/género/deseo como una unidad incuestionable de la identidad humana. En el desarrollo de los nuevos estudios, se enfatizó en la deconstrucción de la dicotomía sexo/género, orientada a esconder las

operaciones discursivas por las cuales se naturaliza el dimorfismo sexual y su correlato, el binarismo de género.

Deshacer el género: performatividad, normas y cuerpos

Deseamos profundizar en la teoría de género propuesta por Judith Butler, puntualmente en su postura crítica. Con la publicación de *El género en disputa* (1990, publicación en español 2001) y *Cuerpos que importan* (1993, publicado en español 2002), la autora se constituyó como una nueva voz crítica, tanto del feminismo como de la hegemonía heteropatriarcal occidental, planteando la deconstrucción de las categorías mismas de «género» y «sexo», así como proponiendo una ontología discursiva que permite leer las prácticas y las identidades como resultado de ciertos actos discursivo-performativos. Volveremos sobre esto más adelante.

Dos de las influencias claves que encontramos en la obra de Butler son las diferentes vertientes del psicoanálisis (principalmente relecturas de Freud y Lacan), así como el punto de partida fijado en la concepción foucaultiana del poder y el discurso. El primer párrafo de *Cuerpos que importan* ya introduce la noción de que no existe diferencia sexual material que no esté de algún modo marcada y formada por prácticas discursivas (Butler, 2002) y luego retoma la noción foucaultiana de “ideal regulatorio”:

En este sentido pues, el “sexo” no sólo funciona como una norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir –demarcar, circunscribir, diferenciar– los cuerpos que controla (2002, p.18)

La noción de norma que aborda Butler es central para comprender luego lo que propone como “performatividad”, concepto muchas veces malinterpretado como actuación, elección consciente, teatralidad; pero que en realidad la autora concibe “no como un “acto singular y deliberado” sino como la práctica en la que, a través de la referencialidad y la reiteración, el discurso produce los efectos que nombra. Y el efecto más acabado de esta producción es la materialización misma, es decir, el discurso que logre mayor efecto de poder también logrará materializar (y por lo tanto, volver fijo e incuestionable) aquello que entendemos por cuerpo, por sexo y por diferencia sexual (2002, p.18).

Cuando las normas reguladoras del sexo se reiteran a través del tiempo, este discurso normativo pasa a conformar aquello que nos resulta inteligible del cuerpo, es decir, los límites del mismo, la forma en la que los cuerpos se diferenciarán entre sí, y las partes de los cuerpos que resultarán insoslayables a la hora de establecer categorías identitarias. En palabras de la autora, “las normas reguladoras del sexo obran de manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos, y más específicamente, al materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual” (2002, p.18)

La materialidad del sexo como un efecto de poder implica, por otra parte, que esta construcción ideal producida por la reiteración quedará oculta como tal (o bien forcluida, concepto que la autora retoma de Lacan), y en cambio se presentará como aquello proveniente del orden de lo natural, consolidando la noción de sexo como aquella superficie material previa a toda inscripción cultural, materia fundamental e innegablemente contrapuesta la concepción de género. Tal efecto de sentido constituye lo que Butler nombrará como matriz de inteligibilidad, o bien esfera de inteligibilidad cultural; compuesta por aquellos discursos performativos que operan sintetizando las normas por las cuales un cuerpo será o no viable (y como más adelante veremos, si una vida merece ser vivida y una muerte llorada).

Para delimitar claramente aquellos cuerpos viables de los que no lo son ni serán, toda norma produce los cuerpos que regula, incluyendo los que quedarán situados en el exterior normativo, sumamente necesario para concretar el funcionamiento de esta regulación. Es decir que toda norma será efectiva en la producción de los cuerpos siempre que además produzca aquellos cuerpos que no serán cuerpos, que pasarán a conformar la *esfera de seres abyectos* (2002, p.19). La producción normativa del campo de sujetos es indisociable del exterior constitutivo de aquel campo, el cual propone lo abyecto (lo desechado, lo excluido, lo arrojado *fuera* que implica un *adentro*), caracterizado por Butler como “aquellas zonas «invivibles», «inhabitables» de la vida social, que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo «invivible» es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos” (2002, p.20).

Cuando se trata de la constitución de un sujeto como tal, los procesos identificatorios que operan bajo el imperativo heterosexual se nutren de este espacio inhabitable (y de los no-sujetos que lo constituyen) para circunscribir los límites que tendrán las posibilidades de identificación (la cual se presume autónoma y volitiva). La esfera de abyección funciona a través del repudio, el cual alimenta la constitución del sujeto como tal, ya que se esgrime sobre aquel *espectro amenazador* que el sujeto interioriza en su proceso de subjetivación.

Como repone Butler, este “exterior constitutivo” no deja de ser interior al sujeto, y su existencia no está determinada por un momento fundacional sino que será siempre parte del discurso reiterativo de la norma que lo produce como cuerpo sexuado.

En este punto es conveniente aclarar que la materialización nunca será completa ni estable, debido a que la reiteración funciona como condición necesaria del discurso performativo y esto se convierte en una limitación de los efectos. La reiteración abre los resquicios a través de los cuales la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir articulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de estas leyes (2002, p.18), y de este modo se vislumbra la posibilidad de la desidentificación, de la re-materialización bajo otras normas y otros ideales. La identidad como tal es un proceso que nunca encuentra su punto final, ya que no constituye una estructura sino, en palabras de Stuart Hall, son “puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas” (2003, p.20). Y como reconocen ambos autores, las identidades estarán siempre en riesgo de ser desestabilizadas por aquello que excluyen.

Luego de aseverar que la materialidad del sexo no es ningún hecho natural indiscutible que pre-existe a la noción de género, queda la cuestión de comprender cuál es la relación entre sexo y género; y cómo el género llega a constituirse como un acto performativo en una acepción butleriana (es decir, alejado de la idea de actuación consciente y teatralidad). Para empezar, la autora remarca que la matriz de inteligibilidad heterosexual (esto es, aquel conjunto de sentidos compartidos por la sociedad que moldean nuestra forma de percibir y entender las diferentes identidades y cuerpos) presenta una concepción en la que el sexo es un sitio prelingüístico inaccesible por el discurso, y que al adicionársele significaciones sociales éste es reemplazado y aquí asume el género, “no como un término de una relación continuada de oposición al sexo, sino como un término que absorbe y desplaza al «sexo»” (2002, p.23). De este modo se consolida esta percepción del sexo como algo primitivo, prediscursivo, limpio de significados.

Por otro lado, la construcción del sujeto generizado como resultado de una serie de actos performativos requiere a su vez algunas aclaraciones. Respondiendo a ciertos debates en torno a la necesidad de considerar un agente que preexiste al sujeto, responsable de la creación del mismo, la autora replica que no estamos hablando de un *yo* o un *nosotros constructor*, más bien considera que:

Sujeto al género, pero subjetivado por el género, el «yo» no está ni antes ni después del proceso de esta generización, sino que sólo emerge dentro (y como la matriz de) las relaciones de género mismas (2002, p.25).

Pero al hablar del sujeto, debemos entender que este sujeto no lleva adelante su proceso de subjetivación generizada de forma consciente y regulada por sí mismo, sino que el mismo nace en un cuerpo que será generizado desde el primer momento de vida, desde que se anuncia “es un niño” o “es una niña”. Mediante este acto de enunciación médica, sostiene Butler, este sujeto es ingresado en el terreno del lenguaje y el parentesco a través de la interpelación de género. Y a lo largo de esa vida, el sujeto será producido como tal mediante diferentes discursos que reiteran, una y otra vez, ciertas normas (hablemos, por ejemplo, de partidas de nacimiento, de registros médicos de crecimiento, del bautismo, entre otros). En este momento, el primer acto de denominación no es inocente ni es casual. Dirá Butler que “la denominación es a la vez un modo de fijar una frontera y también de inculcar repetidamente una norma” (2002, p.26). El yo, de esta forma, se constituirá a lo largo de la suma de los actos reiterativos: ser llamado por un nombre, ser interpelado mediante ciertas categorías.

Ahora bien, este acto de denominación será lo que dote a este sujeto de su condición de humano, entendiéndola como esta calificación que asegura estar dentro del campo de la producción normativa y no fuera de él, es decir, lo coloca por dentro de la frontera que lo separa de “aquellos seres abyectos que no parecen apropiadamente generizados”, aquellos considerados inhumanos, inconcebibles. Lo que propone la autora es que la construcción del género opera apelando a “medios *excluyentes*” y que estos sitios excluidos, al transformarse en su exterior constitutivo, “llegan a limitar lo «humano» y a constituir una amenaza para tales fronteras, pues indican la persistente posibilidad de derrumbarlas y articularlas.” (2002, p.26)

A modo de cierre de esta sección, la compleja relación que establece la tríada sexo-género-cuerpo en relación a la norma y la conformación del yo, puede ser descrita en la siguiente cita:

Como fenómeno proyectado, el cuerpo no es meramente la fuente de donde surge la proyección, sino que siempre es también un fenómeno en el mundo, un distanciamiento del «yo» mismo que la afirma. En realidad, la asunción del «sexo», la asunción de cierta materialidad contorneada, es en sí misma una forma dada a ese

cuerpo, una morfogénesis que se produce a través de un conjunto de proyecciones identificatorias (2002, p.40).

A continuación proponemos el cuerpo como punto de partida para enlazar los conceptos de género y sexo, que ya vimos, con los de vulnerabilidad, precariedad y reconocimiento.

Planteos sobre el cuerpo, la precariedad, la vulnerabilidad y el reconocimiento

Siguiendo los planteos de Judith Butler, llegamos a definir la existencia de cuerpos viables (es decir, generizados y humanos) y aquellos cuerpos que no lo son. En palabras de la autora, se trata de “los cuerpos que, al materializar la norma, alcanzan la categoría de cuerpos que importan” (2002, p.39). Colocándolos en diferentes zonas del discurso, podemos reconocer a la norma como la frontera que las separa. Pero, ¿cuáles son las vidas que les corresponden a cada uno de los cuerpos que pueblan ambos lados de la norma? ¿De qué forma la pertenencia a ciertos cuerpos consolida un destino diferenciado?

La autora aborda estas cuestiones en los libros *Vida precaria: El poder de la violencia y el duelo* (2006) y *Marcos de guerra: Las vidas lloradas* (2010). En éstos, el análisis se distancia de las teorías de género, centrándose más bien en aquellas condiciones sociales y discursivas que modelan las vidas humanas en cuanto al valor que se les asigna a sus muertes. Sin embargo, podemos encontrar fácilmente un hilo conductor que entreteje toda la obra de Butler, y que relaciona sus primeras producciones en torno al género y estas últimas, relacionadas a la geopolítica y la sociedad occidental. Este hilo es la concepción del cuerpo como un fenómeno social, es decir, una ontología socio-corporal que tiene en cuenta los marcos políticos e históricos.

Al analizar las maneras en las que los cuerpos son moldeados y producidos por las normas que los materializan, el eje está centrado en torno al poder que ciertos discursos performativos tienen para consolidar un cierto tipo de cuerpos viables y no otros. Esta dimensión resuena en los textos posteriores, que se abocan a estudiar cómo se construyen las relaciones entre los seres humanos a través de la pérdida como punto en común, el duelo como vehículo de movilización política, y cómo la vida social implica la vulnerabilidad corporal. En relación a esto último la autora insiste en dejar de concebir el cuerpo como algo propio y autónomo.

El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumento sobre todo esto. Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros. El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública (Butler, 2006, p. 52).

En este punto es pertinente señalar que el énfasis en el carácter público y social del cuerpo está fuertemente relacionado con las materialidades normativas que delimitan y catalogan los cuerpos. Es necesario pensar esta materialización como un proceso en donde el «yo» emerge al mismo tiempo que el «otro», por medio de interpelaciones y reconocimiento. De este modo la autora señala que “cuando pensamos en lo que «somos» y buscamos representarnos, no podemos representarnos como simples seres individuales, porque los otros que originalmente pasaron por mí no sólo quedaron asimilados al límite que me contiene” sino que también reaparecen en el modo de desintegrar y reconstruir propio de la constitución del yo (2006, p.54).

A la hora de pensar el cuerpo como fenómeno social, Butler propone la categoría de «vulnerabilidad», o bien «vulnerabilidad constitutiva», la cual señala esta condición inherente al cuerpo humano que, desde el momento mismo del nacimiento, necesitará del contacto con otros cuerpos para poder sobrevivir, y a la vez, será un cuerpo susceptible al dolor, a la pérdida y a la violencia. La vulnerabilidad humana, plantea Butler, funciona como “límite de lo argumentable” en tanto no puede negarse indiscutiblemente (2006, p.45). Es en esta condición vulnerable del cuerpo que los humanos de todo el planeta podemos encontrar un “nosotros”, algo que atraviesa las fronteras culturales y los conflictos geopolíticos.

La pérdida nos reúne a todos en un tenue «nosotros». (...) Esto significa que en parte cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos (...) La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos (2006, p. 46).

Del mismo modo, la autora señala que la violencia consiste en la explotación de este lazo original de interdependencia, de existir como cuerpos (2006, p.54). Ahora bien, la vulnerabilidad y el reconocimiento de la misma en la pérdida es lo que implica que la vida merece ser vivida y la muerte debe ser llorada. Sin embargo, ¿son realmente lloradas todas las muertes? ¿son todas las vidas representadas en tanto vidas? Esto es lo que la autora propone a la hora de cuestionar la idea de humanidad. ¿Qué es lo que cuenta como humano? ¿Son

consideradas humanas aquellas muertes que no se lloran? ¿Cuáles son las vidas que valen la pena?

Al plantear estas preguntas, el objetivo es desenmascarar una distribución diferencial de la vulnerabilidad a lo largo del planeta, o en palabras de Butler, “una distribución geopolítica de la vulnerabilidad corporal”. Si bien partimos de una vulnerabilidad ante el otro que es inherente y básica en la condición humana, es insoslayable reconocer que “bajo ciertas condiciones sociales y políticas” esta vulnerabilidad se exagera (2006, p.55). Es en este punto que debemos retomar el discurso en el sentido performativo, es decir, reconocer que existen discursos cuyos efectos de sentido serán los de colocar ciertas vidas como merecedoras de ser vividas (y por lo tanto, serán cuidadas y mantenidas diferencialmente) e incluso permitirán establecer una escala de duelos, en donde la individuación del muerto será mayor en tanto más llorada fue su muerte. En la esfera pública del duelo, ciertas muertes tendrán obituarios, mientras que otras ni siquiera llegarán a ser nombres. Se pregunta la autora en relación a aquellos muertos que no se lloran, “¿Tienen nombres y rostro, historia personal, familia, hobbies, razones por las que vivir?” (2006, p.58).

A lo largo de ambos libros, la vulnerabilidad y la precariedad son los términos que se utilizan para definir tanto la condición de dependencia que el cuerpo establece con respecto a otros cuerpos, como la distribución diferencial de esta condición en los diferentes contextos sociopolíticos. Sin embargo, por motivos de claridad, pasaremos a referirnos a «vulnerabilidad» exclusivamente como la condición humana universalmente compartida e inherente al cuerpo social; y utilizaremos «precariedad» para hablar de “esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (2010, p.46)

En la búsqueda por ahondar en el aspecto de la diferenciación entre vidas que valen la pena y muertes que no se lloran, la autora se pregunta “¿De qué modo nuestros marcos culturales para pensar lo humano ponen límites sobre el tipo de pérdidas que podemos reconocer como una pérdida?” (2006, p.59) La introducción del concepto de marcos culturales es lo que nos permite comprender la forma en que se construyen los sentidos en torno a la vida y la definición de humano.

La cuestión comienza a ser planteada desde un sentido ontológico. Se trata de una “desrealización” que construye sujetos irreales a los cuales no se les puede dañar, porque no se los considera sujetos. “Así, si la violencia se ejerce contra sujetos irreales, desde el punto de vista de la violencia no hay ningún daño o negación posibles desde el momento en que se

trata de vidas ya negadas (...) Son vidas para las que no cabe ningún duelo porque ya estaban perdidas para siempre o más bien nunca «fueron» (2006, p.60). Esta desrealización convierte a los sujetos en espectros, que no existen ni vivos ni muertos, sino en permanente estado moribundo (2006, p.60) y por los cuales no existe la opción del duelo.

¿Cómo podemos entender esta desrealización? Es imperativo pensar en clave discursiva. Al plantear esta pregunta, Butler señala que existen, por un lado, ciertos discursos que delimitan ciertas vidas que no son consideradas como vidas, que no pueden ser humanizadas; y por otro lado, encontramos que “el discurso mismo produce violencia por medio de la omisión” (2006, p.60). Retomando la idea de obituario que mencionamos antes, el mismo funciona como un instrumento de construcción del duelo público, delimitando así una esfera donde ciertos duelos están autorizados y otros no. Esto se traduce en un mecanismo de desrealización, ya que si una muerte no puede ser llorada públicamente, entonces significa que esa muerte no produce dolor, y como tal no calificará como una vida, no tendrá ningún valor. Por lo que es imprescindible reconocer que no sólo se trata de discursos deshumanizadores, sino de “la existencia de límites para el discurso que establecen las fronteras de la inteligibilidad humana. No se trata de una muerte pobremente marcada, sino de muertes que no dejan ninguna huella. Tales muertes desaparecen no tanto dentro del discurso explícito sino más bien en las elipsis por las cuales funciona el discurso público” (2006, p.61).

Podemos observar que las normas que determinan los cuerpos viables y las vidas vivibles se parecen entre sí, en tanto son discursos cuyo efecto performativo se encarga de producir ciertos sentidos y prohibir otros. En ambos casos estamos hablando de una pugna por la definición de qué es humano, de quiénes son humanos, de cuáles son las características insoslayables de la humanidad, sin posibilidades de apelar a esencias o a fundamentos últimos universales de un ser de *lo humano*. En ambos casos hablamos de límites y de fronteras, y ¿cómo se configuran estos límites y fronteras de lo social si no es a través de operaciones discursivas y procesos de construcción de significaciones?

La deshumanización surge en el límite de la vida discursiva –límites establecidos por medio de prohibiciones y represiones–. (...) Si hay allí un «discurso», se trata de un discurso silencioso y melancólico en que no ha habido ni vida ni pérdida; un discurso en el que no ha habido una condición corporal común, una vulnerabilidad que sirva de base (...) (2006, p.63).

El concepto de “marcos de reconocimiento” nos permite articular analíticamente estos discursos con aquellos sentidos cristalizados en el seno de la sociedad en la que se enuncian. Los marcos de reconocimiento son aquellos “mediante los cuales aprehendemos, o no conseguimos aprehender, las vidas de los demás como perdidas o dañadas (susceptibles de perderse o de dañarse)” (2010, p.13). Por supuesto que estos marcos se constituyen mediante operaciones de poder, es decir, son resultado de discursos que constituyen la esfera pública y construyen sentidos políticos.

El «reconocimiento» es una categoría con una fuerte impronta filosófico-histórica. En la relectura que Butler hace de Hegel, define al reconocimiento como “un acto o una práctica, emprendida por al menos dos sujetos, (...) que constituye una acción recíproca”(2006, p.20), el cual se dará en un escenario modelado por ciertas condiciones de «reconocibilidad», es decir, aquellas que “preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento; los términos, las convenciones y las normas generales [que] actúan a su propia manera, haciendo que un ser humano se convierta en un sujeto cognoscible” (2006, p.19).

Existen dos instancias previas o intermedias al reconocimiento. Por un lado, las condiciones de reconocibilidad estarán fundadas en los esquemas de inteligibilidad definidos por el momento histórico, los cuales establecen ámbitos de lo cognoscible, así como los modos en los que se estructurará lo conocido. Al ser estos esquemas una construcción sociohistórica variable y cambiante, los fundamentos que estructuran nuestros marcos de reconocimiento serán siempre más o menos inestables, nunca rígidos, y nunca enmarcan perfectamente el contenido (2010, p.26). Por otro lado, existe la instancia de aprehensión, entendida como “un modo de conocer que aún no es reconocimiento” y puede o no evolucionar en una instancia de reconocimiento (2010, p.21)

Los marcos de reconocimiento están en constante ruptura con el contexto que los produce, y “este autorromperse se convierte en parte de su propia definición (...) Esta cambiante dimensión temporal del marco constituye la posibilidad y la trayectoria de su afecto” (2010, p.26). Es decir que los marcos a través de los cuales aprehendemos y reconocemos el mundo que nos rodean son los que permean y posibilitan las respuestas emocionales-afectivas con las que los seres humanos reaccionaremos a lo reconocido.

Y de este modo, se dan las condiciones apropiadas para el asombro, el escándalo, la revulsión, la admiración o el descubrimiento, según la manera cómo el contenido queda enmarcado por un tiempo y un lugar cambiantes (2006, p.26).

En consecuencia, cuando hablamos de vidas que son aprehendidas como tales, o muertes que no son lloradas, estamos hablando a través de los marcos que producen a los sujetos, a estas vidas y estas muertes; es decir, "los «marcos» que operan para diferenciar las vidas que podemos aprehender de las que no (...) también generan ontologías específicas del sujeto. Los sujetos se constituyen mediante normas que, en su reiteración, producen y cambian los términos mediante los cuales se reconocen" (2010, p.17).

Los marcos de reconocimiento no son estables, unívocos ni perpetuos, sino que deben circular a fin de establecer su hegemonía y en este movimiento es que surgen las modificaciones, las fluctuaciones y las negociaciones que rompen con el marco y lo renuevan. Como ya hemos mencionado, lo que existe por fuera de (el marco, la norma, la frontera de lo cognoscible, el límite de lo decible) siempre amenaza con la ruptura de lo que se esfuerza por quedarse dentro, o al menos, por conservar un «adentro» en el cual colocarse. Es decir que los espectros que no llegan a ser sujetos, que quedan por fuera del marco, explicitan la estructura misma que conforma ese marco, y su condición de inestabilidad.

¿Qué es este espectro que mina las normas de reconocimiento, una figura intensificada que vacila entre estar dentro o estar fuera? Como interior, debe ser expelida para purificar la norma; como exterior, amenaza con derribar las fronteras que representan el yo. En cualquiera de los dos casos, representa la derribabilidad de la norma; en otras palabras, es un signo de que la norma funciona gestionando, precisamente, la perspectiva de su deshacerse. (2010, p.29)

El desarrollo de esta ontología corporal se sitúa en una época de la producción de la autora dedicada a problemáticas amplias de una política emancipatoria. Aún así, nos provee de categorías teóricas que nos permiten también fundamentar nuestro estudio vinculado a la identidad trans. En particular, es necesario comprender cómo los discursos se vinculan con la construcción identitaria travesti como identidad sexo-genérica en permanente ruptura de la norma, y a lo largo de las últimas décadas, en una relación compleja con los marcos de reconocibilidad, expulsión o precarización de estos cuerpos y vidas.

1.3. El género en Argentina. Surgimiento de las categorías travesti, transgénero y transexual

Historización del término «travesti» en el mundo y en Argentina

Entre fines de la década de 1990 y principios del 2000, las teorías feministas que partían de la deconstrucción del concepto de género empezaron a ser leídas y trabajadas por las académicas feministas argentinas. En autoras como Josefina Fernández (2004; 2005), Diana Maffía (2003) y Leticia Sabsay (2002; 2008; 2011), podemos leer referencias a Judith Butler, así como la aplicación de sus teorías para el análisis de identidades y acontecimientos de la realidad argentina. Algunos de estos estudios se centraron en el colectivo travesti, el cual fue conformándose en organizaciones como la Asociación de Travestis Argentinas (ATA) y Asociación Lucha por la Identidad Travesti y Transexual (ALITT) a lo largo de la década de los 90, irrumpiendo en la esfera pública, principalmente en el discurso político y mediático, de maneras diversas que analizaremos más adelante.

Resulta imprescindible reconocer que cualquier teoría, como la que propone Judith Butler sobre las categorías sexo y género, debe ser entendida como un proceso de enunciación enmarcado en un cierto contexto sociohistórico, y que no puede ser aplicada sin más sobre otros contextos diferentes y socioculturalmente diversos. Los procesos identitarios, en cualquier campo, presentan singularidades socio-históricas y simbólicas. Es por ello que los estudios de género que se han hecho en Argentina requieren de un proceso de análisis previo de las categorías que conforman el sentido común sobre las identidades sexogenéricas en nuestro país. En este aspecto podemos destacar la historización del término «travesti» que realiza Josefina Fernández, autora del primer estudio etnográfico sobre travestis argentinas, titulado *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género* (2004).

La autora señala que, en primera instancia y a nivel mundial, tanto el concepto de travestismo como el de género tienen un origen común en el surgimiento de los estudios médico-científicos en torno al deseo y la sexualidad, conocidos como “sexología”. Fernández retoma a Foucault (1976) y Weeks (1993) para señalar que a partir del siglo XIX, comenzaron a circular ciertos discursos en relación al sexo y el cuerpo que funcionaron como dispositivos del ejercicio de poder, fundamentalmente en torno al control de la sociedad y control del cuerpo. El énfasis puesto en los estudios sobre la sexualidad se correspondía a un intento de delimitación entre prácticas morales y aquellas inmorales, aberrantes. El travestismo, por supuesto, constituía el segundo grupo, junto con la prostitución, la intersexualidad, la

homosexualidad y el hermafroditismo. Así es como “la categoría de género surge en el ámbito de las ciencias médicas para explicar fenómenos «aberrantes» en la sexualidad de los individuos” (Fernández, 2004, p.21). Sin embargo, el surgimiento del feminismo de la segunda ola a mediados del siglo XX retomó el concepto de género en su teoría, como ya hemos visto (Beauvoir, 2007) y lo alejó del ámbito de las ciencias médicas y psicológicas que buscaban explicar lo que llamaban «inversiones sexuales».

Siguiendo a Fernández, los términos “sentimientos sexuales contrarios” (Westphal, 1876) e “inversión sexo-estética” (Ellis, 1913), fueron los primeros que se utilizaron para referirse a «personas que utilizan ropas y/o adoptan roles asociados con el sexo opuesto». Por su parte el término «travestismo» fue acuñado por Magnus Hirschfeld en 1910. A pesar de existir un intento por estudiar, clasificar y distinguir las diferentes “desviaciones sexuales”, el travestismo era muchas veces incluido en y confundido con la homosexualidad. Tanto en Europa occidental y Estados Unidos como en nuestro país, ambas expresiones implicaban un proceso de criminalización de ciertas prácticas y cuerpos por ser actos *contra natura* que atentaban contra la integridad de la familia y la existencia de la Nación:

El nombre elegido para designar al sujeto de prácticas homosexuales en Argentina a fines del siglo XIX y comienzos del XX fue «invertido sexual», categoría que incluía a un vasto conjunto de individuos que se relacionaban sexualmente con «los de su mismo sexo». Dichas conductas, sea que tuvieran por finalidad el robo, la estafa o el provecho propio, que se debieran a cuestiones de gusto o a razones patológicas, eran siempre, indiscriminadamente, objeto de punición (Fernández, 2004, p.26).

En Argentina, los invertidos sexuales se diferenciarían posteriormente, según Jorge Salessi (1995), por el rol que adoptan en el acto sexual; es decir, quienes mantuvieran relaciones sexuales con otros hombres en posición activa, serían homosexuales, y quienes tomaran la posición pasiva, serían travestis. Otra característica presente en nuestro país es que tanto los médicos como los criminólogos eran quienes abogaban por la sanción y prohibición de las identidades sexuales disidentes, sentando las bases de un conjunto de sentidos que construirían el estigma con el que cargan, hasta la actualidad, las personas que se identifican como homosexuales, transexuales, travestis o transgéneros.

A lo largo del siglo XX, las ciencias sexuales se abocaron a estudiar los motivos o las condiciones que provocaban que un individuo “padecieran el delirio de creerse una mujer en el cuerpo de un hombre” (2004, p.30); aduciendo bien causas biológicas/cromosómicas o bien causas ambientales/culturales, sobre todo con el objetivo de determinar si el travestismo y la

homosexualidad podrían curarse (es decir, revertirse). Las posiciones en torno a estos debates eran muy variadas. Los pocos testimonios que relatan la vida de travestis en nuestro país en este periodo, se tratan principalmente de “casos” estudiados por criminólogos y médicos, los cuales ilustran no sólo las condiciones de vida de estas personas sino también las opiniones y puntos de vista que adoptaba la sociedad y el ámbito científico al respecto. Como señala Fernández, recién a mediados de la década de 1980 en Argentina podemos notar una diferenciación entre el discurso médico y el discurso jurídico en lo relativo a las identidades sexuales.

Para profundizar en la construcción de sentidos en torno a la identidad travesti en Argentina, es indispensable hablar de los Edictos Policiales. Éstos constituyen una pieza fundamental en la criminalización permanente que sufrieron los cuerpos travestis a lo largo del siglo XX, la cual se llevó a cabo mediante la sanción de una serie de “faltas” o “contravenciones” que no constituían delitos por sí mismas, sino que “se encargaron de penalizar aquellas conductas ilícitas que afectaran la convivencia social y que no estuvieran especificadas en los códigos penales”, como señala la investigadora Anahí Farji Neer (2017). Su investigación resulta insoslayable a la hora de comprender cómo funcionaron los Edictos Policiales en la conformación de un núcleo de sentidos negativos en torno a la identidad travesti.

Si bien en sus inicios los Edictos tenían jurisdicción únicamente dentro de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, los mismos fueron oficializados como parte del estatuto de la Policía Federal en el año 1944, mediante el Decreto 32.265. Sin embargo, hasta ese momento, el conjunto de Edictos vigentes no constituían un cuerpo de normas coherentemente organizadas, dictado formalmente por legisladores ni por miembros del Poder Ejecutivo, sino que “provenían de una serie descoordinada de Órdenes del día, Disposiciones, Circulares, Reglamentaciones y Órdenes telegráficas, muchas de ellas elaboradas *ad hoc* conforme surgían hechos configurados como amenazantes de la convivencia social” (Farji Neer, 2017, p.50). La criminalización de las travestis ingresó en este conjunto de leyes el 21 de julio de 1932, bajo las figuras de “exhibirse en la vía pública o lugares públicos vestidos o disfrazados con ropas del sexo contrario” y de “incitarse u ofrecerse al acto carnal” (2017, p.50) y recién en 1996 fueron derogadas estas sanciones.

En este punto es importante introducir la hipótesis central del estudio realizado por Farji Neer, el cual se propone identificar y caracterizar la existencia de tres guiones regulativos bajo los cuales se estructuraron discursivamente las figuras de travestis,

transexuales y transgéneros en el Estado Argentino. Partiendo de la base de entender “las categorías del travestismo, transexualidad y transgeneridad no como conceptos estables ni uniformes, sino como categorías históricas y dinámicas” (2017, p.15), la autora se propone trazar las maneras en que los discursos del Estado Argentino (entendidas como “ficciones jurídicas con operatividad social y subjetiva”) construyen imaginarios consolidados en torno al género. Citando a Alicia Ruiz, “(a) través de ese mecanismo ficcional el derecho alude, prohíbe, interdicta al sujeto, le asigna algún lugar en el campo de la legitimidad o lo excluye de él, le otorga la palabra o lo priva de ella” (Ruiz, 2009 en Farji Neer, 2017, p.37).

Los tres guiones regulativos que propone Farji Neer son:

- 1) la gramática del peligro social (basada en la categoría del travestismo);
- 2) el dispositivo de la transexualidad (anclado en la categoría de la transexualidad);
- 3) y el paradigma de la identidad de género como derecho humano (signado por la categoría de la transgeneridad).

Es imperativo reconocer estos guiones no como etapas que se suceden progresivamente, sino entenderlas más bien como “capas discursivas” que coexisten dentro del aparato estatal, que se imbrican, articulan y retroalimentan en la pugna por acceder a una mayor legitimidad (2017, p.15). Por este motivo es que, cuando señalamos los Edictos Policiales como los que inauguran el periodo de criminalización y persecución estatal de la identidad travesti, debemos entenderlos como resultado del proceso de patologización social sustentado y legitimado en el discurso médico y psicológico del siglo XIX.

Según esta autora, este periodo de criminalización y patologización fue sedimentado por la necesidad de construir un “enemigo” contra el cual apelar a la fuerza de la unión del joven estado-nación que se proponían consolidar los gobernantes de comienzos del siglo XX. “La idea de un «invisible enemigo que amenaza la integridad de todo el cuerpo nación» (Salessi, 1995, p.14) fue la noción que signó el pensamiento público de la época” (2017, p.44). Durante el periodo de pandemias del siglo XIX, ese enemigo fue encarnado en la idea de insalubridad que dictaba el pensamiento higienista. Posteriormente,

Cuando las epidemias fueron diezmadas, el lugar de amenaza fue ocupado por aquellos sujetos y grupos que contradecían el ideario de ciudadanía que los fundadores de la moderna Nación Argentina habían proyectado. El exterior amenazante, pero constitutivo de la ciudad-nación, fue encarnado indistintamente por obreros urbanos, anarquistas y socialistas, prostitutas y homosexuales (Farji Neer, 2017, p.44).

De este modo la identidad travesti se consolida en el imaginario social, de la mano de los Edictos Policiales, como un peligro y una amenaza para quienes se consideran portadores de la moral y las buenas costumbres. Como argumenta la autora, se considera que los Edictos se encargan más bien de codificar prohibiciones que apuntan más a los sujetos que a los delitos. “En palabras de Gentili, «los Edictos Policiales condenan a las personas no tanto por lo que hacen sino por lo que son»” (2017, p.51). Como veremos más adelante, las sanciones que imponían los Edictos conllevaron importantes modificaciones en el modo de vida que les fue permitido llevar a las travestis argentinas, delimitando (y limitando) profundamente los espacios, horarios y prácticas a las que se vieron confinadas sus existencias.

Categorías en pugna, identidades en lucha. Travestis, transexuales y transgéneros.

Para comenzar a incursionar en las diferencias que suponen las identidades «travesti», «transexual» y «transgénero», es imprescindible comprenderlas como categorías dinámicas cuyo surgimiento y utilización está ligado a ciertos contextos sociohistóricos, y como interpelaciones que muchas veces fueron objetos de debates y resignificaciones. Como ya hemos mencionado, el término «travesti» fue el primero en ser implementado para hablar de “aquellas personas que sienten compulsión por usar ropas del sexo opuesto” (Hirchsfeld, 1910 en Fernández, 2004, p.29). Durante la primera mitad del siglo XX el término estuvo fuertemente ligado a connotaciones negativas, ya que su utilización estaba vinculada al campo de la criminología y la enfermedad mental. En este periodo podemos observar la construcción del discurso sobre las travestis como la corporización de la abyección, como un peligro para la sociedad (Fernández, 2004; Farji Neer, 2017).

Hacia mitad del siglo XX podemos observar un resurgimiento en el interés por estudiar la sexualidad desde las ciencias médicas y la psicología, principalmente en Estados Unidos. Investigadores como David O. Cauldwell, Harry Benjamin y John Money se dedicaron a estudiar la sexualidad humana desde diferentes perspectivas, incluyendo los denominados “trastornos de la orientación sexual”, que en esta época pasarán a considerarse “trastornos de la identidad de género”. Los avances en este periodo incluyen la diferenciación entre sexo, género, y orientación sexual, así como el concepto de “rol de género” e “identidad de género”. En este sentido, la sexualidad pasa a considerarse como una dimensión importante de la conformación de la identidad, entendiéndola como un aprendizaje y un proceso que se desarrolla en los primeros años de edad.

En la década de 1950 Cauldwell introduce el término «transexual» como una categoría médica y psiquiátrica para describir “el fenómeno en el cual individuos que pertenecen físicamente a un sexo, se sienten psicológicamente del sexo contrario y desean alterar sus rasgos físicos quirúrgicamente” (2017, p.65). Sin embargo, este término no funciona como un sinónimo o reemplazo de travesti, sino que conforma un cuadro diagnóstico diferenciado. Un ejemplo de esto es la diferenciación que Benjamin propone alrededor de 1954: “en el travestismo los órganos sexuales son fuente de placer; en el transexualismo son fuente de disgusto” (2004, p.32). Por su parte, Robert Stoller conceptualiza el transexualismo como “un desorden de la identidad de género: el transexual es, para él, un individuo que ha desarrollado una identidad de género equivocada según el sexo propio” (2004, p.33).

Es en este momento que surge una especie de equiparación entre la transexualidad y el “cambio de sexo”, entendido como la intervención quirúrgica con fin de modificar los genitales. Mauro Cabral destaca, en un artículo de 2003, que las dificultades para abordar los derechos sexuales y reproductivos de las personas transexuales se basan en, por un lado, la homologación entre transexual y cambio de sexo, es decir, “el funcionamiento de la transexualidad como principio de inteligibilidad único del «cambio de sexo»”; y por otro lado, la concepción de la transexualidad como “un orden autoevidente, estable y ahistórico de fenómenos, agrupados y descriptos científicamente en la enunciación de una *fórmula diagnóstica* –llámese disforia de género, trastorno de la identidad de género, etc– que se asume como *dato*” (2003, p. 2).

Cabral también señala que la transexualidad está constantemente sometida a una pericia de *autenticidad*, la cual intenta constatar la presencia de determinados elementos objetivos y subjetivos que corresponden a una narrativa estereotipada, y muchas veces requiere la experiencia del padecimiento para constituir al transexual como *verdadero*. Dentro de los elementos subjetivos, Cabral destaca:

una proyección genérica continua, mantenida incólumne a lo largo de la vida; que por lo general incluye una subjetividad dañada por la incongruencia corporal; manifestaciones específicas –*disfóricas* en relación a la vivencia del cuerpo como *ajeno, extraño o errado*; una experiencia estereotipada de los roles de género, así como de las relaciones interpersonales, incluyendo las sexuales (2003, p.3).

Como ejemplo de esta narrativa del sufrimiento transexual, podemos señalar los fallos históricos que analiza Farji Neer en su investigación, como es el llamado fallo “Corte

Suprema de Justicia de la Provincia de Buenos Aires”, en donde el juez interpreta que es necesario conceder el cambio registral de nombre y sexo de la persona solicitante, debido a que:

El sentimiento profundo e inquebrantable de pertenecer al sexo opuesto a aquél que es genética, anatómicamente y jurídicamente el propio. Acompaña a tal síndrome la necesidad intensa y constante de cambiar de sexo y de estado civil, puesto que el sujeto se siente víctima de un error insoportable de la naturaleza (De Lázzari, fallo Corte Suprema). (2017, p.84)

En este punto resulta imprescindible señalar que en nuestro país, la categoría identitaria de «transexual» no implicó un abandono de la identificación con la categoría travesti. Si bien es innegable que la palabra travesti se utiliza comúnmente con una gran carga peyorativa (de lo cual nos ocuparemos más adelante), coexisten en nuestro país las categorías travesti, transexual y transgénero en tanto son apropiadas por diferentes colectivos de identificación, así como son rechazadas por otros. En el informe *Cumbia, copeteo y lágrimas*, realizado en 2007, Mauro Cabral escribe que la idea del “transexualismo verdadero” funciona invisibilizando otras experiencias e identidades:

Lo que esta equiparación significa, en términos prácticos, es que, en primer término, todos y todas seremos interpretados como transexuales, sin importar la especificidad de nuestra experiencia; en segundo término, que esa interpretación nos obligará a encarnar una versión fuertemente patologizada y cristalizada del “transexualismo”, a riesgo de caer fuera de la consideración legal. ¿A quiénes perjudica esta equiparación automática? A todas aquellas personas que se identifican en un sexo diferente al que se les dio al nacer, pero no necesariamente en el sexo opuesto (aquellas travestis que precisan que el travestismo sea reconocido como su identidad, por ejemplo) (2007, p.146).

En el mismo informe, encontramos que uno de los objetivos sociales que persigue la Asociación de Lucha por la Identidad Travesti-Transexual (ALITT) es el luchar para que el estado y la sociedad acepten al travestismo como una identidad propia. En ese sentido cabe recordar el artículo escrito por Lohana Berkins, dirigente de ALITT, en donde explicita:

Nosotras pensábamos que nuestra única opción (si no queríamos ser varón) era ser mujer. (...) Hoy tratamos de no pensar en sentido dicotómico o binario. Pensamos que es posible convivir con el sexo que tenemos y construir un género propio, distinto, nuestro. (...) El travestismo constituye un giro hacia el no identitarismo. (2003, p.135)

La identidad travesti convive, de este modo, con las identificaciones como transexual o transgénero, sin ser reemplazada por éstas. Más aún, el travestismo funciona en el activismo como una categoría no sólo de identidad de género sino también de origen latinoamericano. Berkins señala que “cuando pensamos en el travestismo latinoamericano pensamos en un fenómeno complejo y dinámico y nos referimos a sujetas atravesadas por relaciones de privilegio y opresión propias de cada sociedad y de cada momento histórico particular” (2006).

Con respecto a la categoría transgénero, es necesario hacer una breve historización de la misma, para comprender cómo funciona esta identificación.

Hablar en transgénero

Para realizar esta historización nos remitiremos a la investigación de Farji Neer (2017). La popularización de la palabra «transgénero» dentro del activismo trans tuvo lugar durante la década de 1990 en Europa occidental y Estados Unidos, cuando la formulación de la teoría *queer* (inaugurada por Judith Butler, Donna Haraway y otras autoras) permitió deshacer tanto la categoría de sexo como la de género, y expuso la construcción sociodiscursiva que las sostenía. En este periodo, el campo académico y el campo activista de los países centrales se hallaba fuertemente relacionado, por lo que la teoría *queer* funcionó como una herramienta más del activismo trans que buscaba deconstruir el paradigma médico-psiquiátrico-legal del transexualismo como trastorno de disforia de género.

Activistas trans como Virginia Prince, Sandy Stone y Kate Bornstein popularizaron el término en diversos escritos en donde se criticaba el paradigma transexual y se proponían nuevas categorías que recuperaran la importancia de la diversidad de experiencias en torno a la identidad de género, abogando por el derrumbe de los conceptos estáticos como “sexo” y “género” y abriendo el campo de posibilidades que propone la transgeneridad. “El cuerpo transexual abre potencialidades intertextuales: desestabiliza el sistema sexo-género a través de la yuxtaposición de fragmentos y la reconstrucción de elementos de ambos géneros en nuevas e inesperadas geometrías” (Stone, 1991 en Farji Neer, 2017). El movimiento transgénero busca develar que, a fin de cuentas, “toda identidad sexo-genérica es una fabricación artificial y ficcional” (2017, p.94).

Durante este periodo, el activismo trans en todo el mundo llegó a proponer efectivamente el debate sobre los derechos humanos de las personas travesti-transexual-transgéneros; incluso en Argentina las travestis empezaron a organizarse

con el objetivo de conseguir leyes que contemplaran la situación de vivienda, trabajo y salud del colectivo. A nivel mundial, en 2007 se concretó la formulación de los Principios de Yogyakarta sobre la Aplicación del Derecho Internacional de Derechos Humanos a las Cuestiones de Orientación Sexual e Identidad de Género. En este documento se apoyaron muchas de las legislaciones que, a futuro, lograrían mejorar ciertos aspectos de la vida de las travestis argentinas, incluida la Ley Nacional 26.743, también conocida como Ley de Identidad de Género. Siguiendo a Farji Neer, los Principios de Yogyakarta conciben el género como “un constructo sociocultural, por ende dinámico e histórico. En base a dicha idea, entiende al cuerpo como superficie transformable acorde al sentir de cada persona” (2017, p.98).

El autor Mauro Cabral define la transgeneridad como:

Un conjunto de discursos, prácticas, categorías identitarias y, en general, formas de vida reunidas bajo su designación por aquello que tienen en común: una concepción a la vez materialista y contingente del cuerpo, la identidad, la expresión de sí, el género y la sexualidad —es decir, un rechazo compartido a la diferencia sexual como matriz natural y necesaria de subjetivación. (2006, p. 1)

Si bien es cierto que la concepción de la transgeneridad se asemeja bastante a la concepción del travestismo como una identificación que atraviese la binariedad del género y el sexo, en Argentina la categoría transgénero fue rechazada, al menos en sus inicios, “bajo el cargo de su origen extranjero, reduciendo la producción transgenérica regional a una mera manifestación cipaya de saberes «del Norte»” (Cabral, 2006, p.2). La regionalidad es insoslayable a la hora de categorizar la experiencia de ser travesti, transexual o transgénero, como repone Marlene Wayar: “No sé cómo será ser travesti en Suiza, pero yo soy acá y en realidad estoy atravesada por esa conquista” (Wayar, 2020, p.60).

Tal como señala Farji Neer, las organizaciones travestis que reivindican la identidad “sudaca” como una dimensión imprescindible para entender la experiencia travesti, rechazaron el término transgénero. “ALITT reivindicó la categoría travesti como adscripción político-identitaria, rechazando la adopción del término transgénero. El rechazo se sustentaba en que la categoría había nacido en el entrecruzamiento entre academia y activismo estadounidense y por ende su uso representaría una forma de colonización discursiva.” (2017, p.103).

Resulta central reconocer las políticas y estrategias de nominación que habilitan singulares modos de existencias. En el siguiente apartado revisaremos el recorrido

histórico-político que caracteriza al colectivo travesti en nuestro país, y abordaremos las dimensiones de la vida cotidiana que especifican y determinan la experiencia travesti.

1.4. Las travestis argentinas. Un recorrido histórico

La vida de las travestis en Argentina está signada, desde el primer momento, por la exclusión sistemática de todas las instituciones sociales, jurídicas y ciudadanas (la familia, la escuela, el sistema de salud, el mercado laboral, y una larga lista de etcéteras). Si bien se trata de una exclusión histórica, tan antigua como el Estado Argentino, la situación está en vías de revertirse, aunque lentamente, desde la sanción de la Ley Nacional N° 26.743 el 9 de mayo de 2012, también conocida como ley de Identidad de Género.

En este apartado abordaremos brevemente la historia del colectivo travesti siguiendo a Anahí Farji Neer (2017) y Lohana Berkins (2003;2004). También ahondaremos en diferentes dimensiones que conforman la experiencia de vida travesti, siguiendo a Josefina Fernández (2004) y dos informes realizados conjuntamente entre activistas travestis y organizaciones de la sociedad civil. Es sumamente relevante para nuestra investigación revisar estos aspectos, ya que nuestro análisis se centra en la conformación identitaria del travestismo al interior de un discurso cuyas condiciones de producción y posibilidad están dadas por estas cuestiones histórico-políticas.

La lucha por el nombre propio: los años 90 y la ley de Identidad de Género

En el apartado anterior hemos mencionado los guiones regulativos que propone Anahí Farji Neer (2017) para caracterizar los discursos del Estado Argentino en relación con las personas travestis, transexuales o transgéneros. Recordemos que la figura de la travesti está asociada, desde sus inicios, con las nociones de peligro social y desviación sexual, lo que conlleva la construcción de una imagen con significantes sumamente negativos. Esta asociación está fundamentada, principalmente, por los Edictos Policiales de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires que estuvieron vigentes entre 1932 y 1996; la figura bajo la cual se criminalizaba a las travestis era la de “exhibirse en la vía pública o lugares públicos vestidos o disfrazados con ropas del sexo contrario” y de “incitarse u ofrecerse al acto carnal” (Farji Neer, 2017).

Citando el “mapa contravencional” que podemos encontrar en *Cumbia, copeteo y lágrimas*, hasta el año 2007 las provincias cuyas leyes o código de faltas discriminan

explícitamente a las travestis eran Buenos Aires, La Rioja, Neuquén, Catamarca, Mendoza, San Juan, Santa Cruz, Formosa, Santa Fe y Santiago del Estero. En los textos de estas leyes podemos encontrar que la penalización del travestismo se formulaba como “faltas” en contra de la moralidad, las buenas costumbres y/o la decencia pública; y en el caso de la provincia de Mendoza se titulaba como: “Faltas contra la fe pública. Explotación de la credulidad pública. Simulación de sexo” ya que se considera que la travesti busca “engañar” al hacerse pasar como persona del sexo contrario (2007, p.138).

Como resultado de la excepción legal que significan los Edictos Policiales o los Códigos de Faltas, que permiten que la policía ejerza el poder legislativo, policial y judicial (Farji Neer, 2017), las travestis fueron víctimas de persecución policial durante décadas, siendo detenidas y privadas de su libertad durante periodos de tiempos determinados por la misma policía, sin acceso a asesoramiento jurídico de ningún tipo ni garantías legales. A la violencia que significa una detención basada en la identidad de género, se suman todo tipo de maltratos dentro de las comisarías, desde negación de alimento, golpes, y tortura hasta abuso sexual y muerte (recordemos el caso de Vanessa Ledesma, cuyo asesinato fue denunciado por Amnistía Internacional (Pagina/12, 2001).

Como señala Sosa Villada en el Podcast del Archivo de la Memoria Trans (2021), la dictadura para las travestis no comenzó en marzo de 1976 ni se terminó en 1983 con el retorno a la democracia. Incluso se puede señalar que, según los archivos disponibles (de por sí escasos), la represión y violencia policial tuvieron su punto álgido durante la década de 1980. La violencia policial contra las travestis está particularmente asociada al ejercicio de la prostitución, ya que se trata de una práctica que conlleva exposición y vulnerabilidad para aquellas que la practican. Sin embargo, en un episodio del mismo podcast, Miguel Angel Gomez resalta que ser travesti en los años 70 y 80 implicaba no poder salir siquiera a comprar pan, “porque te lo terminabas comiendo en la comisaría” (2021).

Durante la década de 1990 se dan los primeros pasos en dirección a la organización política de las travestis. Como recuerda Lohana Berkins en su artículo *Un itinerario político del travestismo* (2003), en 1991, y como respuesta a un hecho de violencia policial, se fundó la Asociación de Travestis Argentinas (ATA), gracias al apoyo y asesoramiento de Carlos Jáuregui. Ese mismo año las travestis participaron por primera vez de la III Marcha del Orgullo Gay Lésbico, no sin algunas reticencias por parte de algunos miembros gays y lesbianas. Las asperezas entre los diversos grupos fueron parcialmente superadas en el primer Encuentro Nacional Gay, Lésbico, Travesti, Transexual y Bisexual, en donde las travestis presentaron una obra de teatro llamada *Una noche en la comisaría*, en donde se abordaban

dos aspectos de la identidad travesti: la violencia que sufrían, y los sueños y deseos que tenían. En palabras de Berkins, “empezamos a decir cómo nos vemos y cómo somos” (2003, p. 129).

Sin embargo, el entendimiento sobre ciertas dimensiones de la identidad travesti motivó divisiones dentro de ATA, puntualmente la relación con la prostitución. Nadia Echazú se alejó de ATA y fundó la Organización de Travestis y Transexuales de la República Argentina (OTTRA), la cual consideraba que el tema de la prostitución era “insoslayable” dentro de la lucha por el reconocimiento a la identidad travesti (Fernández, 2004, p.117). Por su parte, Lohana Berkins fundó la Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual (ALITT), cuyo foco está puesto en construir significados de la identidad travesti que pudieran incorporar la prostitución pero que fueran más allá de ésta, entendiendo la importancia de desarticular la noción de “monstruo” que la sociedad les impone (Fernández, 2004).

Si bien durante los años 90 las organizaciones travestis fueron diversificándose, ampliándose y formando lazos con otros grupos activistas (colectivo LGBT, feministas, organismos de Derechos Humanos), el punto cúlmine del proceso de visibilización política de la identidad travesti fue entre los años 1996 y 1998. En este periodo situamos el debate público en torno a la derogación del Reglamento Policial de Contravenciones de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (comprendido por los Edictos Policiales y otros códigos de faltas) y la redacción de un nuevo Código de Convivencia Urbana. Según Leticia Sabsay (2005), el eje del debate público fue el capítulo concerniente al trabajo sexual, siendo este debate capitalizado por una construcción de la “opinión pública” que rechazaba la posibilidad de incluir los derechos de las minorías aludidas. La contienda estuvo protagonizada por los vecinos del barrio Palermo Viejo, que se movilizaron en contra de la regulación de la prostitución con slogans y discursos que denotaban altos grados de discriminación. Berkins recuerda que “los vecinos nos definen como amorales, híbridos, degenerados, sidóticos, motivo de escándalo, «aquello que nuestros hijos no deben ver»” (2003, p.131). Como destaca Sabsay, si bien la discusión se estructura en torno al comercio sexual, “la problemática que tuvo protagonismo mediático por más de dos años va a extenderse al cuestionamiento de las identidades sexuales de travestis y/o transexuales, y sobre las formas de sexualidad admisibles para una sociedad” (2005, p. 156).

A pesar de que el debate concluyó en la penalización explícita y específica del trabajo sexual en el Artículo 71 del Código de Convivencia Urbana, el caso se extendió durante dos años y propició la aparición mediática de las travestis como colectivo en busca de una mejor

calidad de vida. Berkins señala que, durante la década de 1990, el rol de las travestis como “expresiones hiperfemeninas de consumo machista” se modificó, surgiendo en esta época el carácter impugnador con el que se asociaría al travestismo posteriormente (2003, p.127). También constituyó el inicio de la reformulación de la imagen negativa construida en torno a las travestis, que Sabsay caracteriza como asociada al “exceso, el escándalo, la falta de límites” (2005, p.185); ya que muchas de ellas pudieron acceder a breves minutos de entrevistas con periodistas de distintos canales, aprovechando para denunciar y visibilizar la violencia y exclusión social a las que estaban relegadas. Este episodio significó el inicio de un activismo caracterizado por la exposición de las condiciones de vida de la población travesti. Citando a Berkins,

Esta sociedad se sigue escandalizando cuando las señoras vecinas sensibles de Palermo dicen “hay alguien desnudo en la puerta de mi casa”, sin embargo a nadie le importa preguntarse por qué alguien con tres grados bajo cero tiene que estar desnudo allí, en ese lugar (2004).

La primera década del siglo XXI en Argentina comenzó con una crisis socio-económica-política-institucional que sacudió todos los rincones del país y todos los estratos sociales en diciembre de 2001. Las travestis que participaron de las protestas de aquellos días recuerdan que “nuestro primer asombro [fue] el no escuchar aquellos acostumbrados insultos con que muchos nos identificaban (...) Curiosamente o no tan curiosamente, cuando no nos miraban fue cuando mejor miradas nos sentimos. Allí éramos una vecina más” (2003, p. 133). La década recién inaugurada estuvo signada por grandes esfuerzos en torno a la consecución de leyes que garanticen el derecho a la identidad de género para las travestis, así como el derecho a la inclusión laboral, la atención médica y la escolarización. Estas luchas fueron resultado de la articulación entre las demandas travestis y las condiciones políticas posibilitadas por la asunción del gobierno kirchnerista. El kirchnerismo como identidad política se apropió de ciertas demandas en el campo de género que permearon hacia el interior de la sociedad, logrando la conquista de algunos derechos reclamados largamente por el colectivo LGBT en general, así como el movimiento feminista (Azarian, 2021).

Farji Neer sostiene que, a partir de 2003, se dio la emergencia de un nuevo patrón regulativo en torno al derecho humano a la identidad de género (2017, p.111). De este periodo podemos destacar diversos hitos, como iniciativas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y Provincia de Buenos Aires con el objetivo de prevenir el VIH-SIDA en la población travesti,

el programa “Construyendo Ciudadanía Travesti”, y la Resolución de respeto a la identidad de género en los ámbitos educativos. También es insoslayable el fallo histórico de la Corte Suprema que en 2006 le concedió personería jurídica a la ALITT, luego de varios años de litigio. En 2011 se fundó el Bachillerato Popular Trans Travesti-Trans “Mocha Celis”, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Entre 2009 y 2011 se logró regular el derecho al reconocimiento de la identidad de género en diversos organismos públicos y estatales de diferentes niveles gubernamentales, culminando con la sanción de la Ley Nacional N° 26.743, el 9 de mayo de 2012 (2017, p.114). También podemos destacar la sanción de la Ley Nacional N° 27.636, también llamada Ley Diana Sacayán - Lohana Berkins, cuyo objetivo es la promoción del acceso al empleo formal para personas travestis, transexuales y transgénero.

Al respecto de la Ley de Identidad de Género, es imprescindible realizar una breve reseña. En el prólogo de *La revolución de las mariposas* (2017), Horacio Corti (Defensor General de CABA) destaca que la ley implica “un giro cultural en el ámbito del derecho, al otorgarle efectos jurídicos a las vivencias internas y sentimientos de las personas, pues ellas son las vías para definir la identidad de género de cada cual” (p.10). En efecto, el artículo 2 de la ley define de ese modo la identidad de género, alejándose definitivamente de los intentos de la biología, la medicina y la ciencias sexuales de caracterizar el travestismo y la transexualidad como desórdenes, desviaciones y trastornos. La importancia de esta ley radica en garantizar el derecho a la rectificación de los datos registrales (nombre y sexo) cuando estos no concuerden con el género autopercibido de la persona. Por otro lado, se garantiza el acceso a la salud integral, incluyendo el acceso a hormonas e intervenciones quirúrgicas de reasignación genital total o parcial; sin embargo esto no es, en ningún caso, un prerequisite para garantizar el cambio registral. Tampoco requiere de diagnósticos médicos, psicológicos ni jurídicos para acceder al pleno goce de los derechos (AAVV, 2017, p.119).

La experiencia de vida travesti

Consideramos que, para poder dar cuenta de las especificidades de la experiencia de vida de las travestis argentinas, es indispensable recurrir a los testimonios e informes elaborados por las diferentes organizaciones travestis para dar a conocer su situación. Durante los primeros años del siglo XXI, mientras se empezaba a organizar un plan de lucha con el objetivo de sancionar leyes que garanticen derechos para la comunidad travesti-trans, se llevó a cabo el relevamiento de datos demográficos y sociales que visibilizaban el estado de precarización y abandono estatal denunciado. Estos datos se publicaron en el libro *La gesta*

del nombre propio (2005), coordinado por Lohana Berkins y Josefina Fernández. Este informe exponía, por primera vez en la historia argentina, la serie de violencias y exclusiones que sistemáticamente enfrentaban las travestis de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Mar del Plata y algunas localidades del Gran Buenos Aires. Recordemos que, por las características de la población estudiada, no existían datos censales ni demográficos que contemplaran estas problemáticas. Luego de diez años, este informe fue actualizado mediante otro relevamiento, el cual fue publicado como *La revolución de las mariposas. A diez años de La gesta del nombre propio* (2017) y fue realizado en conjunto con el Ministerio Público de Defensa de CABA, participación que demuestra el avance en materia de derechos que se lograron en ese periodo.

Luego del esfuerzo que supuso realizar *La gesta del nombre propio*, Lohana Berkins y su organización ALITT publicaron *Cumbia, Copeteo y Lágrimas* (2007) un informe que buscaba denunciar la realidad de las travestis en el resto del país. Así es como se logró pintar un panorama nacional de exclusión, discriminación, precariedad y violencia, con datos de travestis en Córdoba, Salta, San Miguel de Tucumán, Neuquén, Comodoro Rivadavia, Rawson y Mendoza. Este informe no fue actualizado posteriormente. Para obtener datos censales más actualizados a nivel país complementaremos con un informe realizado conjuntamente entre ATTTA y Fundación Huésped (2014).

Además de apoyarnos en los datos presentados en *La revolución de las mariposas* y *Cumbia, Copeteo y Lágrimas*, consideramos imprescindibles los aportes de *Cuerpos Desobedientes* (2004), el resultado de un trabajo etnográfico realizado en 1999 por Josefina Fernández, y se considera el primer texto antropológico sobre las travestis argentinas. Por último, el *Informe sobre la Situación de los derechos humanos de las personas travestis y trans en la Argentina*, elaborado en octubre de 2016 por diversas organizaciones de derechos humanos y sexuales nos provee algunos datos censales e institucionales.

Quizás el dato que expresa más contundentemente la situación de las personas travesti-trans en nuestro país sea que la esperanza de vida para una travesti es de 35 años, mientras que la esperanza de vida para la población general es más del doble (AAVV, 2016, p.2). Lohana Berkins plantea que llegar a la vejez siendo travesti es como ser parte de un club exclusivo, ya que “los siniestros que acompañan la vida marginal —que llevan a una muerte considerada siempre prematura en términos de estadística poblacional— son las consecuencias perennes de una identidad perseguida” (2017, p.152). Las identidades travestis

son perseguidas desde el primer momento en que empiezan a experimentarse como tales, o incluso antes, en la primera infancia. Con fines analíticos consideraremos a continuación tres dimensiones centrales de la identidad travesti: la familia, la prostitución y el cuerpo.

Familia

En primera instancia, es importante señalar que gran parte de las travestis asumen su identidad de género a una edad temprana, cuando aún se encuentran insertas en un entorno familiar. Considerando que la discriminación a las identidades disidentes se encuentran fuertemente inscripta en el seno de nuestra sociedad, el proceso de asumirse como diferentes en la infancia y pubertad consiste en una experiencia atravesada por la contradicción y el conflicto, y muchas veces el sufrimiento (2004, p.76). Como señalan las travestis en *Cumbia, copeteo y lágrimas*, “comenzar a vivir de acuerdo a nuestra identidad sexual conlleva, con mucha frecuencia, a la pérdida de nuestro hogar, de nuestros vínculos familiares y la marginación de la escuela” (2007, p. 67).

Tanto la familia como la escuela se revelan como “fuente de reconocimiento de la diferencia” (2004, p. 77) ya que, como señala Fernández, son entornos en donde tienen gran pregnancia ciertas valoraciones culturales del sistema binario de género: los colores (azul para los niños y rosa para las niñas), los juegos infantiles que corresponden a cada sexo (fútbol, autitos o soldaditos para los niños, jugar a la casita y a las muñecas para las niñas). Si bien estos atributos corresponden a versiones estereotipadas del género, la elección “incorrecta” de uno u otro significará una puesta en evidencia de la condición de diferente, la cual puede implicar maltratos, exclusión o intentos de “corregir” estos comportamientos.

Fernández también destaca que muchas veces, el proceso de reconocerse distinto en la infancia lleva a considerar a las niñeces travestis como homosexuales, pero señala una diferencia ineludible: “en el caso de los homosexuales, el deseo primero es el deseo sexual por un varón como ellos (...) En la identidad travesti lo primero que aparece registrado en la propia subjetividad es el deseo de portar atributos femeninos, «ser niñas»” (2004, p.79). Rescatamos una cita de una entrevista con una travesti, la cual repone: “A mí me gustaban los varones pero para mí ese varón que me gustaba no era como yo, era un opuesto” (2004, p.80).

Muchas travestis enfrentan grandes hostilidades y maltratos durante la infancia y pubertad debido a la temprana expresión de la identidad de género. Según Fernández, en gran parte de los casos el maltrato proviene de la familia más cercana, principalmente encarnado

en la figura del padre y/o la madre. Estas situaciones derivan en el abandono del hogar cuando aún son muy jóvenes.

Muchas nos hemos visto forzadas a abandonar nuestros barrios, nuestros pueblos, nuestras ciudades y nuestras provincias (...) durante la adolescencia o la juventud con el objetivo de buscar entornos menos hostiles o el anonimato de una gran ciudad, que nos permita fortalecer nuestra subjetividad y otros vínculos sociales en los que nos reconozcamos. (2007, p. 67)

Esta huida no sólo implica el alejamiento de la familia, sino que también supone abandonar la escuela. En el informe mencionado, se revela que el 85,5% de las travestis encuestadas asumieron su identidad de género antes de los 18 años. Si bien este dato no es directamente equivalente a abandonar la educación, en la misma encuesta encontramos que el 73,2% de las travestis tienen el secundario incompleto o menos (2007, p. 162). En el estudio de 2014 realizado por ATTTA y Fundación Huésped, los datos actualizados arrojan que este porcentaje bajó a un 66,2%, pero no deja de ser un número elevado (2014, p. 27). Es innegable que estas variables aparecen entrelazadas: “nuestro colectivo tiende a ser marginado del sistema educativo en los momentos en que comienza a manifestarse nuestra identidad públicamente” (2007, p. 71)

Muchas veces el abandono de instituciones como la escuela y la familia, una vez asumida la identidad de género deseada, corresponde al dolor que genera ser mencionadas y percibidas con el nombre masculino, lo cual era casi inevitable en las épocas previas a la Ley de Identidad de Género. En algunos casos se trasluce una especie de “negociación” a la hora de asumir la identidad de género: “para evitar ser aisladas por nuestras familias, a menudo soportamos la falta de reconocimiento de nuestra identidad. En estos casos, el costo de permanecer en contacto es soportar la violencia de ser tratadas como varones” (2007, p.70).

La situación de vulnerabilidad en la que una travesti se encuentra al momento de abandonar a su familia y su residencia conlleva una gran exposición a diferentes riesgos, tanto por su corta edad (que implica una falta de experiencia con las vicisitudes de la vida adulta), como por la falta de herramientas para valerse por sí misma (en muchos empleos, el secundario completo es un requisito básico), y sobre todo, porque la mayor parte de las travestis ejerce o ha ejercido la prostitución (79% en el informe de 2007, 84% en el informe de 2014). Este entramado de factores conforman una situación de precariedad donde se conjugan las complicaciones económicas con la dificultad para acceder a ciertos derechos consagrados, como el derecho a la salud, al trabajo y a la vivienda; lo que profundiza las

desigualdades que afronta el colectivo travesti. La exclusión de los primeros años de vida de las travestis impactan severamente en las oportunidades con las que cuentan para llevar una vida digna. Como señalan las travestis en *Cumbia, copeteo y lágrimas*: “la nuestra es una infancia interrumpida ya que estas circunstancias nos llevan a vivir en un mundo de adultos y adultas, con quienes debemos negociar los términos de nuestra subsistencia de diversas maneras” (2007, p. 73).

Prostitución

Es imperativo comenzar este apartado mencionando que la mayor parte de las travestis ejerce o ha ejercido la prostitución (79% en el informe de 2007, 84% en el informe de 2014). Consideramos que existe una relación estrecha entre la prostitución y la construcción de una imagen negativa de las travestis en el discurso social. Berkins repara que “la palabra “travesti” posee una tremenda carga peyorativa y que, hoy en día, sigue siendo sinónimo de perversión, de degeneración, de maldad, de ocultamiento, de prostitución” (2004). Pero también es relevante considerar cómo el ejercicio del trabajo sexual impacta en la configuración de la subjetividad travesti, tanto en la concepción de la misma como un modo de subsistencia viable (y la vida que conlleva), como en la práctica propiamente dicha y sus implicancias. Josefina Fernández plantea que, para las travestis, la prostitución es el único espacio “permitido” para actuar el género elegido, y por lo tanto “el escenario prostibular tendrá una participación importante en la construcción de la identidad travesti” (2004, p. 91)

Como ya hemos planteado, las experiencias negativas que signan la infancia y juventud de las travestis argentinas provoca una expulsión (o exilio) temprano del hogar familiar. “Al rechazo familiar y las migraciones, en la gran mayoría de los casos (84,1%) le sigue la exposición a la prostitución. (...) Nuestras identidades, prostitución y segregación se anudan en un complejo del cual es difícil salir. La discriminación y el desarraigo nos expulsan de la escuela y esto a su vez dificulta la búsqueda de horizontes laborales” (ALITT, 2007, p.91). También es importante señalar que los horarios en los que se ejerce la prostitución (una actividad nocturna) profundiza el alejamiento entre las travestis prostitutas y las instituciones que podrían contenerlas, ya que se trata de servicios que funcionan de día, como la escuela, los hospitales, los edificios públicos. “Si bien el miedo a la discriminación y la falta de dinero son los principales motivos para no continuar los estudios, vivir en estado de prostitución nos lleva a tener horarios que dificultan el acceso a la formación y menor estabilidad económica para emprender un proyecto educativo.” (2007, p.92)

La prostitución en sí misma es una actividad laboral que implica una gran exposición a riesgos como las enfermedades venéreas, el maltrato de los clientes, la violencia policial y el desamparo de la ley. La salud de las travestis se deteriora rápidamente como resultado de la precariedad de su lugar de trabajo y de las actividades que realizan, así como del consumo de drogas o alcohol que ellas explican como una manera de resistir a este tipo de vida (Fernández, 2004, p.94). También es imprescindible notar el daño psicológico que provoca la situación de desprotección y vulnerabilidad, ya que la calle las convierte en blancos fáciles de la delincuencia común y también de la represión que ejerce la policía. Si bien a nivel nacional lo que se encuentra penalizado es el proxenetismo y los locales de explotación sexual (artículos 125 bis, 126 y 127 del Código Penal), existen otras legislaciones de rango inferior como los Edictos Policiales de las diferentes provincias que permiten a la policía efectuar arrestos y penalizar a las travestis en situación de prostitución. De esta forma se criminaliza a uno de los colectivos más vulnerables de la sociedad, anudándolo a una existencia de precariedad, violencia e inestabilidad. Citando a Fernández en *Cumbia, copeteo y lágrimas*: “en lugar de garantizar los derechos al trabajo, a la salud, a la educación, a la seguridad social, a la vivienda; en suma, a una vida digna, se reprime a las personas en situación de pobreza”. Fernández (2007, p.97)

Un dato alarmante relevado en *La Revolución de las Mariposas* es el siguiente: el 88% de las mujeres travestis y trans relevados en la encuesta nunca tuvo un empleo formal y el 70% nunca tuvo una entrevista laboral con posterioridad de haber asumido su identidad de género (2017, p.46 y p.53). Considerando que el 75,7% de las participantes en esa encuesta asumió su identidad de género entre los 11 y los 18 años (p.60) se puede vislumbrar la profundidad de la problemática. Este conjunto de factores plantea un panorama de difícil solución, en donde la prostitución a las que las travestis son empujadas por falta de acceso a empleo formal, posteriormente se transforma en un círculo vicioso de falta de oportunidades, problemas de salud y discriminación por parte de la sociedad. En *Cumbia, copeteo y lágrimas* se les pregunta a las travestis si dejarían la prostitución, a lo que muchas respondieron: «¿Y de qué viviría?». “Otra vez, prostitución e identidad travesti vuelven a ligarse: las dificultades que llevan a muchas de nosotras a ejercer la prostitución (falta de apoyo familiar, dificultades para terminar los estudios, imposibilidad de acceder a un trabajo formal) son las mismas que continúan atrapándonos en otros momentos de nuestras vidas.” (2007, p.93)

Por otro lado, es insoslayable considerar que la prostitución condensa un complejo entramado de significados que tarde o temprano la travesti debe aprender. La calle como espacio social está atravesado por sentidos varios sobre diferenciación de roles, actividades y

conductas que los actores deben poder interpretar para sobrevivir en ella. Ser travesti y prostituta implica conocer y manejar ciertos códigos, producto de negociaciones y acuerdos entre las demás travestis, las prostitutas cisgénero, los clientes y muchas veces, la policía. Es por ello que Fernández define la calle como “un escenario”, puesto que considera el ejercicio de la prostitución como una “actuación dramática (...) conformada por un conjunto de signos que, puestos en un *medio* como es la calle para las travestis, tanto indican al público o auditorio el estatus social del actuante –*apariencia*– como advierten al mismo acerca del rol de interacción a desempeñar” (2004, p.96). La misma autora señala que muchas veces este aprendizaje se lleva a cabo mediante una relación de “pupilaje”, una interacción entre una travesti mayor (la madre) y una recién llegada (la pupila), muchas veces proveniente de otras ciudades o pueblos. Esta relación se constituye como el mecanismo por el cual las más jóvenes se socializan en cuestiones relativas a la prostitución (2004, p.94).

En el proceso de la conformación de la identidad travesti, la práctica prostibular ocupa un lugar central, debido a muchos factores: por un lado, se presenta como la única (o una de las pocas) vías de subsistencia para la vida travesti; por otro lado, suele ser ejercida desde una edad temprana, como es la adolescencia y la juventud, en donde toma gran preponderancia el proceso de constitución de la subjetividad. Como señala Fernández, la práctica del pupilaje funciona en base a “modelos identificatorios” con los cuales se aprende a manejarse en la calle y en la actividad prostibular (2004, p.95). La misma autora propone que la calle se transforma en el espacio en el que las travestis encuentran un sitio donde vivir cotidianamente su identidad, y la prostitución es la práctica que posibilita llevar a cabo la transformación corporal y estética con la que muchas travestis comienzan su proceso de diferenciación en la infancia. El vestido, el maquillaje, los zapatos, así como las siliconas, las hormonas y las cirugías; todo constituye una expresión de identidad de género que durante mucho tiempo había estado relegada al cuarto de la infancia o al escondite (2004, p. 96). Pero de la mano de la prostitución, estos elementos conformarán

“un conjunto de signos expresivos para construir una representación de la actividad prostibular; signos que serán combinados de manera diversa en diálogo y permanente negociación con los/as distintos/as actores del medio, pero que no son fijos sino que están permeados por cambios históricos” (2004, p.96)

Antes de concluir esta sección y pasar a analizar la forma en la que el cuerpo travesti es moldeado por, entre otras cosas, las imágenes asociadas a la prostitución; nos resulta interesante resaltar que la constitución identitaria de las travestis en el trabajo sexual siempre

es resultado de las transacciones entre los diferentes participantes en la relación prostibular, así como atiende a las especificidades propias de la exhibición, la negociación y las normas que rigen cada espacio. Es por ello que no podemos elaborar una descripción exhaustiva de la identidad travesti prostibular sin establecer un punto de anclaje en el tiempo y el espacio, e incluso de este modo, nunca podremos abarcar la totalidad de las experiencias subjetivas en torno al travestismo y la prostitución. Por otro lado, todas estas dimensiones socio-históricas y contextuales a las que referimos han dejado huellas en la literatura de Camila Sosa Villada, y constituyen componentes estructurales de su auto-narrarse, como veremos más adelante en el análisis.

El cuerpo travesti

Si nos asentamos, por un momento, en la concepción veroniana de discurso como aquella *materia sensible investida de sentidos* (Verón, 1993, p.126) podemos pensar en cómo el cuerpo travesti ha sido, durante más de dos siglos, soporte de disputas de sentidos, categorías y signos que convergen, siempre, en intentos explicativos. Desde los primeros intentos por clasificar las llamadas “desviaciones sexuales” hasta los esfuerzos por lograr la despatologización a principios de este siglo, mucho se ha dicho y escrito al respecto de la experiencia corporal de las travestis y personas trans en general. En este apartado no tenemos intención de explicar ni teorizar con respecto a estos tópicos, sino que nuestro objetivo es mencionar algunos aspectos de la construcción de la corporalidad travesti de fines de la década de 1990 y principios de los 2000, siguiendo a Josefina Fernández (2004) y Lohana Berkis (2003, 2004, 2007). Por un lado abordaremos la cuestión del modelado del cuerpo, y por otro lado, más brevemente, el cuidado del cuerpo.

La producción del cuerpo

Para empezar, es importante reconocer que aunque el travestismo apueste a ser una identidad que trasciende la construcción del género binario y unívoco (concepción según la cual ciertas corporalidades, placeres y actividades corresponden invariablemente a uno u otro sexo), es imposible analizar el travestismo sin establecer como punto de partida estas concepciones de “femenino” y “masculino” como un conjunto de sentidos culturalmente instalados, pues así es como se presentan en nuestra sociedad. En ese aspecto, retomamos a Fernández cuando propone analizar el proceso a través del cual las travestis “incorporan

algunos *marcadores corporales* de la feminidad y renuncian a otros” (2004, p.161) entendiendo que la elección del género femenino es producto de una sociedad que se organiza dicotómicamente. Los primeros símbolos de feminidad de los que se puede apropiarse una persona en su proceso de “travestización¹” son aquellos símbolos vinculados al cuerpo, y este proceso de construcción de la identidad genérica está atravesado por diversas experiencias que ya hemos mencionado, como el ocultamiento durante la infancia, la “orfandad” posterior al abandono del hogar, la prostitución, entre otras.

La apuesta interpretativa de Fernández consiste en postular que las personas construimos nuestra identidad corporal en base a diferentes modelos identificatorios que existen en nuestro horizonte. La mirada sobre esos cuerpos se detiene sobre ciertos *sitios corporales de significación* que construyen, en conjunto, aquella imagen que queremos representar. En el caso de las travestis, la transformación corporal se orienta a borrar aquellas marcas que asocian su cuerpo con el género no deseado. Pero también entra en juego el lugar que el cuerpo ocupará en el mercado prostibular. En *Cumbia, copeteo y lágrimas* se destaca que “las decisiones acerca de algunos procedimientos de modificación corporal se construyen en la relación entre nuestras aspiraciones y las de los clientes” (2007, p. 109)

Ahora bien, la transformación tiene como objetivo un cuerpo femenino que “se encuentra atravesado, en su proyecto de construcción, por dos narrativas” (Fernández, 2004, p. 164). Por un lado, se trata del relato que se construye sobre el cuerpo masculino, el cuerpo que habitan, el cual siempre estará presente en la transformación. Por otro lado, “ese cuerpo será activamente modelado según otros cuerpos, también ellos narrativizados: el de mujeres y travestis en prostitución, y el correspondiente a las vedettes” (p. 164). Es decir que el cuerpo travesti construye su existencia en el diálogo permanente entre diferentes *cuerpos narrativizados*, otros cuerpos sobre los cuales se inscriben significados, símbolos y relatos. Los cuerpos que forman parte de este diálogo siempre están siendo actualizados y reemplazados por otros, con lo cual es imprescindible aclarar que la construcción de la corporalidad travesti que propone Fernández es resultado de las condiciones de producción del periodo histórico en donde se inscriben esos cuerpos. Entendemos que, durante las últimas décadas, han surgido modelos de posibles cuerpos-otros en los cuales detener la mirada a la hora de la transformación.

“Los cuerpos travestis son modelados y remodelados para corporizar, en el sentido fuerte del término, discursos situados social e históricamente, referidos éstos tanto al sexo

¹ El proceso de transformación es denominado de este modo por las travestis que participaron del estudio de Josefina Fernández (2004, p. 161)

como al género. Y uno de estos discursos es el relativo a la prostitución” (2004, p.166). Hacemos énfasis en la noción del cuerpo como materia significativa porque consideramos importante entender los procesos de corporización travesti como una de las modalidades de producción normativa de los cuerpos, en donde los atributos o *marcas corporales* incorporados no son elegidos casual ni inocentemente; sino que se trata de signos funcionando dentro de un discurso. Como señala Fernández, los vestidos, los adornos, las siliconas, las hormonas y las cirugías son parte de la identidad corporal, pero “lo son dentro de un discurso ya elaborado que percibe, adjudica y regula esa identidad dentro del género” (2004, p.169).

Por lo tanto, es interesante reconocer que si el cuerpo travesti es objeto de tantas y tantas líneas de descripción, inspección y catalogación se debe a que, retomando a Judith Butler (2002), todos los cuerpos son leídos desde una matriz de inteligibilidad heterosexual, que produce aquellos significados en torno a lo considerado “normal”, aceptable, correcto; no existe la posibilidad de indeterminación en un paradigma de binarismo de género y dimorfismo sexual donde todos los cuerpos pueden (y deben) ser leídos en una u otra clave: masculino/femenino, macho/hembra. Siguiendo a Butler, “esta cita de la norma de género es necesaria para que a uno se lo considere como «alguien», para llegar ser «alguien» viable” (2002, p.326). Por ello el cuerpo travesti representa un desafío de inteligibilidad social: porque no es fácil inscribirlo unívocamente en una categoría.

Sin embargo, la contracara de esto es una situación de permanente escrutinio sobre las identidades travestis, cercenando las posibilidades de trascender la identidad sexogenérica e incorporar otras dimensiones identitarias. Berkins, activista travesti, señala que existe “una atadura constante de nuestra identidad al sexo y a la homosexualidad” porque ha observado que la identidad travesti suele reducirse, simplemente, al sexo, al género y a la genitalidad (2004). Por otro lado, la activista y autora señala la existencia de una “estética travesti”, la cual se traduce como la exigencia de, una vez que se ha renunciado al género masculino, encarnar perfectamente la imagen femenina de la manera más exuberante posible. “Hay una exigencia que pasa por una puesta en escena remarcada, reforzada; cuanto más grande tengamos las tetas, la boca o la cola, mejor, puesto que esa femineidad, en nosotras, tiene que quedar completamente evidente” (Berkins, 2004). Estos requisitos responden a lo que Fernández denomina como “evitar la ambigüedad”, es decir, representar inequívocamente el género femenino mediante las superficies corporales, los atributos y las actitudes. También estas exigencias deben ser deconstruidas y desarticuladas para que las travestis puedan dejar de estar “atrapadas por el sexo”. Como señala una activista de ALITT, “tenemos que construir

al travestismo basado en las mujeres, pero mujeres reales, las mujeres tienen olores, sabores” (2004, p.166).

El cuidado del cuerpo

La historia de criminalización y discriminación de las identidades travestis ha impactado profundamente en la salud y el cuidado de la misma. Se trata de una problemática de larga data que recién a partir de la sanción de la Ley 27.743 ha empezado a modificarse. El cuidado de la salud de las travestis adquiere dos dimensiones. Por un lado, encontramos que las actividades relacionadas al modelado del cuerpo, así como las situaciones a las cuales están expuestas durante el periodo de trabajo prostibular, representan mayores riesgos para la salud. Por otro lado, el acceso de la comunidad travesti al sistema de salud pública se ha visto seriamente comprometido por la situación de precariedad y clandestinidad en la que viven, tanto por la difícil burocracia que deben afrontar para poder ser atendidas en hospitales públicos como por el maltrato que reciben en los mismos.

Con respecto a la primera dimensión mencionada, en *Cumbia, copeteo y lágrimas* las travestis denuncian que “vivimos afectadas por enfermedades relacionadas con la precariedad que caracteriza nuestras condiciones de existencia y morimos muy jóvenes por causas evitables” (2007, p.102). Estas enfermedades muchas veces están relacionadas con contextos de pobreza y desigualdad, lo cual conlleva discriminación y estigmatización de parte de la sociedad. Algunas de estas afecciones son infecciones de transmisión sexual, enfermedades relacionadas con la pobreza, desequilibrios de la salud ligados a adicciones, entre otros (2007, p.103). Por otra parte, la transformación del cuerpo también acarrea diversas consecuencias para la salud, sobre todo si tenemos en cuenta que es una práctica muy extendida (el 86% de las encuestadas respondió que se había inyectado siliconas y el 70% realizó tratamientos hormonales) y que en su mayoría es realizada en espacios particulares o incluso clandestinos, sin que existan controles que aseguren los procedimientos. La abrumadora mayoría (90% de quienes se inyectaron siliconas y 80% de quienes consumieron hormonas) respondió haber realizado estas actividades en domicilios particulares. Este panorama permite inferir que el colectivo travesti está expuesto a grandes riesgos para la salud y la integridad corporal, con lo cual el acceso a la salud debería ser un derecho garantizado.

Sin embargo, hasta la sanción de la ley de Identidad de Género, las personas travestis que quisieran atenderse en un hospital debían tolerar ser llamadas por sus nombres registrales, es decir, masculinos, lo cual suponía un costo psicológico y emocional. Esto decanta, muchas

veces, el maltrato del personal del hospital, quienes “se niegan a llamarnos por el nombre que se corresponde con nuestra identidad de género, se mofan de nosotras, rehúsan atendernos, ignoran nuestra palabra, no respetan nuestro derecho a la privacidad y no nos proveen de toda la información necesaria” (2007, p.105). Asimismo, se han denunciado casos de mala praxis y de abandono de persona en repetidas ocasiones (ver, por ejemplo, el capítulo *Abandono de Persona* escrito por Diana Sacayán), lo cual fomenta la desconfianza a las instituciones sanitarias.

Con respecto a la Ley de Identidad de Género, es relevante señalar que la misma provee soluciones, si bien parciales, a la problemática descripta. En el artículo 1° consagra el derecho a ser identificados según el nombre deseado, los artículos 3 y 4 reglamenta el derecho a la rectificación registral, y el artículo 11 regula el acceso a tratamientos hormonales y quirúrgicos en el marco del sistema de salud. Si bien la sanción de una ley es un gran avance en materia de derechos, es crucial reconocer que siguen existiendo luchas simbólicas y debates políticos que la sociedad debe afrontar.

En este punto queremos concluir volviendo a citar que, por las razones antes expuestas y por muchas otras cuestiones que no hemos abordado, la esperanza de vida de las travestis argentinas sigue siendo de 35 años. Mientras exista un desigual acceso a la vejez como etapa de vida (*La revolución de las mariposas*, 2017, p.96) las travestis argentinas continuarán siendo un grupo social vulnerable cuyo proceso individual de subjetivación les cuesta, muchas veces, la vida.

Violencia e identidad

Luego de considerar particularmente las dimensiones de familia, prostitución y cuerpo como algunos de los pilares que estructuran las particularidades de la vida de las travestis argentinas, debemos hacer un breve comentario sobre un eje que atraviesa todo lo anterior y signa, de manera transversal, la conformación de las identidades travestis. Estamos hablando de la violencia. Según los distintos relevamientos mencionados, 9 de cada 10 travestis han sufrido algún tipo de violencia (ALITT, 2007, p. 121; AAVV, 2017, p. 127; ATTTA y Fundación Huésped, 2014, p. 36). Incluso luego de la sanción de la Ley 26.743 la violencia sigue estando presente para el 74,2% de las travestis encuestadas en *La revolución de las mariposas* (2017).

En los diferentes estudios encontramos ciertos datos constantes: las formas de violencia más mencionadas son burlas e insultos, discriminación, robos, agresiones físicas y abuso sexual; los ámbitos donde se sufre mayormente la violencia es la calle y la comisaría (2007, p. 123; 2017, p. 128). Con respecto a esto último, la institución policial constituye uno de los agresores más mencionados: en *Cumbia, copeteo y lágrimas* un 83,3% de las entrevistadas afirmó haber sufrido abusos policiales. De ellas, un 82,7% fue detenida ilegalmente alguna vez, un 57,9% fue golpeada por personal policial y la mitad fue víctima de abuso sexual. Este dato se recruta si atendemos a las particularidades regionales: en la provincia de Córdoba casi tres cuartas partes de las travestis entrevistadas sufrieron abusos sexuales por parte del personal policial; mientras que 1 de cada 4 travestis de la región noroeste mencionan haber sido torturadas (2007, p. 127).

Una aclaración resulta necesaria en este punto: las cifras relevadas por los estudios citados demuestran el sufrimiento de violencia “directa”, la que podríamos considerar como intencionalmente ejercida por un sujeto. Sin embargo es imperativo considerar la dimensión normativa de la violencia que ejerce la sociedad sobre las travestis. Como se destaca en *Cumbia, copeteo y lágrimas*, no se trata de hechos aislados sino de “un conjunto de prácticas reiteradas, sedimentadas en el tiempo y las instituciones” que se superponen y conforman una situación estructural de diferentes modalidades de violencia: maltrato familiar, discriminación escolar, exclusión del mercado de trabajo, abuso policial, exposición a enfermedades, muertes evitables y el no reconocimiento de la identidad de género, como algunos ejemplos paradigmáticos (p. 121). Asimismo, es importante constatar que la violencia que sufren las travestis por su identidad de género se imbrica con otros factores socialmente determinantes como la pobreza, la edad, los rasgos étnicos, el nivel educativo y la condición de migrantes.

Consideramos que se trata de un eje transversal ya que impacta directamente sobre el proceso de constitución identitaria de las travestis. “Estas violencias no son un conjunto de acciones, omisiones o discursos que impactan sobre una “superficie anterior”, sobre “algo” que seríamos previamente y sobre lo cual chocan estas prácticas; al contrario, son violencias que tienen un profundo efecto constitutivo en nuestras identidades” (2007, p. 122). Lohana Berkins señala en *Un itinerario político del travestismo* (2003) que existen dos tipos de violencia contra las travestis: por un lado, la “opresión social basada en el imaginario colectivo de lo que es una travesti: misterio, ocultamiento, perversión, contagio, etc” y por otro lado está la violencia institucional, la cual “es consecuencia de otra, la social, y nos es aplicada por atrevernos a desafiar el mandato social de lo que tenemos que ser y hacer” (p. 135). Es decir que la violencia que sufren las travestis por el hecho, justamente, de ser

travestis, es una forma de violencia cuyo objetivo es castigar a aquellos cuerpos que existen por fuera de la norma. Es un tipo de violencia orientada a sedimentar aquellos sentidos que validan ciertos cuerpos y excluyen otros, los construyen como abyectos. Esto es lo que llamamos la dimensión normativa de la violencia, cuyo impacto se observa directamente en la subjetividad.

Ya hemos visto ejemplos de cómo algunas normas y leyes del Estado Argentino tuvieron como resultado la penalización de ciertas identidades. Como señala Emiliano Litardo, los Edictos Policiales “reprimían produciendo subjetividades criminales” (2017, p.153). Es posible pensar los Edictos como un componente del gran mecanismo normalizador que implica el derecho, el cual “activa la violencia al criminalizar a determinados sujetos a los que define performativamente” (p. 154). Es por ello que las identidades travestis no pueden pensarse por fuera de la violencia que provoca su exclusión y estigmatización.

Esta construcción identitaria posee muchas aristas difíciles de simplificar en una definición. Marlene Wayar señala: “Nosotras, entre tanta pobreza estructural, lo que más tenemos para enseñar es la construcción de la propia identidad” (2020, p.38). Ninguna identidad se constituye sobre un vacío, como señala Josefina Fernández, más bien es el resultado de un proceso de elaboración de las interpretaciones de los otros sobre nosotros mismos (2004, p.73). Es decir que el contexto familiar en el que las travestis inician su vida, así como los ámbitos en las que llevan adelante su proceso de transformación, constituyen las “condiciones de producción” (tomando prestada la categoría de Eliseo Verón) que dejarán huellas en la identidad. Teniendo en cuenta que muchas veces estos contextos no son favorables, encontramos que la construcción se realiza a través del ocultamiento, en secreto, de manera fragmentaria. Como declara Berkins, “soy una travesti y este travestismo, transgeneridad, transexualidad, cada uno o cada una la construye como puede o como se le da la gana o con las herramientas que tenga” (2004).

La resistencia a la violencia y a la opresión también es un factor en la construcción de la identidad travesti, tanto individual como colectivamente. Berkins señala que la primera estrategia de resistencia adoptada fue la de la victimización, ya que lograban más reconocimiento como víctimas que como personas (2003, p. 129). También destaca la paradoja de la visibilidad/ausencia en la esfera pública, ya que la visibilidad está muchas veces ligada a formas de representar el travestismo que refuerzan discursos negativos y/o estereotipantes (Berkins, 2004).

A modo de cierre de este capítulo, queremos concluir reconociendo que el escenario político-identitario en el cual se ha instituido la narrativa travesti es siempre el resultado de

intercambios entre sujetos e instituciones, interacciones entre lo público y lo privado que signan el campo discursivo en el cual los sujetos se constituyen. “Es en el interior de esta trama de diálogos, acciones y miradas que se desarrollan las prácticas identitarias a través de las cuales cada una de ellas devendrá travesti y definirá qué significa serlo en cada caso” (Fernández, 2004, p.73).

Exclusión, violencia, producción de un cuerpo, precarizaciones de la vida, disputas por el nombre, estas dimensiones a las que acabamos de referir constituyen las condiciones de producción singulares de un género que cuestiona las configuraciones androcéntricas y binarias. Su revisión nos permite situar la obra de la autora Camila Sosa Villada, para entender su producción literaria no como una creación autónoma e individual, sino como un discurso que se presenta en su dimensión histórica y socialmente condicionada.

Capítulo 2

Identidades y discursos. Una aproximación metodológica

*La pregunta sobre cómo somos o de dónde venimos
se sustituye por el cómo usamos los recursos del lenguaje, la historia y la cultura
en el proceso de devenir más que de ser (...)*

*No hay entonces identidad por fuera de la representación, es decir, de la narrativización
–necesariamente ficcional– del sí mismo, individual o colectivo.*

Leonor Arfuch (2005)

2.1. Introducción al capítulo

En el siguiente capítulo realizaremos un breve recorrido por la vida y obra de Camila Sosa Villada. Nos interesa también resaltar algunas cuestiones relacionadas a la escritura travesti como la posibilidad de un género literario híbrido entre ficción y autobiografía.

A continuación profundizaremos en la concepción de la identidad como una construcción narrativa, retomando autores como Stuart Hall (2003) y Leonor Arfuch (2005). Consideramos que las categorías que proponen estos autores nos permiten constituir nuestra caja de herramientas con el objetivo de dar cuenta de la identidad que se construye en la obra de Camila Sosa Villada.

Finalmente, dedicaremos la última parte de este capítulo para retomar algunos conceptos de la teoría de los discursos sociales y la teoría de la enunciación, los cuales nos permiten entender los discursos como una práctica social, histórica, material y performativa. Estos conceptos también nos proveerán herramientas metodológicas con las cuales abordar el análisis de la obra, recuperando fundamentalmente categorías de Isabel Filinich (1998).

2.2. La voz travesti

Vida y obra de Camila Sosa Villada

Para comenzar este capítulo proponemos un recorrido por la vida y obra de Camila Sosa Villada, compuesta por los libros *La novia de Sandro* (poesía, 2015), *El viaje inútil* (ensayo, 2018), *Las Malas* (novela, 2019), y *Soy una tonta por quererte* (cuentos, 2022). También abordaremos brevemente algunas cuestiones en torno a la escritura travesti.

Nacida en enero de 1982 en La Falda, provincia de Córdoba, bajo el nombre de Cristian Omar, Camila Sosa Villada es una escritora, actriz y dramaturga travesti. Proviene de una familia que luchó con dificultades económicas durante toda su infancia, que transcurrió en distintos pueblos y ciudades de las sierras de Córdoba. Se mudó definitivamente a la ciudad de Córdoba Capital a los dieciocho años, con el objetivo de estudiar la licenciatura en Comunicación Social en la entonces Escuela de Ciencias de la Información (hoy Facultad de Ciencias de la Comunicación).

En los primeros años viviendo en la ciudad, Camila Sosa Villada ejerció diversos trabajos para poder subsistir, principalmente el trabajo doméstico y el trabajo sexual. Durante el periodo en que se prostituyó, la autora se relacionó con otras travestis y vivió ciertas experiencias que luego se convertirían en tópicos recurrentes en sus producciones². Como resultado de la discriminación y la exclusión con la que se enfrentaba en las aulas de la Escuela de Ciencias de la Información, la autora decidió abandonar la carrera e inscribirse en el Departamento de Teatro de la Escuela de Artes (hoy Facultad) de la Universidad Nacional de Córdoba. Allí conoció a María Palacios, quien la invitó a participar de la obra *Carnes Tolendas*. Esta obra unipersonal consistía en una “síntesis entre la actriz, la poesía de García Lorca, su condición de travesti y los textos de su blog *lanoviadesandro*”³. *Carnes Tolendas* fue un éxito (cerró la temporada 2009 con 75 funciones y 6.369 espectadores) y posibilitó que Sosa Villada se alejara definitivamente de la prostitución para empezar su carrera como actriz.

El primer libro publicado por la autora fue *La novia de Sandro* en 2015, originalmente editado por Caballo Negro (luego sería re-editado por Tusquets Editores). Está compuesto por

² Entrevista realizada por Julio Leiva para Filonews.com.(2021, October, 21) «Camila Sosa Villada: "Sé que lo divertido es poner en peligro lo que hay alrededor" | Caja Negra» [Digital]. Youtube. Retrieved Junio 1, 2023, from https://www.youtube.com/watch?v=vze_PlwZf5I

³ Nota periodística realizada por Beatriz Molinari (2010, April 30) Argentina. Camila Sosa Villada: Actriz nacional. La Voz del Interior. https://web.archive.org/web/20110129043155/http://www.celcit.org.ar/noticias_2631_camila.sosa.villada:.actriz.nacional.html

un conjunto de textos, algunos de los cuales son poemas, que Sosa Villada escribía durante sus años de estudiante y prostituta y luego publicaba en el blog ya mencionado. Estos textos, que conforman un corpus fragmentario y diverso, sintetizan el germen de la escritura travesti que la autora profundizaría en las siguientes publicaciones, abordando tópicos centrales que reflejan la vida que llevaba en ese momento: amores, amistades, familia, travestismo, prostitución.

Si bien este primer libro fue presentado en 2015, Sosa Villada comenzó su camino en la escritura desde la infancia. A partir de sus primeros años de vida, la consciencia de ser diferente (y de no poder ponerle nombre a esa diferencia) se expresó principalmente a través de la escritura. “Mi primer acto oficial de travestismo no fue salir a la calle vestida de mujer con todas las de la ley. Mi primer acto de travestismo fue a través de la escritura” (Sosa Villada, 2018). Si bien la autora reniega de que sus obras sean consideradas “autobiográficas”, se puede observar que ha producido un conjunto de obras que buscan abordar la experiencia travesti desde diferentes aspectos⁴, aún desde la ficción. “Creo que estamos todos involucrados en una ficción, por mucho que tenga tintes autobiográficos. La única manera de escribir algo fiel a la realidad sería, no sé, los informes policiales... e incluso ahí se cuele la ficción. Es lo que tiene el lenguaje” propone la autora⁵.

En 2018 publica *El viaje inútil. Transescritura*, un libro-ensayo en donde narra y analiza su relación con la escritura en transversalidad con los diferentes aspectos de su vida: el arte, la familia, la prostitución, la exclusión y los cuerpos. Si bien este libro aborda profundamente la cuestión identitaria, e incluso enfatiza la importancia de la escritura en la conformación de la misma, es una propuesta que se diferencia sustancialmente de las obras que publicaría posteriormente.

A partir de una obra de teatro llamada *El cabaret de la Difunta Correa* (2017), Sosa Villada escribió una novela titulada *Las Malas*, cuya redacción estuvo apadrinada por Juan Forn y fue editada en la colección *Rara Avis* de Tusquets Editores. Esta novela, publicada en 2019, implicó un salto a la fama de su autora, quien ya era conocida a nivel local y en el ámbito artístico. *Las Malas* recibió premios internacionales tanto en Latinoamérica como en

⁴ Entrevista realizada por Pablo Retamal (2022, April 15). «Camila Sosa Villada, la escritora del momento en Argentina: “Hay mucho público que disfruta de la tristeza travesti”» La Tercera. <https://www.latercera.com/culto/2022/04/15/camila-sosa-villada-la-escritora-del-momento-en-argentina-hay-mucho-publico-que-disfruta-de-la-tristeza-travesti/>

⁵ Entrevista realizada por Paloma Abad (2022, April 14). «Camila Sosa Villada: “En el sector literario son muy machistas y están muy ofendidos porque yo venda libros y gane premios. Al final, les brota la transfobia”». Vogue España. <https://www.vogue.es/living/articulos/camila-sosa-villada-libro-relatos-travestis>

Europa, tales como el Premio Sor Juana Inés de la Cruz en 2020⁶, el Grand prix de l'héroïne Madame Figaro de Francia⁷ y Premio Finestres de Narrativa en España⁸, ambos en 2021. La novela está siendo traducida a diferentes idiomas como inglés, francés, alemán, croata, italiano, noruego, portugués y sueco.

Luego del éxito de *Las Malas*, la autora publicó *Soy una tonta por quererte*, una colección de relatos editado por Tusquets Editores en 2022. En esta obra la autora aprovecha la diversidad narrativa que permite el género y experimenta con diversos enunciadores, diferentes tópicos y lógicas de escritura, distanciándose por momentos de la voz narradora de *Las Malas*. La autora señala que el primer relato, titulado *Gracias, Difunta Correa* funciona como una transición para los lectores que arriban desde el universo narrativo de la novela anterior⁹, ya que la colección de cuentos recupera algunos aspectos temporales, espaciales y temáticos de *Las Malas*, y se despega de otros.

Acerca de la obra

Para realizar esta investigación nos centraremos en la novela *Las Malas*, ya que consideramos que se trata de una pieza literaria que configura un singular universo de sentidos que condensa los tópicos y figuras discursivas que nos proponemos analizar. Si bien muchos de los aspectos que estudiaremos también son observables en otras obras de Sosa Villada, como la animalidad en el cuento *Seis Tetas*, la construcción de la identidad narrativa en el libro *El viaje inútil*, la intersubjetividad en *La novia de Sandro*, por ejemplo; entendemos que el universo literario que constituye *Las Malas* propone ciertas tensiones y particulares configuraciones de sentidos en torno a lo travesti, tensiones y desplazamientos de los cuales queremos dar cuenta en nuestro análisis. Por otra parte, al tratarse de un estudio exploratorio, nuestra intención es que esta investigación posibilite abrir el diálogo a futuro

⁶ La argentina Camila Sosa Villada, premio Sor Juana Inés de la Cruz por 'Las malas'. (2020, November 2). EL PAÍS.
<https://elpais.com/cultura/2020-11-02/la-argentina-camila-sosa-villada-premio-sor-juana-ines-de-la-cruz-por-las-malas.html>

⁷ Camargo, L. (2021, June 11). Camila Sosa Villada gana el Grand Prix de l'Héroïne por "Las malas". *Indie Hoy*.

<https://indiehoy.com/noticias/camila-sosa-villada-gana-el-grand-prix-de-lheroine-por-las-malas/>

⁸ Otro premio para "Las malas" de Camila Sosa Villada, esta vez desde Barcelona. (2021, April 14). *La Voz*.

<https://www.lavoz.com.ar/vos/cultura/otro-premio-para-las-malas-de-camila-sosa-villada-esta-vez-des-de-barcelona/>

⁹ ver nota 5.

con otras narrativas que permitan otras lecturas en torno a la identidad travesti, así como con otras identidades soslayadas por la hegemonía cisheterosexual.

También consideramos que *Las Malas* es una obra ineludible a la hora de dar cuenta de cómo se construye la identidad travesti en el discurso literario. Esto se debe a dos motivos: por un lado, se trata de una novela narrada en primera persona que da cuenta de la configuración de un daño, de una herida personal y social, y esto se materializa también en un particular estilo de escritura sin concesiones, desgarrado o desgarrador que da cuenta de las singulares formas y figuras que pueden cobrar el dolor, la violencia, la impotencia, pero también la esperanza, la fuerza y la lucha por la construcción de identidad. En palabras de la propia autora:

“Lo que sí creo es que debe contarse, todo, ustedes tienen que saber el daño que han hecho, un día se van a despertar y van a mirarse al espejo, y verán todas las formas de su violencia sobre las travestis, por omisión, por ignorancia, por miedo, por odio, por lo que sea, pero lo tienen que saber”¹⁰

Pero también es una novela que integra otros aspectos de la identidad travesti, o al menos, “cómo una llega a ser travesti”¹¹.

Por otro lado, y como ya hemos mencionado, la novela se convirtió en un éxito editorial a nivel nacional e internacional, y consagró a su autora como una voz enunciativa de gran importancia en el ámbito literario y cultural, a la vez que pone en la escena pública una realidad social invisibilizada en torno a grupos sumamente precarizados. A partir del análisis efectuado a lo largo del capítulo anterior, en donde nos enfocamos en las condiciones de vida de las travestis en la República Argentina, nuestra interpretación es que el éxito de *Las Malas* se constituye como un hito en la historia de los discursos travestis.

Al proponer este corpus nos preguntamos: ¿Qué significados en torno a la identidad travesti se ponen en tensión dentro de *Las Malas*? ¿Cómo se configura la identidad travesti al interior de esta novela, entendiéndola como un discurso cuyos sentidos están ligados a prácticas sociales e históricas?

¹⁰ Entrevista realizada por Demian Orosz (2019, March 17). Camila Sosa Villada: Yo travisto la verdad. *La Voz*. <https://www.lavoz.com.ar/numero-cero/camila-sosa-villada-yo-travisto-verdad/>

¹¹ ver nota 9

La escritura travesti

En este apartado nos interesa abordar ciertas características de la obra seleccionada en tanto producto literario. Como ya hemos mencionado, Sosa Villada rechaza la proposición de considerar su obra literaria como autobiográfica, más bien postula que su obra se trata de utilizar las circunstancias de la vida travesti como recurso literario¹². En sus propias palabras: “Soy fabuladora, muchas de las cosas que los demás leen como autobiográfico son apenas una semilla, un par de células de algo que viví o de lo que fui testigo (...) [yo] travisto la verdad”¹³. Por lo tanto es innegable que la obra de Sosa Villada se trata de una obra de ficción. Sin embargo, es justamente en esta ficción, en esta “verdad travestida”, donde podemos señalar el surgimiento de un género de escritura posible, partiendo de la idea de “escritura transgénero” que propuso Kate Bornstein con su manifiesto *Gender Outlaw* en 1994. Este libro se postula como un escrito en primera persona “que desde el relato de su propia experiencia critica la gramática de la identidad transexual impuesta por el discurso médico” y pone en práctica un “estilo transgénero de escritura y auto escritura: una idea de collage y de unión de fragmentos sin solución de continuidad” (Farji Neer, 2017, p.94).

Siguiendo esta conceptualización, nos interesa señalar que el ensayo *El viaje inútil* (2018), en donde Sosa Villada aborda su propia relación con la escritura, se publicó con el subtítulo *Trans/escritura*. En este libro encontramos varios pasajes que nos presentan la escritura como aquel escenario donde el género elegido se actúa incluso antes de ser adoptado corporalmente. Uno de ellos se refiere al momento en que el padre de la autora se enseña a escribir su nombre, a los cuatro años: “La escritura nace de ese momento. El deseo de escribir encuentra que soy fértil, que soy una hembra viable para incubarlo, pone sus huevos y yo lo cargo dentro de mí como una madre” (2018, p.13). En otro, la autora señala una transgresión cometida como “un acto de travestismo literario”, a partir de la escritura de un cuento en donde los personajes eran ella y un profesor del colegio (p. 34). Con estas citas nos interesa señalar que la decisión de construir un corpus literario se fundamenta en la concepción de la escritura como un escenario donde también se actúa y se construye el género, donde también se construye un relato de la personalidad a partir de las normas y las transgresiones.

Al respecto de *Las Malas* podemos destacar su carácter quimérico, configurándose como una síntesis de muchos géneros y estilos. En el prólogo del libro, Juan Forn destaca:

¹² ver nota 4

¹³ ver nota 9

Las malas es un relato de infancia y un rito de iniciación, un cuento de hadas y de terror, un retrato de grupo, un manifiesto político, una memoria explosiva, una visita guiada a la fulgurante imaginación de su autora y una crónica distinta de todas, que viene a polinizar la literatura. (2019, p.5)

Parte de esta caracterización proviene de la dificultad de establecer una cronología en el relato, ya que se la novela se conforma por una serie de hechos narrados de forma desordenada, cuyo hilo conductor está relacionado más a las idas y vueltas de los personajes y no tanto al orden cronológico del relato. Al respecto de esto, es interesante lo que Agustina Wetzel propone como “temporalidad queer”, es decir, “una serie de prácticas, experiencias y sensaciones que entran en tensión con el modo hegemónico de experimentar, organizar y valorar el tiempo” (2020, p. 73). Esta categoría se sostiene en la comparación entre la experiencia de vida travesti y la forma cisheterosexual de experimentar el tiempo, es decir, el paso de la juventud a la adultez ligada a la reproducción, el paso de los días ligado a la duración de la jornada laboral que se contraponen a otras vidas donde la noche y la calle configuran el espacio-tiempo del trabajo, entre otros. En este sentido Sosa Villada afirmaba: “Las travestis confundimos los tiempos verbales porque el tiempo para nosotras sí transcurría de otra manera. Envejecíamos más rápido, dormíamos de día y trabajábamos de noche” (Caja Negra, 2021)¹⁴.

Por otro lado, también es interesante señalar que el carácter sincrético de la novela *Las Malas* está dado, en parte, por lo que Leonor Arfuch llama “la doble pluralidad de la voz” (2005, p. 30), entendiéndolo como una reformulación de los conceptos de *polifonía* y *heteroglosia* que plantea Mijail Bajtín. Arfuch señala que tanto la polifonía (la pluralidad de voces ajenas que habitan la propia) como la heteroglosia (las pluralidad de lenguas) remiten a “diferentes registros, jergas, niveles, marcas culturales e identitarias” que habitan el lenguaje y construyen la otredad en el corazón del mismo. Podemos considerar este proceso de dialogismo como una particularidad de la construcción narrativa de la identidad, ya que “toda identidad –o identificación– supone un otro que no es “lo mismo” y a partir del cual puede afirmar su diferencia” (Arfuch, 2005, p.31). Partiendo de esta conceptualización, consideramos que en *Las Malas* existe esta pluralidad de registros dentro de la voz enunciativa, encontrando en varios momentos el ingreso de otras voces, de otros enunciados. En ese sentido, nuestra interpretación es que esas voces suponen el ingreso también de distintos signos que tensionan el sentido y producen nuevos significados al interior de la

¹⁴ ver nota 2

novela, destacando su carácter polifónico. En ciertos pasajes, estas voces-otras ingresan de la mano de personajes, como la figura del padre:

¿Sabe cómo lo vamos a encontrar su madre y yo un día? Tirado en una zanja, con sida, con sífilis, con gonorrea, vaya a saber las inmundicias con las que iremos a encontrarlo su madre y yo un día. Piénselo bien, use la cabeza: a usted, siendo así, nadie lo va a querer. (Sosa Villada, 2019, p.39)

En otras ocasiones, los sentidos se tensionan a partir del ingreso de significantes planteados por la misma narradora-protagonista, quien reflexiona constantemente sobre el rol y el lugar de las travestis en la sociedad.

A las travestis no nos nombra nadie, salvo nosotras. El resto de la gente ignora nuestros nombres, usa el mismo para todas: putos. Somos los manija, los sobabultos, los chupavergas, los bombacha con olor a huevo, los travesaños, los trabucos, los calefones, los Osvaldo cuando mucho, los Raúles cuando menos, los sidosos, los enfermos, eso somos. El olvido de mi nombre por parte de La Tía Encarna era una muestra más de esa amnesia general a los nombres propios de las travestis. (2019, p. 48)

Antes de concluir esta sección, resulta importante explorar la posibilidad de inscribir *Las Malas* en el género de autoficción, entendiéndolo como plantea Régine Robin (2005): algo menos que la autobiografía y algo más que la simple ficción. “Ficción de acontecimientos y de hechos estrictamente reales; si se quiere autoficción, por haber confiado el lenguaje de una aventura a la aventura del lenguaje” (Dobrovsky en Robin, 2005, p. 46). Lo principal será entonces establecer que lo narrado siempre será ficcional en tanto es mediado por el lenguaje. Una ficción a partir de lo vivido, narrada en primera persona, ¿no es acaso algo similar a “travestir la verdad”? Si bien no tenemos respuestas para estos interrogantes, nuestra apuesta interpretativa se asienta en esta perspectiva: entender la novela *Las Malas* en tanto relato de autoficción nos permite considerarla como un discurso en cuyo interior encontraremos construcciones de sentidos histórica y socialmente configurados.

2.3 La construcción narrativa de la identidad

Durante los últimos años hemos observado un renovado interés en torno a las cuestiones identitarias, tanto desde el ámbito del activismo de los diferentes colectivos

sociales, que buscan la ampliación del campo de derechos, como desde el ámbito teórico-académico que estudia cultura, género y diversidades. El concepto de identidad ha sido objeto de tensiones y conflictos a lo largo de las últimas décadas, siendo criticado y reformulado desde el amplio campo de las ciencias sociales, críticas que se esgrimen en contra del esencialismo tanto como del multiculturalismo. La concepción de identidad que nos interesa retomar en este análisis es la que propone Stuart Hall en su artículo *¿Quién necesita identidad?* (2003), que desarrollaremos a continuación.

Para poder comprender la propuesta que realiza Hall, es decir, para acercarnos teórica y metodológicamente a las identidades narrativas, es necesario entender dos aspectos centrales. Por un lado, siguiendo a Arfuch, al hablar de identidad no nos referimos a un conjunto de cualidades predeterminadas como raza, sexo, clase, etcétera; sino más bien a “una construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, la contingencia, una posición relacional sólo temporariamente fijada en el juego de las diferencias” (2005, p.24). Por otro lado, el carácter político de la identidad remite a que esta se articula en la relación entre el sujeto y las prácticas discursivas. Es por ello que abordamos las identidades a partir de la dimensión narrativa, simbólica, “que se construye en el discurso y no fuera de él” y coloca en primer plano la cuestión de la interdiscursividad, las prácticas y las estrategias enunciativas (2005, p.25).

La construcción de la identidad se realiza a través de *identificaciones*, y se trata de un proceso que nunca concluye, cuyo resultado siempre es imperfecto y por lo tanto no arriba a un resultado definitivo, final. Hall advierte que la identificación es un proceso de articulación, de sutura, siempre hay “demasiada” o demasiado poca: una sobredeterminación o una falta (...) y como proceso [que] actúa a través de la diferencia, entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos” es decir que necesita de lo que queda afuera, de su *exterior constitutivo*, para consolidarse (2003, p.15).

El planteo de identidad e identificación que realiza Hall abreva tanto de conceptos psicoanalíticos como del enfoque discursivo. Esta configuración teórica rechaza tanto la idea de un “núcleo estable del yo” que permanece en el centro de las transformaciones, como la posibilidad de un “yo colectivo o verdadero” que trasciende y unifica a los otros aspectos de la identidad. Más bien se estructura en torno a considerar que en la modernidad tardía las identidades están cada vez más fracturadas y fragmentadas, se construyen de múltiples modalidades y a través de discursos y prácticas muchas veces antagónicas y cruzados (2003, p.17).

Concebir las identidades como formaciones discursivas supone tener en cuenta varios puntos de interés. Un aspecto que nos interesa señalar es el planteo de que las identidades surgen “de la narrativización del yo”, pero su carácter ficcional no implica en ningún modo que carezcan de efectividad discursiva, material o política; aún cuando involucren lo imaginario, lo simbólico o lo fantástico. En otro aspecto, el hecho de que las identidades se construyan dentro del discurso implica que deben ser consideradas como “producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos, en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas” (Hall, 2003, p. 18)

En este artículo encontramos que Hall sigue a Butler y el concepto de exterior constitutivo que ya mencionamos en el capítulo anterior. El autor plantea que las identidades pueden funcionar como puntos de adhesión sólo debido a su capacidad de “excluir, omitir, de dejar «afuera»” es decir, las identidades se constituyen como tales sólo en tanto puedan constituir también un otro, una figura de abyección. Pero esto implica que ese interior, esa identidad estará siempre siendo desestabilizada por aquello que excluye (2003, p. 19)

Retomando las raíces psicoanalíticas y discursivas del concepto de identidad trabajado hasta aquí, es pertinente preguntarse de qué modos se articularían las dos dimensiones de la identidad, es decir, el orden simbólico-psíquico y el orden social-discursivo. Encontramos que Hall plantea a la identidad como el punto de encuentro entre, por un lado “los discursos que intentan interpelarnos, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales”, y por otro lado, los procesos que producen subjetividades. Por lo tanto debemos entender a las identidades como “puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas” (2003, p.20).

Antes de finalizar esta sección nos interesa retomar algunos conceptos que Arfuch señala en torno a la identidad narrativa. Uno de ellos corresponde a señalar la importancia de la temporalidad en el proceso de constitución de la identidad. La autora propone, citando a Ricoeur, que la temporalidad es la condición de posibilidad del desarrollo identitario, entendiendo éste como un intervalo, un vaivén entre un mismo (idem) y un sí mismo (ipse); es decir el proceso a través del cual el yo incorpora otros: “El sí mismo aparecerá así reconfigurado por el juego reflexivo de la narrativa, y podrá incluir la mutabilidad, la peripecia, el devenir otro”. Encontramos entonces que la temporalidad “se constituye así tanto en condición de posibilidad del relato como en eje modelizador de la experiencia” (2005, p.27).

Por otra parte, nos interesa resaltar la dimensión dinámica de las identidades, la cual es analizada en diálogo con Laclau, entendiendo a las mismas como “rearticulaciones

constantes en un campo de fuerzas donde algún particular pugna por investirse, aún precariamente, del valor de lo universal” (2005, p.34). Esta concepción nos permite pensar en el aspecto conflictivo de las identidades, reconociendo que no existe la mera coexistencia entre ellas, ni pueden considerarse dadas ni gratuitas. Esto conecta con lo mencionado sobre la temporalidad, entendiendo que implica una “apertura constante a nuevas articulaciones” así como una historicidad.

También es imprescindible destacar que Arfuch explicita los lazos que unen la teoría de las identidades narrativas con la concepción de la performatividad de Butler, entendiendo que el género “no es una esencia estática ni una profundidad, sino una reiterada sanción de normas” (2005, p.36), cuya estructura determinada sólo se cristaliza a partir de la repetición y por lo tanto está sometida a contingencias que amenazan con derrumbar esa estructura. En palabras de Butler: el género no representa una profundidad interior sino que produce esa interioridad y profundidad performativamente, como efecto de su propia oratoria” (Butler, 1997 en Arfuch, 2005, p.36).

Finalmente, y a modo de cierre, para el desarrollo de nuestro análisis es sumamente importante considerar el rol del lenguaje en la construcción narrativa de la identidad. Arfuch llama a “problematizar su «transparencia», la tendencia a la naturalización, el asumirlo como un objeto dado”. En la dimensión discursiva de la identidad, es insoslayable la importancia significativa de los léxicos, las inflexiones, los registros, etcétera; así como las posiciones enunciativas que ocupan los sujetos en la red de interdiscursividad social. En palabras de la autora, “la dimensión performativa del lenguaje, así como la operación misma de la narración como puesta en sentido (espacio/temporización, puntos de vista, despliegue de la trama) son asimismo decisivas de toda afirmación identitaria y por ende, en todo intento analítico de interpretación” (2005, p. 38).

2.4 Una perspectiva discursiva

Nuestra investigación está asentada sobre una concepción del discurso como una práctica social, histórica, material, performativa. Esta concepción se fundamenta en una perspectiva semiótica de la cual nos interesa dar cuenta a continuación, ya que consiste en una de las bases teóricas que nos permiten considerar la novela *Las Malas* como un discurso cuyos sentidos es posible reconstruir.

La teoría de la discursividad social se funda en una vocación translingüística, una mirada construccionista de la realidad social y una concepción materialista del sentido (Verón, 1993,

p. 123). La noción de discurso en Verón es inseparable de ciertas hipótesis sobre el funcionamiento de la significación y su vinculación con los fenómenos sociales ya que “toda producción de sentidos es necesariamente social” y por lo tanto esta producción se dará en un marco histórico y político determinado. A su vez, los fenómenos sociales están constituidos por procesos de producción de sentidos. Esta doble hipótesis que plantea el autor implica considerar que los discursos no son representaciones de la realidad sino que la construyen al nombrarla (1993, p. 125).

En esta perspectiva, el discurso se concibe como “una configuración espaciotemporal del sentido” (1993, p. 127) que siempre se presenta en algún soporte material, ya sea un texto lingüístico, una imagen, determinados movimientos corporales, entre otros. Al partir de esta concepción de discurso, realizar un análisis del mismo implica vincularlo con ciertas condiciones de producción, es decir el marco histórico y político que posibilitan el surgimiento de este discurso; marco que estará constituido por otros discursos que lo preceden. Por lo tanto analizar un discurso implica una descripción de las huellas que las condiciones contextuales dejan en la materialidad significativa (1993, p. 127)

Entender el concepto de semiosis que plantea Verón implica reconocer que las producciones de sentido conforman una cadena infinita de discursos interrelacionados, cuyo análisis sólo es posible al realizar un corte y extraer un fragmento de semiosis. Este fragmento del sentido estará investido en diferentes materias significantes. De este modo entendemos que el discurso es material y trabajamos a partir de fragmentos discursivos, que no son otra cosa que un conjunto de sentidos producidos en determinado contexto. Esta concepción materialista hace posible un estudio empírico sobre la significación; en el caso de nuestro análisis se trata de la materialidad lingüística en la obra de Camila Sosa Villada, específicamente la obra *Las Malas*.

A partir de considerar la producción de esta autora en su dimensión discursiva, analizamos los principales tópicos de esta obra para reconstruir las huellas que dan cuenta del proceso de configuración de una identidad narrativa.

2.5 Algunas precisiones metodológicas

Antes de terminar este capítulo, es importante precisar la metodología con la que abordamos el análisis textual de la obra *Las Malas* (2019). Nuestro punto de partida fue el de concebir la novela como un discurso social, el cual no existe en un vacío de sentido sino que se relaciona con sus contextos, sus condiciones de producción y de posibilidad; basándonos

en esto nos abocamos a la construcción de un marco teórico que permitiera dar cuenta de esos contextos y condiciones. Luego de la lectura de la obra, y a partir de los conceptos trabajados en nuestro marco teórico, nuestro objetivo fue el de identificar aquellas categorías identitarias que nos permitían dar cuenta de los diferentes tópicos que resultan centrales en la narración. Para esto, proponemos la categoría de isotopía, formulada por Greimas en el marco de su proyecto de semántica estructural dedicada fundamentalmente, en la década del 70, al análisis de discursos literarios. La isotopía designa “los procedimientos que contribuyen a la coherencia de una secuencia discursiva o de un mensaje, basado en la redundancia” (Charaudeau y Maingueneau, 2005, p. 342), y remiten a la iteratividad de unos sentidos recurrentes a lo largo de un relato, lo que sostiene su homogeneidad. Esta categoría da cuenta fundamentalmente de la organización semántica del discurso y en tanto “isotopía semántica” estricta se define por la recurrencia de una misma categoría de sentido. Siguiendo la etnografía de Josefina Fernández *Cuerpos Desobedientes* (2004), y asociando sus categorías teóricas intermedias a este concepto de orden metodológico, encontramos que las isotopías de Cuerpo, Prostitución y Familia articulan unidades de sentido cuya reiteración a lo largo de la novela estructuran la narración y permiten establecer continuidades. Así, referiremos en el análisis a tres isotopías que organizan este relato literario, que a la vez se vinculan desde lo semántico con las categorías fundamentales de la identidad travesti. Estas unidades semánticas son luego presentadas a cargo de una estrategia de enunciación que, como señala Filinich, se vinculan con la voz y la mirada. Estas isotopías, estos ejes semánticos que estructuran esta narración, son:

1. Cuerpo y nombre
2. Familia, lazos y comunidades
3. Prostitución, trabajo y sociedad

Al delimitar estos aspectos de la novela como ejes centrales en la narración, encontramos que estos se encuentran interrelacionados entre sí, a la vez que atravesados por otras dimensiones cuya transversalidad en la obra es innegable. Estas dimensiones son:

1. Espacios y tiempos
2. Violencia y vulnerabilidad
3. Animalidad y ritualización

La transversalidad de estos aspectos está dada por el hecho de que ciertos significantes como cuerpo, familia y prostitución son polisémicos y se exploran desde diversos ángulos a lo largo de la novela. Es por ello que estas seis categorías fueron entrecruzadas durante el proceso

analítico, y de este modo pudimos observar las sucesivas torsiones, tensiones y desplazamientos que transforman los sentidos en torno a la identidad travesti.

En cuanto al abordaje del análisis textual, nos apoyamos principalmente en el libro *Enunciación* (1998) de María Isabel Filinich. En éste la autora realiza una reformulación de los conceptos centrales de la teoría de la enunciación, retomando aportes de los autores más influyentes en el campo de la semiótica como Émile Benveniste, A. J. Greimas y Herman Parret. Por otra parte, también retoma algunos conceptos de Gérard Genette y la narratología, puntualmente aquellos que permiten estudiar la enunciación del tiempo y del espacio en un relato.

Nos interesa recuperar ciertos conceptos de la teoría de la enunciación para nuestro análisis ya que ésta reconoce el rol central del lenguaje en el proceso de subjetivación, ya que, como plantea Benveniste, “es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como *sujeto*, porque el solo lenguaje funda en realidad, en *su* modalidad que es la del ser, el concepto de «ego»” (Benveniste, 1978 en Filinich, 1998, p. 15). Es en el acto enunciativo que se funda el sujeto, ya que el hablante se apropia del lenguaje, se asume como el «yo» que habla a un «tú» y constituye el centro de referencia alrededor del cual se organiza el discurso. En este acto también dota de significados concretos a todos aquellos *indicadores de la deixis*, es decir aquellas formas vacías como los pronombres personales, los demostrativos, los adverbios y adjetivos que organizan el tiempo y el espacio dentro de un discurso. Estos elementos indiciales (también llamados deícticos) se organizan en torno al *aquí y ahora* que configura el acto enunciativo.

Tal como propone Benveniste, el discurso provoca la emergencia de la subjetividad. Para analizar un acto enunciativo es posible dividirlo en dos niveles, aquel que corresponde a *lo enunciado* y aquel que contiene la *enunciación*. El primero hace referencia al contenido explícito del discurso, al texto; y el segundo es una estructura de sentido construida por aquellos aspectos implícitos que subyacen al enunciado, el contexto. En el nivel de la enunciación podemos encontrar el “yo” que mencionamos anteriormente, que está oculto y nunca se vuelve explícito (incluso si el enunciado posee un yo, este siempre será un simulacro, opina Greimas, 1996 en Filinich, 1998, p.24). Al analizar el acto enunciativo desde el nivel de la enunciación encontraremos las huellas de dos figuras discursivas, el enunciador (aquel que se apropia del lenguaje para hablar) y el enunciatario (la idea de “destinatario” que construye el enunciador en su discurso). Cabe aclarar en este punto que enunciador y destinatario en un discurso son figuras discursivas, es decir que el análisis no va a contemplar “el autor empírico de un enunciado”. Si bien hay personas (autores empíricos, de carne y

hueso, por decirlo de algún modo) que movilizan actos de habla, al hablar de enunciador en el análisis discursivo se hace referencia a este en tanto figura que se modeliza en el lenguaje mismo. La articulación entre el enunciador y el enunciatario es lo que llamaremos el *sujeto de la enunciación* (Filinich, 1998, p. 39). Cuando el objeto de estudio es un relato, la figura de enunciador/enunciatario puede ser reemplazada por la de narrador/narratario.

Lo que nos interesa retomar con respecto al sujeto de la enunciación es que éste puede ser reconstruido a partir de las huellas o marcas que existen en el discurso, las cuales serán analizadas para reconstruir los significados de un enunciado. Estas marcas se denominan deícticos y pueden ser diversas, algunos ejemplos son: los pronombres personales, los pronombres demostrativos (esto, ello, eso, entre otros), los términos que indican localizaciones espaciales y temporales, las relaciones de parentesco. También es importante considerar los subjetivemas (Kerbrat-Orecchioni, 1986, en Filinich, 1998, p.42), categoría que denomina aquellos indicadores de subjetividad que señalan algún tipo de evaluación propia del enunciador sobre lo dicho. Estos subjetivemas pueden ser sustantivos axiológicos, adjetivos, verbos y adverbios subjetivos, y tanto su uso como su organización dentro del enunciado pueden conformar diferentes tipos de subjetividad: por selección y jerarquización de la información, afectiva, interpretativa, modalizante y axiológica.

Por otra parte queremos recuperar la categoría de *biografema* propuesta por Roland Barthes y resignificada por Régine Robin, quien entiende el biografema como una categoría hermana al “punctum” de Barthes: “exceso de sentido, detalle que moviliza el afecto, choque, sorpresa, contingencia cuyo sentido escapa pues no puede clasificarse de entrada, ubicarse en una categoría conceptual previa (...) No la linealidad aparente de un trayecto sino detalles, inflexiones, una vida agujereada, la irrupción de significantes inesperados (Robin, 2005, p.50).

Entendemos que esta formulación de la categoría de biografema difiere de la utilizada por Leonor Arfuch (2002, p.135) la cual refiere a “temas o motivos estereotípicos” que estructuran una narrativa dada. Consideramos que las especificidades de la experiencia de vida travesti, la cual ya hemos analizado en el capítulo 1 y de la cual daremos cuenta en el libro, conforman un escenario que se aleja profundamente de las narrativas estereotipadas que corresponden a identidades sexogenéricas tradicionales. Biografemas tradicionales sobre la familia, las relaciones, las celebraciones, el cuerpo y el espacio cobran diferentes significados cuando son estructurados en torno a la identidad travesti latinoamericana.

Nuestro interés, al utilizar el concepto de biografema según lo entiende Robin, es el de proponer un análisis de *Las Malas* a través de ciertos biografemas que estructuran la

novela en diferentes momentos y permiten establecer comparaciones espacio-temporales que dan cuenta del desplazamiento de sentidos que existe al interior de la novela, a partir del entrelazamiento de las tres isotopías a las que hicimos alusión inicialmente. De este modo, en el capítulo siguiente, daremos cuenta de la construcción de la identidad travesti en *Las Malas* a partir de los siguientes biografemas: familia, rituales, animalidad, violencia y cuerpos, además de las categorías espacio y tiempo.

Capítulo 3

La construcción narrativa de la identidad travesti en *Las Malas*

*De ese lugar subterráneo no tengo nada más que decir.
Sé que tuvo lugar y que, de ahora en más,
la huella está inscrita en mí y en los textos que escribo*

Georges Perec (1985)

En este capítulo abordaremos el análisis de los diferentes aspectos y dimensiones de la identidad travesti que podemos encontrar en el desarrollo de la novela *Las Malas* (2019). Para organizar la estructura de nuestro análisis, nos interesa retomar una idea que plantea Josefina Fernández (2004), la cual consiste en comprender la naturaleza intersubjetiva de los procesos de construcción de identidades. “La construcción de la identidad es el resultado de un proceso de elaboración de las interpretaciones de los otros sobre nosotros mismos” (2004, p.73). Es decir que la identidad no es una esencia inmanente que se aplica en determinados momentos de la vida social, sino que es el resultado del desarrollo y evolución de diversas relaciones intersubjetivas, que transcurren en determinados espacios sociales, que nos llevan a configurarnos como sujetos. Si bien ya hemos retomado este concepto anteriormente, basándonos en Hall (2003) y Arfuch (2005), lo que nos interesa ahora es plantear nuestro análisis de forma contrastativa en relación a las diferentes partes del texto, ya que entendemos que en la novela *Las Malas* existen configuraciones acerca de dos grandes espacios sociales poblados por personajes cuya interacción con la protagonista devienen en dos modalidades de la construcción identitaria sumamente diferenciados y comparables. Es por ello que, al reconocer la centralidad de la intersubjetividad en el proceso de conformación de la identidad, planteamos un análisis que compara transversalmente las dimensiones **Espacios - Tiempos - Ritualización de prácticas - Animalidad** en dos espacios significantes: la familia constituida biológicamente, y la comunidad de travestis que reciben la denominación de “la Manada”.

3.1 Configuraciones relacionales

Antes de pasar a analizar los diferentes ejes, es importante analizar cómo se presentan las relaciones que conforman los dos espacios de relaciones significantes que utilizaremos como puntos de comparación. La novela *Las Malas* está narrada en primera persona por su protagonista, quien se presenta como Camila, y la trama transcurre a partir de la interacción con gran cantidad de personajes que, a grandes rasgos, pueden ser catalogados según su pertenencia a alguno de los dos espacios significantes; la familia biológicamente constituida (de aquí en adelante, la Familia) y la comunidad de travestis que se relacionan a partir de compartir un mismo lugar donde ejercer el trabajo sexual (de aquí en adelante, la Manada). Ya que se trata de un universo narrativo al cual accedemos a través de la percepción de la protagonista, cuya construcción identitaria es la que nos interesa analizar, los espacios que detallaremos estarán organizados a partir de las relaciones que tienen a Camila como centro y punto de referencia. Por un lado, la Familia está constituida principalmente por el padre y la madre, cuyos nombres no son mencionados en ningún momento, y aunque ocasionalmente se mencionan abuelas, primas, primos, y tías éstos no llegan a constituirse como personajes de ninguna manera. Por otro lado, la Manada es una comunidad de travestis cuya organización es casi la de una familia, ya que se presenta a la Tía Encarna como la matriarca del clan, El Brillo de los ojos como su hijo adoptivo, y el resto de las travestis, incluida la protagonista, son mencionadas como “sus hijas putativas” (Sosa Villada, 2019, p.24). Algunas de estas travestis son Maria la Muda, Angie, Sandra, Natalí, Lourdes y Patricia; también encontramos a otros personajes como Laura, que no es travesti pero sí prostituta; Nadina, La Machi Travesti quien oficia de sacerdotisa y guía espiritual; y el Hombre Sin Cabeza, un africano refugiado quien ocasionalmente oficia de padrastro de la familia. A continuación nos resulta importante detallar algunas particularidades de cada espacio.

La Familia

En esta novela, La Familia se constituye como una relación signada por la violencia, el miedo y el maltrato. En los lazos que reúnen a sus integrantes podemos encontrar una reconstrucción, en pequeña escala, del maltrato y la discriminación que configura la existencia de las travestis argentinas, según hemos descripto en el capítulo 1:

Un día estoy en una reunión familiar y mi papá dice: «Si tuviera un hijo puto o drogadicto, lo mataría. ¿Para qué tener un hijo así?», pregunta a todos en la mesa (...) Yo, que entiendo todo lo que se teje alrededor de mi femineidad, entiendo también su amenaza. Ahora que lo escucho anunciar su deseo de matarme tengo mucho miedo (Sosa Villada, 2019, p.56).

La violencia estructura la relación familiar a lo largo del relato y signa los primeros años de vida de la protagonista. Entre la violencia ejercida por el padre y la inacción demostrada por la madre ante ésta (ella también es víctima de la violencia) conforman un escenario de vulnerabilidad constante en la cual la enunciadora, entendiéndose diferente desde una edad temprana, debe construir su identidad a partir de la falta de reconocimiento. Entendemos esta falta de reconocimiento en el sentido que la propone Butler, es decir, el mutuo reconocimiento de la vulnerabilidad como la base de una interacción entre sujetos, pero también como acto fundante de la subjetividad. La autora propone que la demanda por el reconocimiento no se realiza en tanto búsqueda de “ser reconocido tal como somos, como siempre hemos sido” sino que la búsqueda de reconocimiento misma funda al sujeto, lo convierte en un alguien en relación con un Otro (Butler, 2006, p.71). Por ello cabe preguntarse, ¿qué clase de subjetividad puede nacer de la ausencia de reconocimiento? ¿De qué modo la vulnerabilidad constitutiva se encarna en un sujeto cuya subjetividad nunca se realiza en condiciones de reconocimiento? Los lazos de violencia que los padres entablan entre sí y con la enunciadora conllevan la práctica del ocultamiento y la simulación, que en última instancia se traducen en prácticas de supervivencia:

A los cuatro, a los seis, a los diez años, yo lloraba de miedo. Había aprendido a llorar en silencio. En mi casa y con un padre como el mío, estaba prohibido llorar. (...) De manera que aprendí a llorar en silencio, en el baño, en mi cuarto, o camino al colegio. Era el uso privado de eso que sólo estaba permitido hacer a las mujeres. Llorar. Me regocijaba en ese llanto, me permitía ser la protagonista de mi melodrama marica. ¿Cómo no llorar con un padre que bebía siempre más allá del límite? ¿Qué otra cosa podía hacer más que aprender a llorar? Su violencia después del alcohol me aterraba. (2019, p.36)

A lo largo del relato es posible observar cómo el espacio familiar implica una construcción identitaria en segundo plano, a través del secreto y el escondite, signada por la vulnerabilidad. Esta construcción adquiere rápidamente un carácter fragmentario y segmentado, debido a las grandes dificultades para conseguir llevar adelante aquellas prácticas subjetivantes y también debido al miedo de ser descubierta. El miedo es un tópico

constante a lo largo de los relatos de la infancia y adolescencia de la protagonista y está encarnado por la figura del padre: “El miedo lo teñía todo en mi casa. No dependía del clima o de una circunstancia en particular: el miedo era el padre” (2019, p.36). A lo largo de la novela podemos observar cómo se reitera la polarización entre lo masculino y lo femenino que cimienta el relato de la infancia, en donde el padre como figura masculina se configura a través de la violencia física, la amenaza, la vulnerabilidad extrema. En una secuencia particularmente desgarradora, la protagonista narra el evento en donde es abusada sexualmente por tres policías a cambio de que éstos no llamen a su padre para avisarle que su “hijo” caminaba por las calles vestido de mujer: “El terror de imaginarme a mi papá en la puerta de calle mientras yo descendía del patrullero, en un vestido hecho a mano con las cortinas que misteriosamente habían desaparecido de casa” (2019, p.43). Consideramos que ésta constituye la expresión máxima de aquella vulnerabilidad que se plantea como constitutiva de la infancia travesti.

Por otro lado, la figura de la madre colabora con esta situación de violencia y vulnerabilidad al no poder tomar acciones al respecto. Sin embargo, la narración la configura como una víctima y no como una cómplice de la violencia. El análisis del siguiente fragmento resulta interesante para entender la figura materna en relación con el resto de la familia:

El niño maricón se queda en un rincón para mirar a su madre leer las revistas mientras fuma. Una mujer tan joven. Una mujer que, por la edad, bien podría ser su hermana. El niño ha escuchado a su madre llorar. (...) Cómo no escucharla cuando lloraba, eso es imposible en la pobreza: todos los cuartos se comparten. La mujer hojea tristemente las revistas donde aparece la vida que nunca tendrá, los privilegios de los que nunca gozará. Y llora: porque el marido le es infiel, porque el marido la maltrata, porque es imposible esa realidad, no es lo que soñaba, no coincide con su fantasía. Desde su rincón, el niño la dibuja. Afuera, el monte hace su parte. Dan ganas de llorar. El niño no sabe consolar a la madre. Entonces la dibuja. Y mientras la mira, para poder copiarla en su cuaderno, parece decirle que se vaya, que se anime a irse lejos a vivir como jipi, que es lo que a ella le hubiera gustado (2019, p 37)

En este fragmento se puede interpretar a la figura materna y la de la enunciativa como signada por la violencia, encarnada en la figura del padre que configura lo monstruoso, el asedio de la violencia en el marco de lo íntimo, la desprotección absoluta en el lugar que se supone brinda refugio.

Que se busque otro hombre que no la insulte, que no la golpee, que disfrute de la comida que ella le prepara, que quiera a su hijo. Un hombre que no beba, por sobre

todas las cosas, que no se convierta en un monstruo cada vez que se pasa con el vino. Un hombre que no le pegue a tu hijo, que no lo desprecie, que no le tenga asco y rabia y celos, que no lo torture si lo encuentra vistiéndose con tu ropa. Un hombre con quien hablar en la mesa, un hombre que no te obligue a estar en silencio cuando mira los noticieros, un hombre que duerma a tu lado, que no se caiga en las zanjas por borracho. Cuando termina el retrato se lo acerca a su madre. Es hermoso, dice ella, sin mirarlo, y se pierde en las noticias de la revista. (2019, p. 37)

A lo largo de este fragmento, el enunciador se construye a partir de la tercera persona, encarnando un narrador que busca ser omnisciente: narrar lo que sucede pero también lo que los personajes piensan, recuerdan, sienten. La madre es presentada según la óptica de un observador adulto neutro: es joven, podría ser su hermana. La protagonista, en este fragmento, pasa a ser un personaje más, mencionada como “el niño maricón”: esta estrategia enunciativa de distanciarse de la focalización interna (Filinich, 1998 p. 76), que domina casi todo el relato, para constituirse como un personaje más, funciona varias veces a lo largo del relato de infancia; en este caso apela también al observador adulto neutro que ve a un niño con rasgos afeminados, ignorando la propiocepción (Filinich, 1998, p. 79) de la protagonista. En estas condiciones enunciativas se narra el fragmento, salvo por una oración: “Un hombre que no le pegue a *tu* hijo, que no lo desprecie, que no le tenga asco y rabia y celos, que no lo torture si lo encuentra vistiéndose con *tu* ropa” Aquí el enunciador construye un enunciatario encarnado en la madre, dirigiéndose a ella directamente con el pronombre tú. En este punto, podemos hipotetizar, se realiza una especie de reproche de parte de la narradora (que en la mayor parte del relato es Camila, adulta) a través de la reconstrucción de una escena de la infancia.

El fragmento anterior permite reconstruir la figura de la madre como un personaje ambivalente, cuya indiferencia y sumisión es parte del escenario de vulnerabilidad que debe enfrentar su hija, pero al mismo tiempo es parte de su propio ciclo de violencia y vulnerabilidad: era huérfana de madre y no tenía padre. “Había sido criada por sus abuelos en una casa donde tuvo que rebuscárselas como pudo, en una época en la que todo era injusto para las mujeres, especialmente para las mujeres huérfanas como mi mamá” (2019, p. 36).

Por lo expuesto anteriormente en torno a la figura del padre y la madre, podemos afirmar que el espacio familiar, en el que la protagonista comienza a desarrollar su subjetividad, recrea las condiciones precarias de reconocimiento que caracteriza la vida de las travestis en la sociedad. A riesgo de ser víctima de violencia, discriminación y estigma, la constitución identitaria de la protagonista en este periodo de su vida se realiza desde la

soledad, llevando a cabo pequeños actos de rebeldía que hacen eco a la ruptura con la norma de los cuerpos que más adelante tiene lugar. La construcción de la subjetividad en la infancia y adolescencia de la protagonista tiene especificidades que entendemos como producto de la soledad y la ausencia de reconocimiento:

Yo digo que fui convirtiéndome en esta mujer que soy ahora por pura necesidad. Aquella infancia de violencia, con un padre que con cualquier excusa tiraba lo que tuviera cerca, se sacaba el cinto y castigaba, se enfurecía y golpeaba toda la materia circundante: esposa, hijo, materia, perro. Aquel animal feroz, mi fantasma, mi pesadilla: era demasiado horrible todo para querer ser un hombre. Yo no podía ser un hombre en ese mundo. (2019, p.37)

Podemos postular que en este proceso de subjetivación existe lo que Hall (2003) y Arfuch (2005) plantean como identificación a través de la diferencia, es decir, toda identificación, en tanto relacional, supone la existencia de un Otro que “no es lo mismo”, a partir de quien afirmar la diferencia. Consideramos que este es el proceso de identificación que atraviesa el periodo de la narración que corresponde a la infancia y la adolescencia de la protagonista. Este mecanismo se visibiliza en el siguiente fragmento:

Mi papá y mi mamá sentían vergüenza de mí. Les avergonzaba tener un hijo gordo y afeminado que no sabía defenderse (...) Pero yo también sentía vergüenza de ellos. Vergüenza de nuestra miseria, de nuestra distancia de la belleza, de las borracheras de mi papá (...) Yo no pertenecía a aquella familia, estaba desterrada por ser quien era, yo no pertenecía al núcleo que formaban ellos dos. (2019, p. 50)

Este periodo también está signado por el rechazo de pares, configurando los inicios de la discriminación y exclusión: “Pero yo, con mi maricones auestas, no puedo hacer un solo amigo. Estoy condenado a la tristeza y a la soledad del campo” (2019, p. 59). Para concluir brevemente este apartado, es preciso afirmar que la construcción identitaria de la protagonista en el espacio familiar, está caracterizado por la soledad, la expulsión, la ausencia de vínculos fundados en el reconocimiento, y un escenario complejo de vulnerabilidad y fragmentariedad. En el espacio y el tiempo de la infancia, momento fundamental de construcción de la subjetividad, ésta aparece signada por la violencia y el miedo constantes, los cuales se configuran como condiciones de producción de la identidad a lo largo de la narrativa.

La Manada

Así como la etapa infantil y adolescente de la vida de la protagonista está caracterizada por el entorno familiar al que pertenece, la juventud comienza con ella mudándose lejos de su familia e insertándose en el espacio significativo que mencionamos como la Manada. Este nombre es el elegido por la narradora para referirse al conjunto de travestis con las que se relaciona al iniciarse en el ejercicio de trabajo sexual. Esta inserción ocurre en un lugar particular, el Parque Sarmiento, a donde la protagonista acude porque reconoce que necesita trabajar en una zona roja:

Antes de conocer a las travestis del Parque, mi historia se reduce a la experiencia de la infancia y a ese travestismo por instinto al que me expuse siendo niña todavía. Hasta que me cruzo con ellas no sé nada al respecto, no conozco a otras travestis, no conozco a nadie como yo, me siento la única en el mundo. Y lo soy, en el mundo en que me desplazo de día: la universidad, las aulas de Comunicación Social y luego las del Departamento de Teatro de la Escuela de Artes. Mi mundo entero son los varones y las mujeres que conozco en la universidad, y los clientes por las noches (2019, p. 47)

La cohesión del espacio que configura la Manada estará dada por el hecho de compartir el espacio físico, así como por las prácticas que realizan en él: la espera de clientes, el consumo de sustancias, las conversaciones. La socialización que deriva de aquellas jornadas laborales es la que termina constituyendo la unión de las travestis, unión que se basa en el reconocimiento mutuo de ser sujetos que se configuran a partir de la ruptura de una norma: “Una manada tan complicada como la nuestra, formada por chicas de la calle, huidas de hogares que sólo podían soportarse si nos desensibilizábamos hasta el punto de no ser, sencillamente” (2019, p. 64).

Por otra parte, esta comunidad se funda no sólo en las prácticas compartidas sino también en la violencia compartida, la cual asume quizás otras formas en comparación a la violencia de la infancia. Del asedio en el hogar al peligro de la calle, la persecución policial, el maltrato de los clientes y los vecinos, el alejamiento de la familia, el destierro y el exilio, la discriminación y el estigma, todas estas dimensiones de la violencia configuran el escenario de riesgo y desprotección donde las travestis de la Manada se mueven día a día:

Todo el tiempo el desamor, la falta de respeto. Las avivadas criollas de los clientes, las estafas, la explotación de los chongos, la sumisión, la estupidez de creernos objetos de deseo, la soledad, el sida, los tacones de los zapatos que se quiebran, las noticias de las

mueras, de las asesinadas, las peleas dentro del clan, por hombres, por chismes, por dimes y diretes. Todo eso que parece no detenerse nunca. Los golpes, por encima de todo lo demás, los golpes que nos da el mundo, a oscuras, en el momento más inesperado. Los golpes que venían inmediatamente después de coger. Todas habíamos pasado por eso (2019, p.21)

Nuestra apuesta interpretativa se basa en entender el espacio relacional de la Manada como la configuración narrativa de una comunidad formada por personas cuya identidad estuvo signada, en algún momento de su desarrollo, por la falta de reconocimiento y por escenarios de vulnerabilidad y violencia, características que denotan lo que Butler propone como “poblaciones que están más expuestas que otras a la violencia arbitraria” debido a la distribución desigual de la vulnerabilidad y el reconocimiento (2006, p.14). Partiendo de esta situación de precariedad y desposesión, los miembros de la Manada se conforman como sujetos que existen por fuera de las normas que rigen y producen los cuerpos válidos. Podemos argumentar que la Manada está constituida por quienes son significados por los discursos normativos como seres abyectos, como el exterior amenazante que rodea la esfera de cuerpos viables y válidos. La abyección de quienes no conforman las reglas que rigen los cuerpos es consolidada una y otra vez por aquellos discursos que los degradan, los excluyen y les niegan el reconocimiento. Citando a Emiliano Litardo: “el mundo legal y político moderno de las sexualidades está construido sobre una distribución de la violencia que ubican cuerpos en zonas de peligro para seguridad de otros” (2017, p. 153). Estos cuerpos no sólo sufren mayor violencia sino que son significados como violentos, amenazantes y capaces de poner en riesgo al sujeto constituido socialmente: “Cuántas veces lo habíamos oído: «Las travestis son muy quilombras», «No metas una travesti en tu casa», «Son ladronas», «Son muy complicadas», «Pobrecitas, no es su culpa pero son así»” (2019, p. 95).

Esta distribución diferencial de la vulnerabilidad es lo que configura a la Manada como una red de sujetos cuyos lazos aseguran su supervivencia y la del grupo. Es posible entender la Manada como la configuración narrativa de una comunidad de resistencia ante la violencia y la exclusión, como un conjunto de personas que se identifican como iguales a partir de entenderse como distintos al resto. Los lazos que reúne a los miembros de la Manada son fundantes de una relación de reconocimiento, es decir que abren la posibilidad de subjetivación, de supervivencia. El modo en que se construye la identidad de los miembros de la Manada en la novela nos permite argumentar que, en *Las Malas*, el centro del discurso está ocupado por esta comunidad de sujetos que suelen aparecer en los márgenes discursivos (Angenot, 2010). Es decir que podemos observar una transmutación de los sitios discursivos,

en donde el enunciador habla desde un “nosotros” que pone en jaque a la dicotomía del Nosotros/Otros, la cual presupone que lugar de los Otros siempre está ocupado por estos sujetos abyectos, carentes de reconocimiento. Aquí podemos citar el concepto de “nostredad” que propone Marlene Wayar (2020), la posibilidad de constituir un “nosotros” político desde la otredad constituida histórica y socialmente.

Es fundamental entender, por lo referido anteriormente, que a lo largo del relato encontraremos diferentes instancias en donde la exterioridad de los sujetos que conforman la Manada es la condición que posibilita el desplazamiento de sentidos y la reformulación conceptual en torno a diferentes aspectos de la existencia y de la cotidianidad. El objetivo de este análisis es justamente el de demostrar cómo se realizan estos desplazamientos y de qué modos la ocupación del sitio discursivo del “nosotros” se traduce en nuevos significantes, nuevas percepciones y nuevos puntos de vista discursivos.

En esta sección nos interesa trabajar con la reelaboración de lazos de parentesco (Butler, 2002, p.199) y las relaciones familiares que se dan al interior del espacio significativo de la Manada. Esta es una de las dimensiones en las cuales podemos encontrar el biografema de la familia tomando un rumbo inesperado, construyendo un arco narrativo distinguido y particular. Como ya mencionamos, la protagonista pasa a formar parte de esta comunidad de travestis que se relacionan como “hermanas” bajo la tutela de una madre, la Tía Encarna. Esta relación de madres/hijas se reitera constantemente a lo largo de la novela, aquí retomaremos algunos ejemplos:

Inmediatamente noté que todas estaban a sus pies y que, en caso de peligro, ella era quien se ponía delante de los golpes. Me arrebujié bajo su ala, bajo sus plumas iridiscentes. Aquella pájara multicolor nos protegía de la muerte (2019, p. 49)

Y era como una madre, como una tía, y todas nosotras estábamos de pie ahí, en su casa, mirando al niño robado al Parque, en parte porque ella nos había enseñado a resistir, a defendernos, a fingir que éramos amorosas personas castigadas por el sistema, a sonreír en la cola del supermercado, a decir siempre gracias y por favor, todo el tiempo. Y perdón también, mucho perdón, que es lo que a la gente le gusta escuchar de las putas como nosotras (2019, p. 20)

No podíamos amar más a nuestra madre. No había nada más hermoso que ella. Cómo ignorar nuestro amor por ella y por nuestras madres de sangre, esos monstruos que enloquecieron nuestras vidas. Esa mujer ahí parada, que cargaba con el odio del mundo sobre su espalda, era más que digna de nuestro amor, así fuera una perra, así fuera una déspota, una solitaria desesperada capaz de todo (2019, p. 55)

«Te quiero como a una hija», me dijo una vez. Y me estrechó como hacía mi mamá frente a la violencia de mi papá (2019, p. 49)

La Tía Encarna podía pasar una noche en vela sentada en una comisaría hasta lograr sacar del calabozo a alguna de nosotras, y era igualmente capaz de pasarse un día entero tratando de extirpar algún virus de nuestro cuerpo o algún pelo encarnado en el bigote (2019, p. 25)

Estos fragmentos sirven para ilustrar que la figura de madre que la narradora construye en torno a la Tía Encarna retoma muchos de los valores tradicionales de la maternidad: protección, consejos, enseñanzas, refugio. La relación que establece la Tía Encarna con el resto de las travestis de la Manada es similar a la noción de “pupilaje” que plantea Fernández (2004, p. 94), la práctica por la cual una travesti de mayor edad adopta “pupilas” y les transmite sus conocimientos a la hora de manejarse en la calle, aprender a ejercer la prostitución, además de constituirse como un modelo identitario. También es destacable que la Tía Encarna regenta una pensión para travestis, un aspecto del pupilaje que no siempre se cumple pero que suele ser común en las provincias del interior del país.

El personaje de la Tía Encarna es complejo y central en la trama. La “madre de todos los monstruos” (2019, p. 29) es quien encuentra un bebé abandonado en el Parque Sarmiento y decide adoptarlo como hijo propio. Este acto es el que da comienzo al relato y a su vez configura el arco narrativo principal, en el cual la Tía Encarna lleva adelante su maternidad travesti desafiando las leyes de la biología y de la buena moral:

La policía va a hacer rugir sus sirenas, va a usar sus armas contra las travestis, van a gritar los noticieros, van a prenderse fuego las redacciones, va a clamar la sociedad, siempre dispuesta al linchamiento. La infancia y las travestis son incompatibles. La imagen de una travesti con un niño en brazos es pecado para esa gentuza. Los idiotas dirán que es mejor ocultarlas de sus hijos, que no vean hasta qué punto puede degenerarse un ser humano. A pesar de saber todo eso, las travestis están ahí acompañando el delirio de La Tía Encarna. Eso que sucede en esa casa es complicidad de huérfanas (2019, p. 15)

El resto de las travestis en el relato son significadas con el término “hermanas”, no sólo quienes conforman la Manada sino también otras travestis anónimas. Estas configuraciones familiares recuerdan a las “casas” que Butler analiza en la película *Paris is Burning* (1990), las cuales caracteriza como “una serie de relaciones de parentesco que dominan y sostienen a

quienes pertenecen a las casas, frente a la deslocalización, la pobreza y la falta de un hogar”; y el hecho de reutilizar las denominaciones tradicionales de parentesco como “madre” y “hermanas” da cuenta de una elaboración discursiva: “la resignificación de la familia a través de estos términos no es una imitación vana o inútil sino la construcción discursiva y social de una comunidad, que une, cuida y enseña, que protege y habilita” (2002, p. 199). El desplazamiento de sentidos en torno a las prácticas familiares posibilita abrir las fronteras que condensan ciertos términos, por ejemplo utilizar el término “hermanas” de forma general y comunitaria:

La noticia del bebé encontrado por La Tía Encarna había ido alcanzando a todas nuestras hermanas, que se aparecieron desde los rincones más lejanos a conocerlo. Las morenas del norte, macizas y dulces como el maíz, que se divertían cantando coplas subidas de tono cuando caía la tarde. Las extranjeras, que decían estar de paso y no habrían podido perdonarse irse de este país sin conocer al hijo de La Tía Encarna y sacarse una foto con él, como tías legítimas (2019, p. 54)

Un sortilegio breve con el cual sobrevivir día a día a nuestras muertes, a la muerte de nuestras hermanas, a las desgracias ajenas, siempre tan propias (2019, p. 25)

También existe, aunque con menor preponderancia, la reformulación del rol paterno. Se trata de un novio de la Tía Encarna, al cual denominan El Hombre sin Cabeza y forma parte de las planificaciones familiares: “Aquel padre elegido que no nos golpeaba ni nos juzgaba ni nos condenaba a la mediocridad había muerto, tan noble y tan enamorado como siempre” (2019, p. 25). Incluso se plantea la idea de la Sagrada Familia Travesti: “Nosotras pensamos que ahora teníamos nuestro Jesús y nuestra María y nuestro José, nuestra propia sagrada familia, una familia que se nos parecía y de la cual éramos hijas” (2019, p. 27). Todos estos aspectos de la reelaboración de la noción de familia nos resultan importantes para comprender los desplazamientos de sentidos como una manera de configurar una institución alternativa a aquella que les ha sido vedada, a la cual no pudieron acceder. Partiendo de la base de la Manada como una comunidad de sujetos que se constituyen por fuera de la norma, profundizaremos en estas reformulaciones de sentido a lo largo de este análisis.

3.2 Ritualización de las prácticas

A lo largo del relato, podemos encontrar reiteradas secuencias en donde se llevan a cabo ciertos rituales y también prácticas ritualizadas, los cuales nos interesa analizar como actos que configuran sentidos a lo largo del relato, y puede ser diferenciados según el espacio relacional significativo que los habilita. En este punto cabe aclarar que entendemos por “rituales” a aquellos actos simbólicos y representativos que una comunidad determinada realiza reiteradamente con ciertos fines, como la celebración o el duelo; y cuando hablamos de “prácticas ritualizadas” nos referimos a ciertas actividades cotidianas, como por ejemplo vestirse o salir a pasear, que se realizan siguiendo ciertas pautas y también implica un simbolismo subyacente.

Si bien no es nuestro objetivo realizar aquí una tipología de rituales posibles, nos interesa esta distinción pues configuran diferentes sentidos al interior de la novela. Al hablar de la ritualización de las prácticas en *Las Malas*, nos referimos al conjunto de estos actos de carácter simbólico, que tendrán diversas manifestaciones y cumplirán diferentes objetivos según el contexto relacional en el que se presentan. A grandes rasgos podemos señalar que la ritualización de las prácticas en el periodo correspondiente al entorno familiar cumple el objetivo de constituir identidad por fuera de la norma, mientras que las prácticas ritualizadas en el espacio de la Manada se orientan a construir comunidad y profundizar los lazos que unen a sus miembros.

Ahondaremos a continuación en los diferentes rituales a lo largo de la novela.

Ritualización de prácticas que constituyen identidad y resistencia desde la soledad

En consonancia con la etapa de la vida de la protagonista signada por la conformación familiar, encontramos que las prácticas rituales que se narran en este periodo constituyen actos de resistencia ante la exclusión y la discriminación, así como prácticas que configuran la identidad a partir de ciertas dimensiones.

En primer lugar, el acto de vestirse con ropas femeninas y maquillarse es denominado como “ritual” en el interior de la narración, y es al que más importancia se le da en este periodo. La iniciación en estas prácticas se da a partir de la observación de la madre durante la infancia, iniciando un proceso de identificación a través del acto de arreglarse:

Y luego, sin saber cómo, empieza mi camino. Comienzo a observar a mi mamá maquillarse frente al espejo, veo cómo transforma su rostro de mujer decepcionada en el rostro de la mujer hermosa que vio mi papá la primera vez y bastó para enamorarlo. La observo vestirse, embellecerse, completarse con perfume y rubor (...) Pero yo la veo maquillarse y aprendo. Y cuando me quedo sola repito su ritual frente al espejo, me pruebo su ropa, soy un poco mi mamá yo también. Me pinto y veo el rostro de la puta que seré más tarde en el rostro del niño (2019, p. 39)

También es destacable el hecho de que esta transformación se da en la clandestinidad, en contextos de ocultamiento, ya que implica una transgresión importante y la protagonista ya lo ha averiguado:

Al principio me travestía en casa de alguna amiga que, a escondidas de sus padres, me permitía la magia de convertirme en mí misma. Transformar en una flor carnosa a aquel muchachito tímido que se escondía en las maneras de un estudioso. La cosa comenzó a alcanzar proporciones inaceptables en un pueblo y, muy pronto, ninguna amiga estaba dispuesta a correr riesgos por mi capricho (2019, p. 40)

Como resultado de la transgresión que conllevan estas prácticas, el ocultamiento y la clandestinidad de los actos resaltan el el carácter de fragmentariedad que adquiere la identidad travesti en sus inicios, ya que debe construirse, como dice Lohana Berkins, con lo que se tiene a mano:

Aprendí a coser. Con cualquier retazo que se me cruzara en el camino: sábanas viejas, cortinas en desuso, ropa descartada por mi mamá, mis tías, las abuelas, todo me servía. La ropa que hacía era rudimentaria y estaba torpemente cosida, pero ya no tenía que pedirle prestada a ninguna su ropa de niña buena (...) El par de medias robado a mi abuela, el vestido que cosí con una cortina que olía a matamoscas, el maquillaje que descartaban mis compañeras, mis primas, mi mamá. El perfume que me escondí en el bolsillo cuando se distrajo la mujer de la farmacia. Los zapatos que logré comprar a escondidas, después de dos años de ahorrar cada moneda que me daba mi papá para el recreo. Era una ladrona, sí. ¿Qué otra opción tenía? ¿De qué otra manera hacer posible aquel ritual, si no era a través de robos, engaños, mentiras? (...) Camila está hecha de pequeños delitos (2019, p. 40)

La narración de los actos de transformación es meticulosa y detallada, conforme a la importancia de las acciones realizadas en un ritual. En ese sentido, es importante resaltar que en la narración se utiliza específicamente la palabra ritual, a pesar de que en nuestra

categorización mencionada anteriormente correspondería a una práctica ritualizada. Sin embargo retomaremos esta denominación ya que es fundamental en el relato:

El ritual comenzaba en la casa de mis viejos, afeitándome las piernas debajo de la ducha. Continuaba con las mentiras necesarias para que me dejaran salir. Partía como un varoncito tímido de mi casa, bajo las amonestaciones de mi papá, que fijaba hora de retorno y protocolo de comportamiento, y cuando nadie me veía, me colaba en mi palacio de ladrillos sin revocar y procedía a convertirme en Camila (...) En cuanto los oía roncar salía en puntas de pie, con las zapatillas en la mano, y saltaba por la ventana al frío cortante de las calles. Me cambiaba a la luz de dos velas, con la linterna encajada en un hueco de la pared. Me pintaba como podía, con un espejito de mano que le había robado a mi mamá en un descuido (2019, p.41)

Partiendo de la concepción de *actuar el género* que propone Fernández (2004), entendemos que estas actividades ritualizadas constituyen los cimientos para el conjunto de prácticas que conforman la identidad de género elegida. La meticulosidad de la transformación narrada, la importancia que se le otorga en el relato, permiten extraer la hipótesis de que se trata de experimentos de actuación del género de gran relevancia para el proceso de conformación identitaria:

Recién cumplidos los quince años, le hacía un nudo en la cintura a la remera gigante que usaba para disfrazarme de ese hijo varón que mis padres querían que fuera y dejaba mi abdomen recién adelgazado a la vista de todos. La usaba con unos shorts muy apretados de mi infancia reciente, que auspiciaban esa exhibición obscena, de niño puto, de travesti precoz, de adolescente caliente. Sin saber muy bien qué hacer con mi sexualidad, desorientada completamente y sin poder hablar con nadie, experimentaba por las mías, ponía mi cuerpo sobre la mesa de disección para explorarlo palmo a palmo (2019, p.78)

También cabe destacar que la ritualización del acto de travestirse también se da en consonancia con otra práctica ritualizada de la adolescencia, cuyo objetivo era visibilizarse, exponerse. En palabras de Farji Neer, “tanto la asunción de las normas de género como su rechazo o subversión se da en un plano invariablemente público, o sea, el del cuerpo, la gestualidad y lo estético” (2017, p.32). Por lo tanto podemos mencionar que otra práctica ritualizada en la novela es la de salir a bailar:

En esa época iba a bailar al mismo boliche donde iban todos mis compañeros de escuela. Mis compañeros rara vez me saludaban, mis amigas se escurrían

discretamente entre la gente, el resto me empujaba cuando avanzaba entre ellos, alguno me ponía el pie para que me tropezara, otro me quemaba el vestido con un cigarrillo, pero yo seguía adelante, en sintonía con mi mundo, y me ponía a bailar en el único lugar que quedaba donde no me molestaban: los reservados. (...) Pero no en un rincón, no: bailaba de una punta a la otra de los reservados, entre los infieles, los calentorros y los desesperados, llena de vida, de desesperación, llena de una mujer que no iba a detenerse (2019, p. 42)

Sin embargo, esta visibilidad tiene consecuencias ambiguas, ya que exponerse en el espacio público “portando ciertas corporalidades construidas mediante arduos trabajos de auto producción corporal e identitaria genera un fuerte rechazo social” (Farji Neer, 2017, p.32) Por lo tanto estas subjetividades serán relegadas “al lugar de la abyección y la otredad radical” y sufrirán el peso de la exclusión y estigma, que configurarán diversas modalidades de violencia. También se puede dar cuenta de esto en el relato:

Me negaron la entrada al boliche donde iba: alguna zorra había dicho que me encontraron orinando de parada en la pileta del baño de mujeres. Le creyeron a ella, por supuesto. El dueño me dijo no muy amablemente que no volviese, salvo que fuera vestido de varón. Empecé entonces a salir a pasear por el centro nomás, a que todos me vieran, a que toda esa turba de brutos serranos me viera bien vista, y después hacía el mismo camino a la inversa hasta terminar en mi habitación (2019, p. 42)

Es importante destacar cómo estas prácticas ritualizadas, cuya realización estaba cargada de significados, se llevaban a cabo en soledad. Consideramos que esto es en parte el resultado de estar inmersa en relaciones marcadas por la falta de reconocimiento, en donde las prácticas ritualizadas tienen como objetivo la construcción de una subjetividad marcada por la ruptura con las normas. El acto de vestirse, maquillarse, perfumarse, en definitiva: transformarse para encarnar el cuerpo deseado, es una profundización de esa ruptura, una reincidencia. El rechazo de los pares y la soledad a la que está obligada la protagonista en esta etapa de su vida, son el producto de esta corporización de la ruptura.

Ahora abordaremos la ritualización de otras prácticas, que también construyen resistencia pero ya no desde la soledad sino a partir de la comunidad.

Ritualización de prácticas que construyen comunidad

En este apartado queremos profundizar en el análisis de la ritualización de las prácticas como forma de construir comunidad e identidad colectiva. En el espacio significativo

que conforma la Manada, encontramos que muchas de las prácticas que generan cohesión dentro del grupo son rituales y prácticas ritualizadas, acompañado por una narración que constantemente está tensando los límites entre la fantasía y lo verosímil:

En la cocina, sobre la heladera, reinaba una imagen de yeso de la Virgen de Guadalupe, y una de esas noches en que nos demoramos por escuchar a La Tía Encarna cantar sobre la guitarra de su novio, María la Muda señaló estupefacta a la Virgencita y nos quedamos todas impávidas ante el milagro: la santísima Guadalupana había comenzado a llorar con la canción y las lágrimas resbalaban sobre el esmalte que la recubría (2019, p. 26).

La ritualización de las prácticas en el entorno de la Manada está presente en los dos aspectos que ya hemos diferenciado: por un lado, encontramos la observación de una gran cantidad de rituales socialmente constituidos, como pueden ser el bautismo, la celebración de Navidad, un funeral, un casamiento. Por otro lado, encontramos la realización de prácticas ritualizadas, las cuales son llevadas a cabo de manera particular y simbólica. Dentro de este grupo podemos mencionar el cuidado de la salud, la transmisión de saberes compartidos, las prácticas de belleza y la experiencia de la maternidad. A continuación abordaremos ambos grupos.

Rituales

En primer lugar, con respecto a la realización de rituales, los cuales podríamos llamar tradicionales, encontramos que éstos se observan en comunidad y se llevan a cabo a través de diferentes torsiones y tensiones en cuanto a sus significados socialmente constituidos; considerando que se tratan de actos cuya tradición implica un sistema rígido de reglas y pautas que deben tenerse en cuenta. Estamos hablando, por ejemplo, del bautismo católico, entendiendo que la observación de este ritual por parte de un conjunto de travestis bautizando a un niño encontrado en el parque constituye una ruptura de las normas que orientan el código moral de la religión mencionada. Esta ruptura se evidencia en la narración:

El Brillo de los Ojos, bautizado en primavera, fue el favorito de las travestis, el niño que más obsequios recibió de las reinas magas, para quienes hasta lo más simple y barato tenía el aura de lo sagrado. El niño encontrado en una zanja, hijo de todas nosotras, las hijas de nadie, las huérfanas como él, las aprendices de nada, las sacerdotisas del goce, las olvidadas, las cómplices. Bautizado por una puta paraguaya

vestida enteramente de depredadora, que le sopló bendiciones sobre el rostro, que alzó con sus uñas postizas las lágrimas que habíamos derramado algunas y con esas lágrimas bendijo la frente del niño, y El Brillo en ningún momento lloró. Al contrario, sonreía, y a la mitad del ritual se tiró un pedo insolente que a todas nos hizo despanzurrar de risa, y luego vino el brindis y las charlas de siempre (2019, p. 50)

En el relato podemos encontrar la narración detallada de la ceremonia, a la cual asisten todas las travestis de la Manada, donde se celebra la incorporación del niño en la familia “El Brillo de los Ojos ya está bautizado. Si muere irá al cielo de las travestis” (2019, p.54). Pero el rito del bautismo también legitima el rol de madre de la Tía Encarna, dotando de reconocimiento este vínculo: “Esa mujer nos dio de comer cuando todo el mundo nos perseguía. Y ahora tiene un hijo legítimo, su adopción ha sido legitimada por la historia. Lo ha bautizado y ahora limpia las esquirlas de la fiesta” (2019, p.54). El rito bautismo no sólo constituye una instancia celebratoria sino también implica un acto performativo, en el cual se cita una norma cuya reiteración genera sentidos. Las declaraciones que se realizan en el acto bautismal no son inocentes ni casuales, al contrario, “la denominación es a la vez un modo de fijar una frontera y también de inculcar repetidamente una norma” (Butler, 2002, p. 26). Esto es quizás más evidente en los otros bautismos que se narran en *Las Malas*, en los cuales la interpelación se realiza a través del término «travesti»:

A los trece años, luego de una semana en aquella casona rosa, María había sido bautizada como travesti. La ceremonia fue en el patio. Mientras comían turrón y tomaban sidra, la flor de uno de los cactus se había abierto de golpe, ahí, delante de los ojos de todas, y empezó a despedir un olor a carne podrida que las dejó desconcertadas. Una de ellas preguntó en voz alta cómo podía ser que una flor oliera de esa forma, y otra que era una sabionda contestó que algunas flores son polinizadas por las moscas y por eso tienen que oler a carne podrida: para atraerlas. Pero no por eso dejan de ser hermosas y magnéticas, capaces de dejar mudas a un grupo de travestis que ejercen su íntimo ritual de bautismos y fidelidades. Aquella fue la era de las flores en nuestro clan, a pesar de la condena a muerte de la que éramos víctimas (2019, p.21)

De este fragmento queremos destacar la importancia del enunciado “María había sido bautizada como travesti”. Al entender el bautismo como una expresión performativa, es decir, como una práctica discursiva que realiza o produce lo que nombra (Butler, 2002, p.34), y plantear como escenario posible un bautismo travesti, donde lo que se cita es la ruptura de la norma, nos situamos ante un ritual paradójico en donde el efecto de poder que reúne una

declaración se utiliza en pos de legitimar una identidad que se materializa a partir de la oposición a una norma. Nuestra interpretación es que el acto de reconocimiento que realizan las travestis al bautizarse como tales en una ceremonia comunitaria constituye una inauguración de la ruptura, cuya reiteración en otros contextos la posibilita y profundiza. La torsión de sentidos en torno al bautismo como rito tradicional replicado y reinterpretado por travestis es, a nuestro juicio, lo que Butler denomina “el retorno desbaratador de los excluidos desde el interior de la lógica misma del simbolismo heterosexual” (2002, p. 33).

También nos interesa señalar cómo el acto de bautizarse como travesti implica un desplazamiento de los sentidos negativos e injuriantes que condensa el término. A lo largo de *Las Malas* encontramos usos de polifonía enunciativa (Filinich, 1998, p.43) en donde el ingreso de otras voces demuestra el funcionamiento de la injuria: “El Brillo crecía envuelto en esas palabras secretas, dichas en susurros, mientras del otro lado de la medianera nos gritaban: «¡Sidosos! ¡Reventados!»” (2019, p.96). Pero a través de la narración también podemos dar cuenta de esta reformulación, por ejemplo en el mantra “Ser travesti es una fiesta” que se repite en diversas ocasiones como la reiteración de una norma:

«Ser travesti es una fiesta, mi amor, mirá a todas las que nos miran», y señalaba a las chicas espantadas que nos miraban desde las otras mesas como si fuéramos extraterrestres. «Ya quisieran dar lo que nosotras damos, mi vida. Porque nosotras damos amor», decía (2019, p. 92)

Puntualmente en el caso del rito bautismal, partimos de la noción de bautismo travesti como una instancia de recuperación de agencia discursiva sobre el término, reelaborando el poder performativo de la injuria para distanciarlo de sus sentidos peyorativos e inscribir nuevos significados. El bautismo entendido como “forma del habla que autoriza” (2002, p. 316) constituye una instancia de ejercicio del poder discursivo que posibilita una *inversión significativa*, una reterritorialización del término injurioso.

Para avanzar en el análisis de otros rituales que realizan las travestis de la Manada, nos interesa considerar otras instancias como el casamiento, los nacimientos, los cumpleaños y las Navidades, cuya realización está comúnmente asociada con la celebración y la reunión familiar. Si bien estos eventos ocupan menos espacio narrativo que el bautismo, es importante señalar que la configuración cuasi-familiar que caracteriza el espacio relacional de la Manada posibilita entender estas celebraciones rituales como un desplazamiento de sentidos en torno a la reelaboración del parentesco. Entendemos que los lazos que unen a los miembros del grupo no sólo operan asegurando la supervivencia y fomentando el desarrollo de la vida, sino

también están orientados a intentar replicar todas aquellas instancias de la vida social que les han sido vedadas a las travestis por su condición de abyectas. La observación de estos rituales permiten construir lazos de comunidad fundada en tradiciones y simbología propia, la cual deviene identidad colectiva:

Conocer la casa de otra travesti era un evento muy bonito porque una podía ver sus coincidencias y sus disidencias, y con eso construíamos nuestra identidad, nuestro futuro hogar. No había otro espejo mejor. La mesa de Navidad estaba puesta con esmero. Individuales de plástico, vasos de acero inoxidable y unas copitas antiguas a un costado, que sólo iban a usarse para el brindis de las doce de la noche (...) Cualquiera que nos hubiera visto jamás se habría imaginado la humildad en que vivíamos, porque estábamos todas vestidas como reinas (2019, p.83)

Yo le conté no sólo la Navidad de las travestis sino también que había visto por primera vez en mi vida una concha hecha por un cirujano, y le dije que esa noche me había separado de Dios para siempre (2019, p.84)

Las reinas magas habíamos llegado con todo lo que teníamos: oro, mirra e incienso, pero también palo santo para alejar los malos pensamientos, y marihuana para que los niños sean divertidos, y licores para que bajen los duendes, y estampitas de la Difunta Correa para que nunca falte la leche, y de San Cayetano para que nunca falte el trabajo, para que nunca se corte la vida que es bien vivida (2019, p. 32)

Estos fragmentos reproducen brevemente alguna de las instancias narrativas de celebración en comunidad, las cuales configuran las bases para construir significados y símbolos en torno a una misma identidad. Pero también es importante señalar que la ritualización no sólo sucede en las celebraciones sino también en los duelos y funerales. La dimensión colectiva del duelo es un aspecto insoslayable dentro de la conformación de las comunidades, ya que son los actos de reconocimiento los que posibilitan tanto la supervivencia como la observación del duelo. De hecho, según plantea Butler, una vida es aprehendida como vivible en tanto la muerte es reconocida como una pérdida. Por lo tanto, si entendemos a la Manada como una red de lazos que se tejen para asegurar la subsistencia, también es posible entenderla como una “institución colectiva que alienta la expresión del duelo” (2002, p. 332). En ambos casos, se trata de un espacio relacional significativo cuyos miembros están constantemente expuestas a la violencia y al mismo tiempo en una situación de extrema vulnerabilidad. La distribución diferencial del reconocimiento tiene su correlato en la distribución diferencial del dolor que provocará una muerte: “Algunas vidas valen la pena y otras no; la distribución diferencial del dolor decide qué clase de sujeto merece duelo

y qué clase de sujeto no (...) ¿qué cuenta como vida vivible y muerte lamentable?” (Butler, 2006, p. 17). La muerte es una amenaza cercana y constante dentro de la experiencia de vida travesti, y en *Las Malas* se trata de un tópico cuya crudeza aflora cada unas cuantas páginas. Se narran las muertes de Angie, Sandra, Natalí, Lourdes, la Tía Encarna y el Brillo de los Ojos; además de todas las travestis asesinadas que se mencionan sin nombre:

Pero la situación de La Tía Encarna ha pasado a segundo plano para todas nosotras desde que empezó la temporada de las travestis asesinadas. Cada vez que los diarios anuncian un nuevo crimen, los muy miserables dan el nombre de varón de la víctima. Dicen «los travestis», «el travesti», todo es parte de la condena. El propósito es hacernos pagar hasta el último gramo de vida en nuestro cuerpo. No quieren que sobreviva ninguna de nosotras. A una la asesinaron a pedrazos. A otra la quemaron viva, como a una bruja: la rociaron con nafta y la prendieron fuego, al costado de la ruta. Hay cada vez más desapariciones. Hay un monstruo ahí afuera, un monstruo que se alimenta de travestis. De un día para el otro ya no estamos, simplemente. Mientras menos lazos tenemos entre nosotras, más fácil es hacernos desaparecer. (2019, p.131)

También son constantes las narraciones de violencia física a las que son sometidas las travestis a mano de los clientes y la policía, las cuales configuran el escenario de desprotección y riesgo que muchas veces deriva en las muertes narradas. La condición de exterioridad y abyección que se traduce en violencia y vulnerabilidad es la misma que convierte el acto de duelo en una práctica de resistencia comunitaria. Llorar una muerte que se produce como resultado de la exclusión de los marcos de reconocimiento que se niegan a considerar esa vida como digna de ser vivida es desafiar esos marcos y posibilitar su ruptura. El rito funerario como expresión pública de duelo (Butler, 2006, p. 60) sobre muertes que no son aprehendidas como pérdidas constituye un desafío a los límites discursivos que operan a través de la deshumanización y la omisión. ¿Existen obituarios para las travestis? ¿Tienen nombre y rostro, historia personal, familia, hobbies, razones por las que vivir? (2006, p. 58). Asegurar la subsistencia de una vida, fomentar su desarrollo, llevar a cabo un duelo, llorar una pérdida: todas expresiones del reconocimiento que deben garantizarse mutuamente los miembros de una comunidad por fuera de la norma.

En el relato podemos encontrar diferentes instancias de duelo ritualizado que añaden aún más legitimidad y reconocimiento a aquellas vidas perdidas, al mismo tiempo que se identifica esa muerte como expresión de la vulnerabilidad constitutiva de la Manada:

En el callejón sin salida adonde desemboca la vida de todas las travestis, siempre estamos dándole batalla a la intemperie, tratando de trocar un cuerpo muerto por uno vivo, un cuerpo que respire y resista, que sobreviva a las mil muertes que nos pone la parca en el camino. Sandra lloró así a Natalí, con la ingenua esperanza de que nuestra lobizona despertara como solía despertar de cada uno de sus encierros, pero nada sucedió esta vez (2019, p. 116)

«Hay una perra muerta en mi patio. Era nuestra hermana. Todas somos de su misma cepa y todas vamos a morir algún día como ella. El funeral es al fondo; pasen». En el fondo del patio ya estaba nuestra Machi Travesti, de regreso a la magia después de la muerte de Lourdes, fumando su cigarro, echándose al garguero tragos de vino mientras recorría con la palma de su mano el aire encima del cuerpo muerto de Natalí. Todas nos sumamos a su canto triste, negro, cíclico, interminable. Cantábamos con voz estrangulada por el esfuerzo de llegar a las notas agudas, pero también nos estrangulaba el significado de ese ritual, como si presintiéramos que iba a ser el último rito que compartíamos: nuestra época de aquelarres, de intercambio de pelucas y vestidos, de secretos y lágrimas, de canciones y borracheras, estaba terminando aquella mañana helada. El cimiento de nuestra historia se disolvía, las columnas en las que se apoyaba nuestra magia, nuestra religión, cedían sin remedio (2019, p. 117)

Al llegar al Parque asoman las petacas y se encienden los cigarrillos, y empezamos a contarnos unas a otras cómo fuimos conociendo a nuestra madre, las cosas que hizo por cada una de nosotras aquella diosa de pies de barro y manos de boxeador. Una de las más jóvenes pone música en su teléfono celular y todas bailamos, para acompañar el ascenso de La Tía Encarna y El Brillo de los Ojos hacia el cielo de las travestis, para que nos escuchen si se desorientan. Las perras corretean entre nuestras piernas y amenazan con hacernos perder el equilibrio. Anónimas, transparentes, madrinas de un niño encontrado en una zanja y criado por travestis, únicas concedoras del secreto del hijo de la Difunta Correa. Nosotras, las olvidadas, ya no tenemos nombre. Es como si nunca hubiéramos estado ahí (2019, p. 135)

En sintonía con lo que planteamos anteriormente, el análisis de las diferentes instancias de ritualización permite entender cómo la identidad colectiva se funda en compartir estos espacios simbólicos cuyo objetivo es reconocerse como iguales ante un otro, reconocimiento que forma la comunidad a partir de la otredad. Luego de dar cuenta brevemente de algunos de los rituales realizados en el interior del espacio significativo de la Manada, ahondaremos en el siguiente apartado la ritualización de ciertas prácticas como expresiones de supervivencia.

Prácticas ritualizadas

A continuación analizaremos la ritualización de las prácticas de supervivencia como una manera de combatir la precariedad inherente a las vidas que escapan a los marcos de reconocimiento. Nuestra apuesta interpretativa es entender que, así como los rituales que mencionamos anteriormente constituyen réplicas y transformaciones de ciertas prácticas ceremoniales que existen en la sociedad heterosexual, la ritualización de las prácticas que veremos a continuación implica la reconfiguración de ciertos aspectos de la vida cotidiana a los cuales las travestis no tienen acceso o éste les ha sido vedado por su condición de abyectas. Estamos hablando, por ejemplo, de la circulación de saberes y creencias como contracara del sistema educativo que las expulsa a edad temprana; o bien ciertas prácticas del cuidado del cuerpo y la salud que reemplazan las visitas a los hospitales donde son maltratadas.

Algunas de estas prácticas ritualizadas no tienen un carácter ceremonial tan marcado como los rituales propiamente dichos que mencionamos antes, pero sí se constituyen como un conjunto de actos que refuerzan la identidad colectiva al proponer pautas y símbolos en torno a una actividad cotidiana. También es necesario destacar que la narración está orientada a derribar los límites que separan la ficción realista de la fantasía, situando muchas secuencias en un espacio ambiguo entre la metáfora llevada al paroxismo y el realismo mágico con su particular concepción de lo verosímil. Por ello planteamos que en ciertos momentos en los que se narran milagros o sucesos extraordinarios, como cuando la Tía Encarna se vuelve capaz de amamantar a su hijo con sus pechos de aceite de avión, lo que está operando es una especie de sacralización de lo profano que también tensiona los sentidos del mismo modo que la ritualización del bautismo travesti.

Una de las prácticas ritualizadas que mezclan la cotidianidad con la magia es la de travestirse y modificar el cuerpo para alcanzar el ideal deseado. Este ideal se pone constantemente en diálogo con el cuerpo real, el cuerpo que les toca habitar a cada una de las personajes. Algunas eligen las hormonas, otras las siliconas, ninguna práctica está exenta de riesgos y desventajas.

La lucha por la belleza nos había dejado a todas en los puros huesos, pero sabíamos que, si nos descuidábamos, no sobreviviríamos ahí en el Parque. Cada día había que tapar la barba, sacarse los bigotes con cera, pasarse horas planchándose el pelo con la plancha de la ropa, caminar sobre esos zapatos imposibles, hay que decirlo,

imposibles, cómo pudo alguien en el mundo inventar esos zapatos de acrílico, tan altos que se podía ver el mundo entero desde arriba (2019, p. 102)

–No quiero quedarme pelada –le digo entre sollozos. La Machi dice que no necesito ninguna medicina. Sigue agachada con la cabeza entre las piernas, ahora cepilla su larga cabellera roja que toca el suelo. Desde ahí, sin mirarme, dice que el cuerpo del hombre siempre reclama. Nunca va a dejarnos tranquilas, está resentido por lo que hacemos. Qué es lo que hacemos, pregunto yo, y ella responde: –¿No lo sabés todavía? (2019, p.121)

En la narración, las diversas prácticas de belleza y modelado del cuerpo suelen ser parte de los saberes compartidos que las travestis se van transmitiendo de boca en boca, aconsejándose según los diferentes cuerpos, las ventajas y desventajas de cada uno:

Decía La Tía Encarna: «A toda travesti se le da, en el reparto de dones, el poder de la transparencia y el arte del deslumbramiento». Todas nosotras estábamos acostumbradas a caminar muy rápido, casi al límite del trote. La velocidad de la caminata era consecuencia de nuestro afán por ser transparentes (2019, p. 90)

Después se pusieron a darme consejos sobre cómo resaltar mis rasgos femeninos, y me elogiaban la voz, tan de mujer (2019, p.84)

Así agoté el puñado de belleza que me había sido dado: en aproximadamente dos o tres años. La hermosura fue breve. Y mientras existió fue maravillosa. Pero la mala alimentación, las noches sin dormir, el alcohol, la cocaína, todo fue dejando en ruinas un cuerpo que había sido hermoso. Comenzó a serme imposible cobrar por esa deformidad lo mismo que cobraban mis colegas. Yo no era una travesti de la vieja escuela, no ostentaba tetas monumentales ni un rostro corregido por cirugías. No: yo era una travesti pueblerina a la que le tocó en suerte nacer en un cuerpo menudo, con unos piecitos que no alcanzaban a llenar un zapato talla 37 y una voz absolutamente femenina. «La voz», me decían las travestis. «Lo que te envidio es la voz» (2019, p. 81)

Los cuerpos de las travestis se narrativizan para ser descriptos, entendidos, analizados como discursos. Al plantear su etnografía sobre las travestis argentinas, Josefina Fernández (2004) señala que los cuerpos travestis se modifican para corporizar ciertos ideales que responden a una época y un lugar determinado. Como ya hemos mencionado, el ideal de la prostitución fue uno de los más encarnados y corporizados durante la década de 1980 y 1990. Marlene Wayar señala que parte de la pobreza de las travestis comienza en no tener modelos a los cuales aspirar (2020, p. 37), tanto en el sentido estético como identitario. Es decir que las

identidades travestis se anudan bajo unas pocas etiquetas y formas de ser que recién en los últimos años se empezaron a desatar. En *Las Malas* encontramos un fragmento importante que permite dar cuenta de cómo funciona la identificación con modelos identitarios:

Yo tenía trece años apenas, todavía no comprendía lo que pasaba dentro de mí, no podía ponerle palabras a nada de eso. Y entonces apareció Cris Miró en la televisión (...) Y era la más bella. Tenía el pelo largo hasta la cintura, negro y encrespado, como un manto arrugado que le enmarcaba el rostro más hermoso jamás visto, un rostro con una soberanía, una paz, una amabilidad inconcebible en el horror de la televisión, que descubría por fin que las travestis existíamos. Yo asistí a su aparición siendo un niño todavía y pensé: Yo también quiero ser así. Eso quería para mí. El desconcierto del travestismo. La desorientación de esa práctica. Fue tal la revelación que, contra viento y marea, yo también me dejé crecer el pelo, y me elegí un nombre de mujer y estuve atenta, a partir de entonces, al llamado de mi destino (2019, p. 26)

Cris Miró es configurada en la narración como un modelo a seguir, como un símbolo de que ciertos cuerpos, ciertas identidades, podían ser posibles. Su muerte provoca una gran conmoción en la Manada: “Ya no pudimos beber el champán que había descorchado La Tía Encarna: había muerto nuestra Evita, nuestro modelo y referencia, la más famosa y la más buena de todas nosotras (2019, p.26). Nos interesa señalar el uso de la frase “nuestra Evita” ya que configura una identificación entre Cris Miró y Eva Perón, ícono de las mujeres y feministas de Argentina. Esta simbología nos resulta interesante ya que existen una serie de íconos que funcionan como componentes de una cosmología compartida por la Manada, lo cual conforma otro de los aspectos ritualísticos de la transmisión de saberes y creencias. Además de Cris Miró, también se menciona la Virgen del Valle “que era morena y rebelde y tan poderosa que torcía destinos” (2019, p. 22), la Virgen de Guadalupe que protagoniza un milagro, las Diosas Travestis que son las que autorizan los bautismos travestis, y la más relevante de todas, la Difunta Correa, quien es presentada como la madre biológica de El Brillo de los Ojos:

La Tía Encarna, que es devota de la Difunta Correa, dice que el niño es en realidad el hijo de la Difunta. Que la gente no se preocupa por esa parte de la historia porque al niño lo criaron un grupo de travestis que trabajaban en el Parque Sarmiento (2019, p. 68)

Oh, nodriza Encarna. Oh, milagro de tus pechos. Oh, Difunta Correa de tetas de aceite de avión, santa patrona de todas nosotras, que logramos encontrarte en la búsqueda sin

descanso de una madre, de procurarnos una madre para esas noches de remordimiento, una madre que nos enseñara a no sufrir (2019, p. 83)

Consideramos que todos estos aspectos configuran una narrativa donde los rituales, la magia y los milagros se entrelazan en la vida de las travestis a partir de su condición de exterioridad, entendiendo que su ruptura inaugural con las normas que rigen los cuerpos generizados permite reimaginar otras rupturas con el sentido, la lógica y la verosimilitud.

Con respecto a los saberes transmitidos en el interior de la comunidad de travestis, es interesante retomar lo que plantea Paula Viturro: “Las personas trans, en especial las travestis, sufren una negación de derechos tan profunda que es difícil que sus saberes sean reconocidos en los circuitos oficiales del saber. Se trata de un saber, si se quiere oral, tal como sucedió durante siglos con la cultura de las mujeres” (2017, p. 164). La relación de pupilaje que establecen las travestis de diferentes generaciones entre sí es uno de los espacios sociales donde circula ese conocimiento, muchas veces derivado de las prácticas realizadas en pos de sobrevivir, como la prostitución:

La Tía Encarna nos decía que lo menos importante del mundo era el pene de los hombres. Que nosotras teníamos el nuestro propio entre las piernas y bien podíamos agarrarnos de él cuando atravesáramos momentos de carne débil. Que había que trabajar para nosotras, no para pagarle ningún caprichito al chongo. Y que, cuando nos acostáramos con un garrón (así les decíamos a los que nos cogíamos por gusto y no por dinero), le hiciéramos pagar de alguna manera por nuestro cuerpo (2019, p. 21)

Nos defendía de la policía, nos daba consejos cuando nos rompían el corazón, quería emanciparnos del chongo, quería que nos liberásemos. Que no nos comiéramos el cuento del amor romántico. Que nos ocupáramos de otros business, nosotras las emancipadas del capitalismo, de la familia y de la seguridad social (2019, p. 18)

Quizá venía de ahí el vicio de robarles dinero de las billeteras. No mucho: veinte pesos, cincuenta pesos, nada (...) Aprendí eso de las otras travestis, era un saber transmitido. No podía ser de otra manera, después de ese precio miserable puesto a nuestro cuerpo y a nuestro talento para ejercer el oficio (2019, p. 73)

Pero esas travestis daban su sabiduría como daban todo lo que tenían en la cartera a quien las tratara con respeto. El corazón travesti: una flor de la selva, una flor henchida de ponzoña, roja, los pétalos de carne /2019, p. 49)

La sabiduría de las travestis está encarnada en el personaje de La Machi Travesti, que oficia todos los rituales como sacerdotisa y curandera, quien encarna el rol espiritual que se requiera:

Los casaría nuestra curandera, nuestra Machi Travesti, la única autorizada para officiar una boda tan importante, la que nos orientaba el espíritu y la carne y era tan capaz de desvanecernos con sus brebajes de raíces, lianas y cactus como de hacernos viajar al origen de nuestro dolor, además de inyectarnos silicona líquida, todo por el mismo precio (2019, p.25)

Es nuestra hechicera, La Machi Travesti, que paraliza a policías, bomberos, enfermeros y curiosos (2019, p. 134)

La Machi era una bravísima travesti paraguaya que le había arrancado la mitad del pene a un policía, con los dientes, porque había querido violarla. Antes de empezar la ceremonia bebió un líquido azul oscuro que parecía tinta, de un vaso muy fino de cristal labrado. Lo alzó con la punta de los dedos, las uñas tintineando contra el cristal, y cantó una canción en quechua que aseguraba la sonrisa de la tierra para recibir al niño. Así le daba la bienvenida a nuestra comarca travesti, y le auguraba que habría de ser feliz y fuerte, que el viento que soplara en su cara lo haría más bonito y que su muerte le sobrevendría durmiendo plácidamente, porque habría conocido el amor (2019, p. 50)

Era un bautismo importante. La Machi no bautizaba a un niño porque sí. Nadina y Laura lo habían intentado con sus hijos pero La Machi había argumentado que no estaban listos todavía para ser presentados a las Diosas (2019, p.50)

Quizás la expresión más clara que adquiere la ritualización de prácticas como forma de combatir la precariedad es la del cuidado de la salud. Nos interesa destacar el siguiente fragmento de la narración, donde una travesti ha sido golpeada por su novio hasta el borde de la muerte, y ante la imposibilidad de llevarla a un hospital, la Manada convoca a la Machi para que realice una curación:

La Machi se abrió paso hasta la cama pidiendo silencio. Ahí habíamos depositado a la moribunda, en la cama de La Tía Encarna, que se había llevado al niño consigo y esperaba en la cocina, para ahorrarle al Brillo todo lo horrible de la vida. La Machi empezó a hablarle a alguien invisible. «Le rezo a la Virgen porque es mujer y nos entiende más a nosotras», dijo mientras acomodaba las manos de la moribunda y ella soltaba un quejido que nosotras sentimos reptar por nuestro cuerpo, bajar al culo, apretar ahí. La Machi rezaba mientras le pasaba las manos por encima de todo el cuerpo, como leyéndola (...) Después sacó un cigarro maloliente de la bolsa que le

colgaba de la cintura y empezó a fumar mirándola, como si estuviera tomándose el tiempo de conocer el demonio que habitaba a la moribunda, para salir triunfante de la contienda. (...) La Machi estaba dándole pisotones al pedazo de carne, hasta que se detuvo de pronto y dijo que sólo quedaba el trabajo más agotador: el trabajo de cuidarla. Entonces se fue a la cocina, buscó una escoba y una palita, limpió el desastre y nos dejó con la moribunda. Su trabajo había terminado. Lo que quedaba era la magia de las travestis: limpiar con un paño y agua tibia las heridas, llevar a orinar a la moribunda, sostenerla mientras cagaba y temblaba, llevarla de nuevo a la cama, envolverla en cobijas, acomodarle el pelo, cantarle en voz baja. Una magia de índole más mundana. La que cualquiera podría hacer y no hace (2019, p.76)

En el final de este fragmento se revela que todos los rituales, la magia y los milagros que acontecen en la novela no son otra cosa que las prácticas de resistencia de las travestis ante un panorama de precariedad, falta de contención, exclusión y violencias. Los diferentes rituales que hemos abordado hasta aquí constituyen un conjunto de actos de resistencia y reafirmación de su lugar como abyectas.

3.3 Espacios

En esta sección abordaremos la categoría de espacio como una construcción narrativa que configura sentidos en torno a la identidad travesti. Consideramos importante analizar esta dimensión pues partimos de una concepción del espacio como el medio donde los sujetos habitan y el cual habilita ciertos modos de subjetivación y no otros (Wetzel, 2020, p. 71) Como señala Filinich, concebir el espacio como una articulación significativa implica considerar que el espacio significa otra cosa, y nuestra búsqueda está orientada hacia reconstruir esa significación (1998, p. 70) y este proceso no es otra cosa que reconstruir el punto de vista, la perspectiva, desde la cual se organiza la representación espacial.

Para comenzar nuestro análisis nos interesa retomar los conceptos de exterocepción, interocepción y propiocepción que plantea Filinich, como las tres modalidades de percepción del espacio que pueden plantearse en una narración. La exterocepción corresponde al conjunto de sentidos que organizan y caracterizan un espacio del mundo exterior; la interocepción son aquellos modos de percibir el mundo interior de un personaje dado, que comúnmente es el protagonista, y puede medirse según el grado de focalización de la narración sobre un personaje particular: un relato con cero focalización correspondería a un narrador omnisciente, y un relato de focalización interna corresponde a un narrador protagonista o testigo. También puede existir la focalización externa, que narra únicamente

aquellos actos perceptibles sin participar de la consciencia de ningún personaje. Finalmente, la propiocepción corresponde a la percepción del propio cuerpo como un espacio particular de significación (1998, p.74-79).

Como señala la autora mencionada, cuando nos abocamos a analizar el espacio en una narración lo que estamos buscando son, en realidad, aquellas huellas en el texto que den cuenta de la deictización del espacio. Esta deictización es el resultado de la percepción misma. Por ello la exterocepción es indisociable de la interocepción: la deictización del espacio será conjugada según el enunciador que se configure al interior del discurso.

A grandes rasgos, podemos señalar que en *Las Malas* prima el narrador con focalización interna, casi siempre anclado en el personaje de Camila, la protagonista. Si bien en algunos pasajes podemos encontrar un narrador omnisciente, como en un fragmento ya analizado, este constituye una estrategia enunciativa ocasional. Por lo tanto la deictización del espacio que analizaremos a continuación estará ligada a la subjetividad del enunciador que construye la voz narrativa. Podemos distinguir dos configuraciones espaciales sumamente delineadas y diferenciadas, que corresponden a dos periodos de la vida de la narradora y a los dos espacios significantes que ya hemos trabajado. Estas configuraciones espaciales replican la clásica división campo/ciudad, aunque al interior de la novela el campo es denominado “monte”.

Articulaciones espaciales significantes: el monte y el pueblo

Como ya adelantamos, en el relato analizado se configuran dos tipos de espacios significativos según lo que nos permiten inferir los indicadores de la deixis, el primero de estos corresponde a la etapa de la infancia y se lo denomina como «el monte»: “Vivir en el monte era vivir en el calor y la furia. El padre enseña el arte de la crueldad, la madre enseña el arte de la manipulación. El hijo sabe matar gallinas a los seis años” (2019, p. 60). En la cronología del relato, la protagonista es llevada por sus padres a vivir en “Los Sauces, el culo del mundo” (2019, p. 58), un pueblo pequeño que queda entre San Marcos Sierra y Cruz del Eje. Este pueblo rodeado de vegetación y animales es el lugar en donde transcurren casi todas las narraciones del periodo infantil.

A partir de la voz narradora, podemos entender que el monte se construye significativamente como un espacio donde reina la soledad, el peligro y las amenazas. El monte nunca es significado con términos positivos, sino a partir del miedo y la soledad:

La casa a la que nos mudamos está al costado de la ruta que une San Marcos Sierras con Cruz del Eje. El pueblo es apenas un caserío distribuido a ambos lados de la ruta. El monte amenaza con comerse las casas. Cruzan el pueblo y lo dividen en dos las vías de un ferrocarril que ha muerto. Ni la dicha de ver pasar un tren nos queda (2019, p. 57)

Y tenemos razón en no querer salir de noche para ir al baño. Alrededor está el monte y los vecinos nos aleccionan pronto sobre los peligros que acechan. Hay zorros, gatos monteses, víboras, arañas, hay una fauna entera dispuesta a devorarnos si nos distraemos (2019, p. 57)

Es por el calor: la rabia que da el calor. Haber vivido tantos años sufriendo esos calores de infierno, esas siestas obligatorias en las cuales jugaba a que tenía una casa invisible, fresca, con sus ventanitas con cortinas, para resistir el calor del monte. (...) Hacía tanto calor en ese pueblo que todo estaba enfermo: el agua, la tierra, la comida, los corazones, el ánimo. Desde entonces conservo esa rabia al calor (2019, p. 73)

El niño que vive en el monte con su madre es un personaje infeliz, sufriente, y parte de su disconformidad consigo mismo se simboliza a partir de ese exterior salvaje e inseguro. Habita en una casa enorme y antigua, muy venida a menos, en la cual se siente incómodo y solo:

Mientras tanto, mis papás ponen en pie esa casa antigua de techos altísimos, vigas de madera donde se esconden los murciélagos. Mi cuarto tiene una ventana con rejas y postigos muy altos que yo nunca puedo abrir. Para que entre la luz tengo que pedir ayuda. Y, como soy invisible, mi cuarto está a oscuras todo el día. El niño invisible y desplazado. El niño del monte. Montuno y maricón (2019, p.58)

Cuando comenzamos a acostumbrarnos a esa rusticidad, a contar los autos que pasan por la ruta para no morir de aburrimiento, a orinar en baldes por miedo a asomarnos afuera de noche, cuando me acostumbro a la brutalidad de mis nuevos compañeros de escuela que me llaman Maricón en vez de decir mi nombre, mi papá anuncia que se va. (...) Durante muchos días mi mamá se la pasa llora que te llora y fuma que te fuma. Para encontrarla en esa casa oscura, sin luz, peligrosa, donde los murciélagos susurran canciones de cuna, me basta con seguir el rastro de humo de sus cigarrillos (2019, p. 59)

La insatisfacción que genera la casa y el peligro que acecha en el monte se encuentran potenciados por la sensación de desarraigo que experimenta el niño por la mudanza, desarraigo que luego es replicado en diferentes momentos y constituyen un tópico constante en la narración del periodo de juventud. El desarraigo y la soledad se conjugan con la

peligrosidad del monte a partir del reconocimiento de la diferencia, de saberse solo y rechazado:

Me convierto en un mariconcito triste. (...) Mi mamá, que tiene veintisiete años, se hace amiga de la hija adolescente de los vecinos y ya no está tan sola. Pero yo, con mi maricones auestas, no puedo hacer un solo amigo. Estoy condenado a la tristeza y a la soledad del campo. Al tormento de las chicharras y a los cielos rojos y a las alimañas nocturnas (2019, p. 59)

Yo no entiendo por qué tuve que dejar a mis amigos de la escuela, a mi amante prohibido, además de la tranquilidad de estar cerca de mis abuelos, para terminar ahí. Nadie me ha preguntado nada, y cuando los interrogo me dicen que no moleste. Que ahora viviremos ahí (...) Dejar la ciudad y la cercanía de mi abuela india para irnos a vivir al monte, a quién se le ocurre (2019, p. 57)

Luego de un salto cronológico en la narración, el siguiente espacio que se configura como un sucedáneo del monte es el pueblo de Mina Clavero. Este espacio ya no se significa a partir del peligro y la amenaza pero sí la soledad y la exclusión y se le suma la pobreza familiar. Este espacio corresponde al periodo de la adolescencia, donde el desarrollo de la identidad travesti se profundiza a partir de ciertas prácticas ritualizadas como ya hemos visto. En la narración el pueblo también es significado negativamente, y casi siempre se presenta conjugado con las experiencias interoceptivas y propioceptivas de la identidad sexogenérica en desarrollo:

Mendigar a la gente para que me compraran helados, aprendiendo ya entonces las astucias del comercio que después pondría en práctica para vender mi cuerpo: decir lo que los clientes quieren oír. En ese maldito pueblo con ese maldito río (2019, p. 20)

Empecé entonces a salir a pasear por el centro nomás, a que todos me vieran, a que toda esa turba de brutos serranos me viera bien vista, y después hacía el mismo camino a la inversa hasta terminar en mi habitación (2019, 42)

Me iba en bicicleta hasta las afueras del pueblo, a la ruta por donde pasaban los camiones. Sobre el lomo de mi bicicleta, que parecía una dragona de cromo cortando el aire de la mañana, paseaba mi juventud, exhibía ese cuerpo que nunca más volveré a tener, convirtiéndome en objeto, en carne preciada, para poder vivir la vida que hay que vivir a esa edad, la vida entera en exceso de sensualidad clandestina. Ya era así en ese entonces, ya iba hacia eso. Masturbar a los choferes en las cabinas de sus camiones, estacionados de cualquier modo, manosearlos por billetes de poca monta, toda esa lucidez para seducir, engañar, falsear la edad, mentir que era mujer, oírlos

suplicar, pedir por favor y luego irme en busca de otro y otro y otro. La adolescente que se trepa a los camiones para conocer la vida. Esa soy yo. Esa fui (2019, p. 78)

El espacio más significativo del pueblo, a juzgar por lo detallado de la narración, es el espacio en donde la protagonista lleva a cabo sus rituales de maquillaje y vestuario: “cuando nadie me veía, me colaba en mi palacio de ladrillos sin revocar y procedía a convertirme en Camila” (2017, p. 41). Este lugar se configura con valoraciones positivas a pesar de su precariedad, lo cual entendemos como un producto de las emociones que inspira la ejecución del ritual de travestirse, ya que conlleva una actuación identitaria sumamente trascendental:

A pocas cuadras de mi casa, había una construcción abandonada, que estaba así desde que llegamos al pueblo. En esa casa a medio hacer encontré escondite para mi mundo de mujer, ahí dejaba mi ropa, mis zapatos, mi maquillaje, una linterna y velas, para poder escaparme cuando quisiera y dejar de ser Cristian. En invierno la cosa era un poco más cruel, pero no importaba. En esa casucha desnuda y desprotegida, hecha carne con la helada, procedía a mi metamorfosis con felicidad, con euforia (2019, p. 40)

Si bien la significación del espacio del pueblo se construye durante la adolescencia, las mismas se mantienen vigentes durante la juventud como resultado del retorno al hogar parental. En el fragmento a continuación, podemos observar cómo las sierras se conforman como la barrera orográfica que divide dos configuraciones espaciales, dos periodos de la vida, e incluso dos construcciones identitarias: la travesti que vive su identidad de género en la ciudad, y el hijo pródigo que vuelve al hogar ocultándose:

Los viajes de vuelta a casa de mis padres convertida en ese hijo discreto y obediente. Sin maquillaje, con el pelo recogido, un buzo holgado y pantalones de gimnasia, la mochila al hombro y unos lentes oscuros para evitar las miradas ajenas. El hijo pródigo retornando a casa, a esa madre y a ese padre que querían verme vivir la vida de ese hombrecito al que le había usurpado el cuerpo sin permiso. Ellos habían borrado de su memoria esa aberración, la habían desconectado de su sistema y, a cambio, yo debía cumplir mi parte en ese pacto, esa obligación, ese castigo: no podía vestirme de mujer. Así era mi doble vida. El camino a casa de mis padres cruzando las sierras justo por su columna vertebral, la náusea, las continuas ganas de abandonarlo todo, el revoltijo de sentimientos, no terminar de entender si los amaba o si los odiaba, si me era posible seguir viviendo con aquella imposición de ellos, a cambio de su protección y su afecto, o si iba a terminar ahogándome en el rencor y el sufrimiento (2019, p. 79)

Es a partir de esta conformación subjetivizada de los espacios como el monte y el pueblo que articularemos la comparación con el otro orden de espacios significantes en la narración, los cuales se presentan a partir del alejamiento del hogar y la experiencia de vivir lejos de la familia. Estos espacios están conformados por diversos escenarios dentro de la ciudad de Córdoba y sus alrededores.

Articulaciones espaciales significantes: la ciudad

La ciudad de Córdoba se configura en *Las Malas* como una constelación de lugares en los cuales la presencia travesti está permitida o prohibida. La ciudad en conjunto se configura con términos ambivalentes, reconociendo siempre la frontera que separa las experiencias de las travestis y las que corresponden a la sociedad heterosexual, privilegiada, de clase alta: “La misma ciudad hostil y sucia que camino por las noches, la misma ciudad ahora resplandeciente desde estas alturas. Desde algunos lugares privilegiados, pienso, Córdoba parece digna” (2019, p. 126).

Si bien dentro de la narración hay pocos lugares que se mencionen verdaderamente como “vedados” para las travestis, nos interesa resaltar que se trata justamente de esa falta de mención la que delata la prohibición, pues como señalan en *Cumbia, copeteo y lágrimas*: “Algunos espacios son hostiles para travestis, transexuales y transgéneros y a otros casi directamente renunciamos, al punto de olvidar que nos correspondían” (2007, p. 125). Es decir que aquellos espacios que no se habitan en la narración son tan significativos como los que sí se narran y se habitan.

Aún así, de la narración se puede extraer una cartografía de espacios donde las vidas de las travestis cordobesas discurren cotidianamente: bares y boliches como Hangar 18 y El Ojo Bizarro; las calles del barrio de Alberdi como Mendoza, 27 de Abril, Paso de los Andes, Dean Funes; el Hospital Rawson “ese hospital que era una especie de hotel de emergencia para nosotras, antesala de nuestra muerte” (2019, p. 94); la zona de la Terminal de Ómnibus, donde quedaba la pensión de la Tía Encarna; la Plaza Austria, “escenario de orgías de homosexuales rapaces y perfumados que andan a la caza del cadáver del amor, tierra de desdentados y marginales, de rotos y descosidos, de muertos y degollados”(2019, p. 106); y por supuesto, las zonas rojas: La Cañada, el Abasto y el Parque Sarmiento.

Estos espacios adquieren diferentes grados de importancia al interior del relato. La enunciadora, cuyas percepciones son las que configuran la deictización del espacio, se construye como una travesti de entre dieciocho y veinticinco años, quien ejerce la

prostitución como forma de sustentarse económicamente. Esto se traduce en un mayor interés descriptivo centrado en dos espacios significativos para estas prácticas: la pensión de la tía Encarna y el Parque Sarmiento.

Es interesante cómo estos dos espacios, a primera vista muy interrelacionados, son configurados como “el paraíso” y “el infierno” respectivamente:

El Parque Sarmiento se encuentra en el corazón de la ciudad. Un gran pulmón verde, con un zoológico y un Parque de diversiones. Por las noches se torna salvaje. Las travestis esperan bajo las ramas o delante de los automóviles, pasean su hechizo por la boca del lobo, frente a la estatua del Dante, la histórica estatua que da nombre a esa avenida. Las travestis trepan cada noche desde ese infierno del que nadie escribe, para devolver la primavera al mundo (...) Ahí, en ese Parque contiguo al centro de la ciudad, el cuerpo de las travestis toma prestado del infierno la sustancia de su hechizo (2019, p. 11)

Desde que pisé por primera vez la casa de La Tía Encarna pensé que era el paraíso, acostumbrada como estaba a ocultar siempre mi verdadera identidad en las pensiones en que vivía, a sufrir como una perra con el pingo estrangulado en unas bombachas siempre un talle más chico (2019, p. 75)

Entendemos los subjetivemas *paraíso* e *infierno* como sustantivos axiológicos cuyo funcionamiento en el enunciado alude a un imaginario simbólico extenso pero a la vez concreto, de los cuales es fácil extraer la evaluación positiva y negativa respectivamente. El parque y la pensión son dos espacios de gran importancia narrativa que se configuran a partir de una reescritura de los sentidos que representa el monte: lo salvaje de la fauna, lo exuberante y lujurioso de la vegetación indomable. Aquellos significados en torno a lo ajeno y peligroso del monte son reconfigurados y apropiados, lo ajeno se vuelve propio y lo salvaje se vuelve familiar para las travestis que se prostituyen en el parque y viven en la pensión:

Camina con dificultad por la tierra seca y el yuyal bravo que crece al descuido, cruza la avenida del Dante como un silbido hacia la zona del Parque donde hay espinas y barrancas y una cueva en la que las maricas van a darse besos y consuelo, y que han apodado La Cueva del Oso (...) Zanjas, abismos, arbustos que lastiman, borrachos masturbándose. Mientras La Tía Encarna se pierde entre los matorrales, comienza a suceder la magia. Las putas, las parejas calientes, los levantes fortuitos, aquellos que logran encontrarse en ese bosque improvisado, todos dan y reciben placer dentro de los autos estacionados a la bartola, o echados entre los yuyos, o de pie contra los árboles. A esa hora, el Parque es como un vientre de gozo, un recipiente de sexo sin

vergüenza. No se distingue de dónde provienen las caricias ni los lengüetazos. A esa hora, en ese lugar, las parejas están cogiendo (2019, p. 12)

En aquella casita rosa, en cambio, las travestis paseaban desnudas por el patio que rebalsaba de plantas y se hablaba con toda naturalidad de las consecuencias del aceite de silicona, se confesaban entre risas los sueños inconfesables, se mostraban los moretones de las noches de guerra, el mate con la bombilla manchada de lápiz labial, el olor a sobaco mezclado con perfume, las novelas brasileras siempre en la televisión, los recuerdos de infancias diezmadas que dejaban los corazones expuestos como a recién nacidos desnudos bajo la helada. Más de una se retiraba de pronto con la garganta estrangulada y sólo reaparecía vestida y lista, a la hora de ir a pecar (2019, p. 75)

La vegetación había tomado el patio por completo, era como estar adentro de una selva, de un invernadero anárquico. Las plantas rastreras se nos enredaban en los tacos al pasar, las abejas zumbaban con total impunidad delante de nuestros ojos, los murciélagos se ocultaban entre los pliegues de las trepadoras, las ramas cubrían por completo el cuadrado de cielo que antes se veía desde el patio (2019, p. 99)

Tanto el parque como la pensión son espacios que se configuran como cruciales para la socialización de los miembros de la Manada, ya que es el hecho de compartir estos espacios el que posibilita la comunidad y la unión de las travestis.

El parque, como zona roja, representa lo que Josefina Fernández llama “la calle”, es decir, el lugar privilegiado para la exposición de aquellas corporalidades construidas: “la prostitución en la calle (...) es el espacio en el que las travestis encuentran un sitio donde vivir cotidianamente su identidad, espacio en el que, además, obtienen dinero” (2004, p.96). El parque es el escenario donde transcurre gran parte de la narración, donde la protagonista conoce a las demás travestis, donde se reúnen para compartir las sustancias que consumen, donde se esconden de la policía y donde esperan a los clientes y a veces también llevan a cabo el intercambio sexual. El parque se construye como un lugar salvaje y peligroso porque quienes lo habitan viven al margen de la ley, pero la enunciadora no lo construye a través del miedo (como sí lo construye al monte) porque su relación con el espacio ha mutado: ya no es una fuente de amenaza sino de refugio:

El Parque se ofrece como un lugar lleno de árboles que crecieron solos, árboles que fueron puestos ahí por el azar y echaron raíces profundas y dieron cobijo a los pájaros, sin la ayuda de nadie. Y a ellas, las putas travestis que son tan necesarias como los árboles (2019, p. 47)

(...) huimos en manada cuando vemos venir el patrullero del Flaco de la Cuarta, el famoso Flaco de la Cuarta al que tanto miedo le teníamos. En esos casos el mejor refugio es la zanja del Parque, que en realidad no es una sola. En aquellas zanjas, que tienen el mismo espacio que un ataúd, nos acostamos como momias y nos cubrimos con ramas. Ya tenemos marcados los sitios donde escondernos, hasta que ya no se vean las luces azules de los patrulleros (2019, p. 105)

En ese sentido, la significación del parque y los otros espacios que dan cobijo a las travestis recuerdan a “aquellas zonas invivibles, inhabitables de la vida social” que menciona Butler (2002), pobladas por quienes no gozan de la categoría de sujetos. Si bien la autora habla de zonas discursivas, entendemos que la politización de los espacios conlleva que estos sujetos abyectos queden relegados a aquellos sitios en los que su presencia puede pasar desapercibida, donde pueden esconderse. Sin embargo, esta situación no dura para siempre, y la pugna por la conquista y el control de ciertos territorios conlleva la expulsión de quienes lo habitan. Esto es lo que sucede con el parque:

El Parque, sin Angie y sin La Tía Encarna, había ido perdiendo su espíritu, pero se terminó de arruinar cuando lo llenaron de luces, cuando se decidieron a combatir la clandestinidad de nuestro oficio, la belleza de la penumbra. (...) Así se inicia el éxodo de las travestis. Allá vamos, expulsadas del paraíso, como víctimas de un bombardeo. Somos refugiadas, interpretamos la ciudad de manera diferente a la de los demás, tenemos que buscarnos otra tierra prometida donde poder trabajar, ejercer nuestros encantos. El Parque queda para los deportistas, las familias, las escuelas de arte y la nueva comisaría que dice combatir el narcotráfico con sus camionetas y sirenas (2019, p. 112)

El comercio empezó a menguar, cada vez había menos clientes, tanto ellos como nosotras temíamos que la policía nos agarrara con las manos en la masa. Los diarios y la televisión decían que, con la nueva iluminación del Parque, se iban a acabar la delincuencia y la prostitución. A mí siempre me pareció que nos veían como cucarachas: les bastó encender la luz para que todas saliéramos corriendo (2019, p. 118)

En estos fragmentos el parque se configura como el territorio de disputa entre la sociedad y las travestis, las cuales son combatidas a través de la luz, la visibilidad, porque ser invisibles y estar ocultas era lo que aseguraba su permanencia: “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” (2019, p. 112). El parque y su salvajismo a oscuras no sólo representa las condiciones de posibilidad del ejercicio de la

prostitución, sino también del tramado de redes de sostén y cuidado que mantenían los miembros de la Manada. En oposición al monte y su soledad constitutiva, el parque como espacio significativo articula el contacto entre las travestis que les permite resistir y subsistir:

Pero al perder el Parque perdimos esa red de protección que nos funcionaba por el mero hecho de estar ahí todas juntas, para defendernos en caso de ataque, para pasarnos clientes cuando no dábamos abasto, para corregirnos el maquillaje o compartir la petaca de ginebra o simplemente darnos conversación cuando el frío y la desolación eran insoportables (2019, p. 118)

Nos han confinado otra vez a la soledad, a la desconexión. Estamos incomunicadas. Nuestro vínculo era la frecuencia con que nos veíamos, pero se debilita en ausencia de un lugar común. La sociedad no puede vernos juntas, así que nos ha echado del Parque. Estamos en la antesala de la muerte, frente al Leteo, ya nos obligan a probar el primer sorbo de esas aguas (2019, p. 113)

La pérdida del parque como espacio donde trabajar no sólo debilita los lazos que une a las travestis sino también profundiza la precariedad de sus existencias y sus oficios. La vulnerabilidad se acentúa en una comunidad disgregada y la falta de espacios compartidos:

Después de aquel velorio, dejo definitivamente el Parque. No sé nada de nadie. Elijo no saber, ejerzo mi derecho a alejarme de la tristeza. Las he visto morir y no quiero ver morir a nadie más. Las putas que eran mis amigas han desaparecido. Nos enviamos señales de humo, bengalas en el cielo, comentarios subterráneos de tanto en tanto, pero la persecución policial no nos da respiro (2019, p. 218).

Lo mismo sucede con la pensión de la Tía Encarna, que se configura como un refugio, un espacio seguro, donde las travestis pueden vivir su identidad de género sin necesidad de ocultarse. Pero a partir de ciertos episodios de violencia, el riesgo se cuele en la pensión y ésta deja de ser un lugar seguro, provocando un éxodo a otros sitios. El riesgo que las lleva a disgregarse provoca un aumento de la vulnerabilidad que conlleva la existencia travesti:

Van a la casa de La Tía Encarna, la pensión más maricona 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 (2019, p. 14)

En esa casa travesti, la dulzura puede hacer todavía que la muerte se amedrente. En esa casa, hasta la muerte puede ser bella (2019, p. 17)

Sé vivir así, sin ver a mis hermanas, sin cruzarme con ellas. Mis visitas a la casa de La Tía Encarna se hacen cada vez menos frecuentes. Estoy preparada para vivir así. Soy capaz de andar sola. Fueron ellas quienes me enseñaron a sobrevivir (2019, p. 113)

Cuando pasábamos a ver a La Tía Encarna, ella nos hostigaba con reclamos que sonaban lógicos y desquiciados a la vez. Nos acusaba de haberla abandonado, de estar viviendo una existencia suicida, decía que éramos incapaces de ver lo difícil que era todo para ella, nos tildaba de oportunistas y desagradecidas. «¡Yo que lo he dado todo por ustedes y me pagan con traición!».

Nos habíamos perdido los primeros pasos del Brillo, nos habíamos perdido sus primeras palabras, la habíamos dejado sola en una casa que había sido nuestra (...) La Tía Encarna se había enclaustrado en su pensión. Lo único que le importaba era el niño. Nos habíamos quedado sin madre. Éramos otra vez huérfanas. Nadie sabía adónde ir, dónde esconderse de lo posible (2019, p. 99)

La inestabilidad que implica este destierro constante está explicitada en la narración en varios momentos, a través de una estrategia discursiva que consiste en articular el cuerpo y el espacio en una misma unidad significativa; esta estrategia ilustra cómo el cuerpo travesti se convierte en el espacio en donde se anclan los sentidos en torno a la identidad. Entretejer el relato del cuerpo violentado con la descripción del patio de la pensión, entender la corporalidad como un espacio habitable, el exilio como una constante en la vida travesti, el cuerpo como una materialidad significativa que se construye a partir de la interpelación, son algunos de los fragmentos donde la propiocepción y la identidad se configuran con el mismo mecanismo de deictización que el espacio. De este modo se formula la precariedad de la experiencia de vida que llevan las travestis, a partir del cuerpo como única posesión, como pertenencia y como patria:

Si alguien quisiera hacer una lectura de nuestra patria, de esta patria por la que hemos jurado morir en cada himno cantado en los patios de la escuela, esta patria que se ha llevado vidas de jóvenes en sus guerras, esta patria que ha enterrado gente en campos de concentración, si alguien quisiera hacer un registro exacto de esa mierda, entonces debería ver el cuerpo de La Tía Encarna. Eso somos como país también, el daño sin tregua al cuerpo de las travestis. La huella dejada en determinados cuerpos, de manera injusta, azarosa y evitable, esa huella de odio. (...) Sus tetas y sus caderas cargaban unos moretones eternos, a causa de las palizas recibidas cuando había estado detenida, incluso en tiempos de los milicos (ella juraba que en la dictadura había conocido la maldad del hombre cara a cara). No, 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 gas, el agua 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 (2019, p. 17)

«Somos como un atardecer sin lentes de sol», decía La Tía Encarna. «Nuestro fulgor enceguece, ofusca a los que nos miran y los asusta». Es cierto, pero siempre podemos partir. Y nuestro cuerpo va con nosotras. Nuestro cuerpo es nuestra patria (2019, p. 90)

Esa misma noche fui al Parque sola por primera vez, y por primera vez me llevó detenida la policía. Querían saber si vendía droga. Hablé, durante la noche entera les hablé, de la muerte de mi amiga, del hambre, de la amargura de la vida travesti, los manoseé sin pudor, les di todo el dinero que tenía y me fui. Irse de todos los lugares. Eso es ser travesti (2019, p.100)

Desde ese día mi cuerpo cobró un valor distinto. Dejó de ser importante el cuerpo. Una catedral de nada (2019, p.44)

No sabemos portarnos bien o mal, vamos por el mundo con toda nuestra vida encima, que cabe en una carterita de mala muerte comprada en la calle San Martín o en la Ituzaingó (2019, p. 205)

Allá van las travestis sobre sus tacos que parecen patas podridas de mesas inservibles. Se llevan a la rastra a sí mismas, abandonan el territorio de la penumbra, de la belleza, del verde (2019, p. 112)

Pero en el fondo de las cosas, en el sótano de esta historia, no hay nada que sea para mí. Apenas mi cuerpo, que vendo para poder vivir como mujer. Miro la hora y falta mucho para amanecer, pero quiero volver a mi pensión, quiero estar en este mismo momento en mi cuarto de paredes mal pintadas, con fotos de familia pegadas con Poxyran en la pared (2019, p. 127)

Pero el cuerpo se adapta. Es como un líquido capaz de adaptarse a cualquier forma. Los músculos se endurecen o se engorda, se blindan. El blindaje es total. Los ojos se amurallan. No es posible ser esa prostituta sin antes proceder a una anestesia total (2019, p. 45)

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 (2019, p. 89)

Estamos ahí para ser escritas. Para ser eternas. Hoy la calle está tranquila. Somos las únicas habitantes de toda la ciudad. Quien nos vea esta tarde, tumbadas sobre el césped, tomando mates al sol, untadas en Coca-Cola, del color del caramelo líquido, va a soñar con nuestros cuerpos y nuestras risas, será una imagen insoportable, como la visión de Dios (2019, p. 72)

El cuerpo travesti se construye como un espacio que modaliza la experiencia y la significa. Es posible entender la corporalidad como una de las dimensiones más significantes de la construcción identitaria travesti, ya que la materialización del cuerpo travesti es la razón de su exclusión, así como constituye el único espacio verdaderamente propio y habitable. El cuerpo travesti, entendido como esta corporización de la ruptura, reside y ocupa los espacios marginales donde le es posible pasar desapercibido. De lo contrario, se convierte en blanco de violencias y discriminaciones, una variedad de prácticas deshumanizantes orientadas a reforzar los límites de la esfera de cuerpos posibles.

3.4 Tiempos

En este apartado abordaremos la construcción del tiempo en el relato *Las Malas*, retomando la diferenciación que Filinich (1998) plantea entre el tiempo de la narración y el tiempo narrado. Esta autora señala que cada acto de enunciación inaugura un presente, el cual sirve como punto de referencia para establecer la temporalidad de los sucesos que transcurren en la narración, aunque también pueden existir otros puntos de referencia al interior del relato. Esta posibilidad es la que amerita la diferenciación entre el tiempo narrado o narrado (correspondiente a la articulación temporal de los sucesos en el relato) y el tiempo de la narración o enunciación (aquel que relaciona los sucesos relatados con el presente de la enunciación). También es posible diferenciar el tiempo vivido, es decir, la experiencia del tiempo tal y como es construida al interior del discurso (Filinich, 1998, p. 49-50). De la interrelación de estas tres dimensiones analíticas daremos cuenta a continuación.

Para analizar el tiempo del enunciado, o tiempo narrado, utilizaremos las categorías de orden, duración y frecuencia propuestas por Genette y retomadas por Filinich (1998, p. 50). El tiempo narrado refiere a la relación establecida entre el orden cronológico de los acontecimientos en el relato (la historia narrada) y la organización que estos acontecimientos ocupan en el discurso (narración). Todos los eventos narrados en *Las Malas* pueden ser reorganizados cronológicamente en un eje pasado/presente/futuro, el cual comenzaría con el nacimiento de la protagonista: “Desde el sillón que me han concedido para dormir esta noche, recuerdo lo que se dijo siempre en mi casa sobre mi nacimiento” (2019, p. 16); y finalizaría con la muerte de Tía Encarna y El Brillo de los Ojos, y los correspondientes ritos fúnebres:

Una de las más jóvenes pone música en su teléfono celular y todas bailamos, para acompañar el ascenso de La Tía Encarna y El Brillo de los Ojos hacia el cielo de las travestis, para que nos escuchen si se desorientan (2019, p. 135)

Sin embargo, es posible observar que éste orden cronológico no es el orden que guardan los acontecimientos en relación a la estructura narrativa. *Las malas* se presenta como un relato fragmentario que se estructura de manera similar al funcionamiento de la memoria, con grandes saltos temporales entre un suceso y otro cuya relación es no cronológica. Los anacronismos constantes que llevan el relato a la deriva están marcados por la experiencia de la introspección que intercala con momentos de acción (Ricoeur, 1995, en Filinich, 1998, p. 56). Según plantea este autor, la posición canónicamente ulterior del narrador con respecto a lo narrado (es decir, el tiempo narrado como anterior al tiempo de narración) permite entender el pasado como “un espacio que se puede recorrer en cualquier dirección sin necesidad de atenerse a la cronología o a la causalidad” (1998, p. 57). Plantea además que el personaje tiene conciencia de dos temporalidades, una exterior y sucesiva que transcurre entre el nacimiento y la muerte, y otra interior y simultánea que está constituida por el recuerdo del pasado y la expectativa del futuro. Es decir que el tiempo narrado en primera persona podrá estar estructurado en un orden anacrónico cuyas prolepsis (anticipaciones) o analepsis (retrospecciones) estén basadas en la temporalidad exterior o interior del personaje narrador. En ese sentido, podemos encontrar que el relato de *Las Malas* se desarrolla entre un presente narrativo que hace avanzar la acción (situado en una linealidad marcada por el hallazgo de El Brillo de los Ojos como inicio y su muerte como final) y diferentes fragmentos de introspección que examinan tanto el pasado lejano (la infancia de la protagonista) como el pasado cercano (los acontecimientos que ocurren en la Manada antes de la llegada del niño).

Cabe destacar que el uso variable de tiempos verbales, concretamente la variación entre presente y pasado en diferentes momentos de la historia, produce efectos particulares en el desarrollo cronológico. Por ejemplo, en los fragmentos en donde se utiliza el tiempo presente, éste funciona como una estrategia para enmarcar el acto enunciativo en una conciencia particular, la de la enunciativa en diferentes momentos de la vida, pero esto no se traduce en un presente enunciativo. Algunos ejemplos son:

Soy un niño todavía, no podría sobrevivir solo en el mundo. Por las noches rezo. Me han enseñado a rezar y yo tengo fe, porque soy pequeño todavía. Me han dado un dios que cabe en un rosario (2019, p. 56)

Viajo muy atrás en el tiempo, a cuando tenía siete, ocho años y pasábamos la Navidad y el Año Nuevo en casa de mi abuela, en el barrio Los Bulevares. Veo a mis primas recién entradas en la adolescencia, con los escotes implosionados por las ubres que han desarrollado desde la última Navidad, incendiadas de deseo por los muchachos y perfumadas para matar (2019, p. 108)

Soy una prostituta que anda por las calles de noche cuando las mujeres de mi edad duermen en sus camas. Camino por la calle, incluida en los planes de la violencia pero también en los planes del deseo. Participo de eso repitiendo la violencia que me vio nacer, el acostumbrado ritual de volver a los padres, de volver a ser los padres, de resucitar todas las noches ese muerto. Las noches en que mi mamá llora mientras espera a su esposo, las noches en que los clientes no llegan, los amantes engañan, los chongos golpean, las noches de mi mamá fumando a oscuras, mirando las sombras, las noches de meterse en el cuerpo todo lo que nos expanda, todo lo que nos endurezca, la armadura de la sombra, la sombra de no saber cuál es verdaderamente el enemigo en esta vaina (2019, p. 37)

La noche es pesada y tiñe todos los rincones con su sombra azul; ni siquiera esos focos amarillos tan ochentosos de las calles de Alberdi la alteran (2019, p. 125)

Estos usos del presente verbal no remiten a un presente indicativo sino que introducen narrativamente las anacronías. Estas anacronías ocurren de manera tan continua e integrada que el relato dista de ser cronológico, y notamos que el aparente presente de la enunciación, anclado en el inicio del primer capítulo, es otra estrategia narrativa, la de reconstruir una escena en tiempo presente para darle mayor dinamismo a la acción. Sin embargo, a lo largo del primer capítulo ya asistimos a dos analepsis que abordan el nacimiento y la infancia de la protagonista, así como otros fragmentos introspectivos que tienen como objetivo presentar al personaje de la Tía Encarna. El siguiente fragmento es el más relevante para el análisis del tiempo ya que revela al narratario que se trata de un relato ulterior, construido a partir del recuerdo y la memoria, de una época significativa para la narradora:

Aquella fue la era de las flores en nuestro clan, a pesar de la condena a muerte de la que éramos víctimas. Fue la era de olernos entre nosotras como perras y polinizarnos. La llegada del Brillo de los Ojos había convertido nuestro resentimiento en ansia de mejorar (2019, p. 22)

Por lo tanto, entendemos que el tiempo narrado no es concomitante con el presente de la enunciación, sino que construye un punto de referencia propio al interior del relato, el cual

es el hallazgo de El Brillo de los Ojos. Los eventos narrados se organizan en relación a este hecho, y a pesar de los múltiples saltos anacrónicos es posible organizar una cronología que avanza al son del crecimiento del niño. El hallazgo de El Brillo de los Ojos constituye un evento repetitivo, según la clasificación propuesta por Genette, ya que acontece una única vez pero es narrado sucesivas veces:

El niño encontrado en una zanja, hijo de todas nosotras, las hijas de nadie, las huérfanas como él, las aprendices de nada, las sacerdotisas del goce, las olvidadas, las cómplices (2019, p. 54)

Una noche encontramos a una compañera muerta, envuelta en una bolsa de consorcio, tirada en la misma zanja en donde había aparecido El Brillo de los Ojos (2019, p. 67)

Encarna sale a comprar víveres con el niño en un cochecito. Dice que necesita hacerlo, que necesita caminar bajo el sol con él. Ir a sentarse a una plaza y verlo dormir. Mostrar al mundo a su niño, ese niño encontrado en una zanja (2019, p. 71)

Anónimas, transparentes, madrinas de un niño encontrado en una zanja y criado por travestis, únicas conocedoras del secreto del hijo de la Difunta Correa (2019, p. 35)

Entendemos esta reiteración como una estrategia orientada a establecer el hecho del hallazgo como un momento trascendental del relato, cuya significancia es implicada una y otra vez. También existen otros sucesos repetitivos en la historia, ya que el uso extenso del mecanismo de la introspección para acceder al pasado de la consciencia conlleva una necesidad de retornar al presente del tiempo narrado, en el cual se narran las acciones.

Fuera del arco narrativo que involucra el hallazgo de El Brillo de los Ojos, es sumamente difícil establecer un orden cronológico entre los eventos narrados, ya que las precisiones de cuánto tiempo transcurre entre un suceso y el siguiente son vagas y poco claras. La organización episódica de los diferentes sucesos, cuya continuidad no está definida, remite al carácter fragmentario de la identidad travesti, cuya percepción del paso del tiempo está intrínsecamente relacionada con las particularidades del ejercicio de la prostitución. La actividad nocturna, realizada al margen de la ley, conlleva un tiempo de vida que se contradice con el calendario tradicional, en donde las actividades productivas están organizadas durante el día y el descanso durante la noche. En *Las Malas*, las travestis se configuran como criaturas nocturnas cuya aparición en el tiempo diurno provoca rechazo y maltrato:

No. En realidad somos nocturnas, para qué negarlo. No salimos de día. Los rayos del 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 no estamos acostumbradas, porque es imposible acostumbrarse al corsé de sus estatutos. Mejor quedarnos durmiendo, encerradas en nuestros cuartos, mirando telenovelas o haciendo nada. No hacer nada durante el día, borrarse del mapa de la producción, eso es lo que hacemos (2019, p. 72)

Por lo tanto la rutina cotidiana de las travestis transcurre de otra manera, y la experiencia del paso del tiempo es medida de maneras diferentes, no convencionales:

Pobre Natalí, murió joven, devastada por su particularidad, luego de envejecer aceleradamente, tal como envejecen las perras, las lobas y las travestis: un año nuestro equivale a siete años humanos (...) Habíamos terminado por organizar la rutina de la casa alrededor de su ciclo. Decíamos que era como la menstruación de nuestra manada. Nos regiamos por el ciclo de la luna, sabiendo que no podíamos distraernos, porque no podíamos fallarle a Natalí (2019, p.63)

La temporalidad de la narrativa travesti es similar a la que Wetzel propone como “la temporalidad queer” (2020, p. 73) entendiendo que el tiempo de nuestras sociedades se organiza en torno a la experiencia subjetiva de ciertos sujetos heterosexuales y cisgénero; por lo tanto la especificidad de la subjetividad travesti se traduciría en diferentes marcos temporales en los cuales inscribir las vidas y el paso de los años. Esto es lo que Ricoeur (1995, en Filinich 1998, p. 58) denomina “discordancia entre el tiempo monumental y el tiempo íntimo”, mecanismo en el cual la narración contrapone el tiempo monumental (como una cristalización de poder y autoridad que rige determinadas regiones e instaura un pasado único) al tiempo subjetivizado por la experiencia de un personaje cuya percepción del tiempo está sujeta a varianzas y contradicciones.

¿Cómo subjetiviza el tiempo una comunidad cuya esperanza de vida no trasciende los 35 años? En *Las Malas* observamos que, contrario a la rígida segmentación de los espacios, la deictización del tiempo es confusa e impide establecer puntos referenciales en la narrativa que indiquen orden o duración concretos. Esta cronología difusa se interpreta también como resultado del consumo de drogas y alcohol durante el periodo de trabajo sexual, cuyo efecto muchas veces se traduce en imposibilidad para medir el paso del tiempo:

Estábamos acostumbradas al golpe seco del whisky barato, la ginebra, el ron, el anís, mezclados con clonazepan o cocaína, o con gaseosa si no había otra cosa (2019, p. 64)

Así agoté el puñado de belleza que me había sido dado: en aproximadamente dos o tres años. La hermosura fue breve. Y mientras existió fue maravillosa. Pero la mala alimentación, las noches sin dormir, el alcohol, la cocaína, todo fue dejando en ruinas un cuerpo que había sido hermoso (2019, p. 81)

Apenas si puedo levantar de entre los muertos este cuerpo que saco por las noches a la calle para comerciar. Apenas me mantengo en pie. Voy borracha como mi papá volvía de sus rondas de borracho. No me avergüenza ir así por ahí, oler a alcohol, transpirar alcohol y tener esa gracia egocéntrica que confiere el alcohol (2019, p. 85)

Al llegar a la pensión, caigo contra la puerta en el intento de colocar la llave. Él se asusta. Se encarga de arrastrarme hasta mi habitación y desaparece. Yo duermo un día entero. Cuando despierto y miro la hora, el día, el mes, me doy un baño a toda velocidad y salgo hacia la facultad. Un maestro me espera (2019, p. 112)

Sin embargo, es posible identificar algunas “unidades de lugar” consistentes a lo largo de la narrativa, que permiten diferenciar los episodios narrados en segmentos espaciales. La “unidad de lugar” que plantea Ricoeur son aquellas construcciones que interrelacionan el paso del tiempo con la percepción espacial y crean un escenario donde transcurren los eventos y transitan los personajes (1995 en Filinich, 1998, p. 58). Esta categoría se relaciona con el *cronotopo* de Bajtín (1989, p. 237) ya que ambas reconocen la importancia de concebir el espacio-tiempo como una unidad de sentido en la narrativa. En *Las Malas* podemos encontrar, como ya hemos mencionado, dos cronotopos relevantes: la infancia en el monte y la juventud en el Parque; ambos relacionados intrínsecamente con la idea de peligro, salvajismo y animalidad. El cronotopo de la infancia está ligado al espacio del monte, la vegetación furiosa y los animales que amenazan la seguridad, también está relacionado al calor y al sopor, y a la soledad. El cronotopo que se construye alrededor del Parque está configurado temporalmente a través de secuencias en donde la noche y la oscuridad juegan un factor clave al proteger a las travestis y permitirles trabajar, en el Parque se consumen sustancias que alteran o adormecen la conciencia, el riesgo es constante, la persecución también. Si bien la narración episódica impide hacer cálculos respecto al paso de los años, el cronotopo de la infancia en el monte es narrado a través de escenas lentas, con poca acción y mucha introspección; escenas en donde la temporalidad está ligada a las estaciones y el clima. Esto se contrapone al cronotopo del Parque, cuya narración asentada en la sucesión de

acciones concretas dan mayor velocidad al relato y pareciera que los años pasan más rápido. Este cronotopo también se construye a partir de referencias climáticas, las cuales múltiples veces configuran el puente por el cual la narración pasa de la acción a la introspección, involucrando anacronías de la infancia y la juventud en un mismo hilo narrativo. Esta manera de conectar temporalidades múltiples es denominada por Ricoeur como “resonancia de la experiencia del tiempo en otra experiencia diferente” (1995, en Filinich, 1998, p. 58) y es posible observarlo en *Las Malas*:

Es por el calor: la rabia que da el calor. Haber vivido tantos años sufriendo esos calores de infierno, esas siestas obligatorias en las cuales jugaba a que tenía una casa invisible, fresca, con sus ventanitas con cortinas, para resistir el calor del monte. Hacía tanto calor que mi mamá temía que el sopor nos devorara. Dormíamos la siesta transpirando como animales, solas, con ganas de nada, comiéndonos la rabia de ser pobres en un lugar tan inhóspito, turnándonos para ir a buscar agua a una canilla común, porque no se podía beber el agua del pozo. Hacía tanto calor en ese pueblo que todo estaba enfermo: el agua, la tierra, la comida, los corazones, el ánimo. Desde entonces conservo esa rabia al calor.

El calor travesti era igual. La pasta de maquillaje que se hacía como un pegote, una máscara de barro caliente que tapaba todos los poros, para que no se escapara el alma por ahí cada vez que recibíamos una agresión. Con la cara hecha máscara, la más bella de todas las máscaras, esos rasgos travestis más reales que nuestros propios rasgos, concebidos para otro mundo, un mundo mejor, donde poder ser esa máscara (...)

Así íbamos detrás de los clientes, obligadas al calor, a sentir que no había nada peor que ser una mariquita sofocada por el mundo caliente de los varones, donde todo se resuelve con patadas y trompadas (2019, p. 72-73)

En este fragmento es posible observar cómo la experiencia corporal del calor se construye como una unión de sentidos entre dos temporalidades diferentes, vinculándolos a través de los años en un mismo recuerdo.

En la rodilla izquierda tenía dos feas cicatrices de balazos, que así como habían entrado habían salido, y en los días de lluvia era frecuente verla ir rengueando hasta la cocina por un vaso de agua para tomar un analgésico, porque el dolor la hacía temblar.

Los días de lluvia eran una fiesta: no se salía a trabajar. O, si ya habíamos salido y se largaba el chaparrón, nos tomábamos entre todas un taxi a su pensión. En el camino los taxistas se descostillaban de la risa con nosotras, había que oírlos reír en ese momento para darnos cuenta de que éramos realmente divertidas, valiosas, que hacíamos cosas buenas también. Jugábamos a las cartas, mirábamos películas porno o

alguna novela en la televisión, aconsejábamos a las nuevas. Luego de la llegada del bebé, también nos volvimos expertas en la niñez (...)

Los días de lluvia también eran una fiesta en mi infancia, en Mina Clavero, el pueblo testigo de cómo empecé a convertir el cuerpo del hijo de un matrimonio de buscavidas en una travesti. Cuando llovía en verano y podía quedarme en mi casa y no ir a trabajar. Por haber nacido en la pobreza, yo estaba destinada a trabajar. «Tiene que aprender a ganarse la vida desde chiquito», decía mi papá. Y me colgaba del hombro una conservadora llena de helados y me mandaba a la costanera del río a venderlos. La palabra era vergüenza (2019, p. 18-19)

Nos interesa señalar la frase en *italica* ya que consiste en una oración que anuda tiempo, espacio y cuerpo en una misma unidad significativa, además de poner en relevancia la instancia de la transformación del cuerpo como un suceso de gran importancia en la experiencia del tiempo travesti.

Por otro lado, en este fragmento es interesante notar cómo la referencia climática de la lluvia enlaza tres posiciones temporales diferentes a lo largo de una sola página: la historia de la Tía Encarna, la cotidianidad de las travestis, y una retrospectiva de la infancia. Estos juegos de posiciones temporales, en donde una percepción dispara un hilo de consciencia que luego se replica en otro y así sucesivamente, remiten al funcionamiento de la memoria, que no funciona a partir del orden cronológico de los hechos sino guiado por las emociones que se inscriben en cada momento. Nos interesa cerrar este apartado remitiéndonos a las consideraciones de Filinich sobre la memoria y el tiempo en el discurso narrativo:

Es el trabajo de la memoria el que simplifica la complejidad del recuerdo, al transformar las densas percepciones temporales en lugares puntuales de una consciencia que como la escritura –plasmación del recuerdo– rescata de la muerte todo aquello que por su solidez puede ser pulido y modificado, y de tal manera, volverse perdurable más allá de los efectos del transcurso del tiempo (1998, p. 59).

En el último apartado de este capítulo nos referiremos a la animalidad como un tópico cuya reiteración a lo largo de la narrativa propone sentidos en torno a lo travesti.

3.5 Animalidad

Al pensar en configuración de la animalidad en *Las Malas* entendemos la necesidad de reconocer que estas figuraciones de sentido en torno a los animales articulan más preguntas que respuestas. ¿Cómo podemos significar la animalidad en la obra de Camila Sosa

Villada? ¿Desde dónde se enuncian los discursos en torno a la animalidad? ¿A quiénes busca interpelar? Nuestra apuesta interpretativa se basa en un recorte que contempla únicamente la significación de la animalidad al interior de la novela *Las Malas*, intentando reconstruir uno de los tantos recorridos posibles que permite esta categoría.

Para delimitar este recorrido nos interesa retomar la conceptualización que Wetzel propone al respecto, citando a Giorgi:

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 (...) Trae el horizonte de lo visible esos ordenamientos de cuerpos desde los cuales una sociedad traza un campo de gradaciones y diferenciaciones entre las vidas a proteger y las vidas a abandonar (Giorgi, 2014, en Wetzel, 2020, p. 69)

Esta conceptualización nos permite asentarnos en una perspectiva desde la cual es posible concebir lo animal como un conjunto de sentidos que proponen una ruptura, y esta ruptura se puede interpretar a partir de la noción de exterioridad constitutiva. ¿Qué normas se sostienen a partir de construir lo animal como una exterioridad, como una frontera? Nuestra apuesta interpretativa consiste en entender que, a lo largo de la narración de *Las Malas*, las rupturas de sentido a partir de la animalidad funcionan reflejando o replicando la ruptura de sentidos que posibilita la identidad travesti. Lo animal funciona como metáfora de lo travesti en diversas oportunidades, las cuales analizaremos a continuación.

Para el análisis de la construcción narrativa de la animalidad nos interesa proponer una vez más los desplazamientos de sentidos que ocurren entre los dos espacios significantes que se configuran en el relato, por un lado la infancia de la enunciativa, en el seno de una configuración familiar tradicional, situada en el monte; y por otro lado la juventud que transcurre en la ciudad y a partir de la inserción en la Manada. Nuestra intención es la de retomar esta idea ya que los sentidos en torno a la animalidad se plantean de diferentes maneras en estos dos espacios y es esta diferenciación la que resulta interesante analizar.

Por un lado, durante el periodo de la infancia que transcurre en el monte, la animalidad se significa a través del miedo y la amenaza. El monte, como espacio significativo, es el hogar de animales salvajes cuya presencia resulta amenazante para los pobladores. Los animales simbolizan el riesgo, la violencia:

Y tenemos razón en no querer salir de noche para ir al baño. Alrededor está el monte y los vecinos nos aleccionan pronto sobre los peligros que acechan. Hay zorros, gatos monteses, víboras, arañas, hay una fauna entera dispuesta a devorarnos si nos distraemos (2019, p.57)

Los vecinos nos recordaron que el monte estaba lleno de zorros y gatos monteses, que había que poner trampas o nuestros animales no sobrevivirían a los depredadores (2019, p. 57)

Estos animales, que representan una amenaza para la familia, son combatidos por el padre, cuya figura narrativa también es construida a través de la violencia y miedo durante toda la infancia. El padre y su crueldad se enfrentan a los animales y su salvajismo:

Mi papá tendió trampas alrededor de toda la casa (...) Pero un día encontramos una nutria, que cayó por error en una de las trampas. Me dio terror su cara de odio. Ya no era ese animalito de pelaje metálico que se desplazaba con gracia en el agua: era una fiera con ansia de venganza. El odio de los animales cuando caen en una trampa es especialmente nítido en su pelambre erizada. Podrían comerse viva a una familia entera si logran liberarse. Podrían comerse a mi mamá y a mi papá de un bocado y después a mí (2019, p. 59)

La ira de esos animales trampeados era la misma que se leía en los ojos de los lechones, cabritos y demás animales que mi papá mataba para vender la carne luego. Mi papá nos obligaba a participar a mi mamá y a mí en esas matanzas, nos hacía cómplices de su faena. Mi mamá sabía dar vuelta la cara mientras él le gritaba lo inútil que era, y le ordenaba que agarrara más fuerte de las patas, que sirviera para algo. Y cuando no era ella, era yo el inútil, el niño maricón que lloraba de impotencia (2019, p. 60)

Durante muchos años me quedó el temor a la mirada feroz de esos animales atrapados que saben que van a morir y desde adentro de sí mismos reciben la orden de hacer algo, la vida entera en sus colmillos, hirviendo de espuma y rabia (2019, p. 60)

Tanto la figura del padre como la de los animales representan una faceta de la violencia, pero mientras los animales luchan por sobrevivir, el padre ejerce la crueldad.

Era tal la crueldad de esa vida que yo pensaba que a mi papá iba a pasarle algo realmente malo, que alguna vez iba a ser comido por alguno de esos animales, que iba a terminar igual de despanzurrado que ellos, debajo de un montón de pelo, plumas, escamas, entrañas sanguinolentas de todos los animales que había matado, de todo el

daño que había causado, de todo el odio que irradiaban esos pobres animales que morían dejando su último resuello en el esfuerzo por escapar, a veces de las manos de mi mamá y a veces de las mías, provocándome unas pesadillas insoportables por las noches, con sus chillidos y su desesperación y su agónico, interminable reclamo (2019, p. 60)

Si bien los animales se representan como una exterior amenazante, la esfera interior que constituye la familia también está conformada por lazos de odio, violencia y amenaza: “Mi papá repetiría conmigo la misma actitud, una y otra vez, a partir de entonces. Todo lo que me diera vida, cada deseo, cada amor, cada decisión tomada, él la amenazaría de muerte” (2019, p. 18). Es decir que la identificación de la enunciativa con la familia como espacio de pertenencia no se realiza de forma concluyente; y como corolario no se afirma en un rechazo hacia los animales por ser la amenaza; más bien esta operación se asienta sobre contradicciones, intersticios de sentidos no resueltos desde los cuales se habilita la resignificación, la reivindicación.

Al conceptualizar el proceso de subjetivación, Butler propone que la formación de un sujeto se da a partir del repudio que provoca el campo de abyección, y es este repudio el que moviliza la identificación con la propuesta normativa (2002, p. 20). La condición de “espectro amenazante” que retorna una y otra vez desde el campo de abyección, que desafía las fronteras que lo separan de la esfera de cuerpos válidos, es la que moviliza la expulsión y el repudio como herramienta de mantenimiento de estas fronteras. Nuestra interpretación se basa en entender que los animales en la infancia de la enunciativa funcionan como este espectro amenazante, que se estructura como un exterior simbolizado a través de lo violento, lo salvaje, lo rabioso, que lucha por la supervivencia.

A medida que se desarrolla la identidad sexogénica de la enunciativa, se narra la violencia que signa los lazos familiares, profundizando aún más la falta de reconocimiento y dificultando la supervivencia. Al profundizar la ruptura con la normativa que rige los cuerpos, la identificación con la familia se vuelve cada vez más tenue, hasta que ocurre la mudanza a la ciudad y la inserción en el espacio significativo de la Manada.

Retomando la noción ya desarrollada de la Manada como un conjunto de sujetos cuya ruptura con el paradigma del género los configura como abyectas, entendemos que en este punto de la narración se realiza una identificación entre el exterior amenazante que proponen los animales y aquel que constituyen las travestis de la Manada. Al reconocerse por fuera de la esfera de cuerpos viables y reivindicarse como abyecta, la enunciativa realiza una operación discursiva a través de la cual las travestis son significadas con rasgos animales.

Incluso el término con el que se denomina al grupo, «La Manada», constituye una identificación con la animalidad:

Un grupo de travestis hace su ronda. Van amparadas por la arboleda. Parecen parte de un mismo organismo, células de un mismo animal. Se mueven así, como si fueran manada (2019, p. 11)

«Era como un cabrito»: así describía La Tía Encarna su primer encuentro con María. Yo también, cuando la miraba, pensaba inmediatamente en los cabritos que habían sido mis mascotas en casa hasta que mi papá los carneó, en una época en que el hambre apretaba el garguero. Como era sordomuda, María emitía esos quejidos que eran como de cabrito doliente (2019, p. 51)

(...) del otro lado de la cuna estaba la sacerdotisa que oficiaba el bautismo, vestida en animal print, como un leopardo acechando al niño (2019, p. 53)

No somos criaturas de luz, somos animales de sombra, de movimientos furtivos y reverberaciones tenues, como son tenues nuestras resistencias (2019, p. 112)

Son una caravana de gatas, apuradas por las circunstancias, con la cabeza muy baja, ese gesto que las vuelve invisibles (2019, p. 14)

Mientras tanto éramos indias pintadas para la guerra, bestias preparadas para cazar en la noche a los incautos en las fauces del Parque, siempre enojadas, brutas incluso para la ternura, imprevisibles, locas, resentidas, venenosas (2019, p. 73)

Cuando logramos entrar vemos al niño tallando en madera los animales que hemos sido: mujeres pájaros, mujeres lobos, mujeres tristes, mujeres valientes, toda nuestra mitología tallada en esas estatuillas que el niño crea en su reclusión (2019, p. 128)

Este paralelismo entre la exterioridad animal y la exterioridad travesti se funda en que ambas son significadas como peligrosas con el objetivo de construir su abyección. Litardo propone que la noción de peligrosidad responde a los valores e intereses de una clase dominante, los cuales se cristalizan en “una serie de fantasías, historias, relatos y discursos sirvieron para fomentar que ciertos atributos constituían lo salvaje, lo anormal, lo pecaminoso o lo ilegal” (2017, p. 153). Sin embargo, como ya hemos visto, las identidades que se construyen a partir de la ruptura están más expuestas al riesgo y a la violencia, y su supervivencia está puesta en jaque continuamente. En *Las Malas* podemos observar que es justamente en pos de la supervivencia que se “activan” los rasgos animales de las travestis, como los animales atrapados que se convierten en víctimas de la figura violenta del padre:

Pero las travestis perras del Parque Sarmiento de la ciudad de Córdoba escuchan mucho más que cualquier vulgar humano. Escuchan el llamado de La Tía Encarna porque huelen el miedo en el aire. Y se ponen alerta, la piel de gallina, los pelos erizados, las branquias abiertas, las fauces en tensión (2019, p. 13)

Esa ferocidad en los ojos sólo la volví a ver años después, en una pelea entre dos travestis, una de las muchas noches de esos años de imitar la vida salvaje del monte (...) vuelan por el aire zapatos, carteras, aros, sangre, uñas, extensiones, pestañas postizas, dientes, quejidos roncros como los que daban los chanchos cuando mi papá les daba en la frente con el revés de un hacha para desmayarlos (2019, p. 61)

(...) ahí es cuando yo pongo en alerta todo el cuerpo. Abro las branquias, erizo la pelambre y saco las uñas como para hacer flor de escándalo en caso de ataque. Pero ellos saben que les puedo hacer pasar un mal momento (2019, p. 104)

Es el momento clave de autopreservación: la piel toda alerta, como la lengua de una víbora que tantea el aire. Es el momento en que el cliente comienza a hacer saber lo que quiere y se cree con derecho a exigir algo. La piel de toda prostituta se eriza en ese momento (2019, p. 110)

Esta apropiación y resignificación de la exterioridad animal también se observa en algunos momentos en que el relato se ocupa de otros animales, como las perras de Silvia, quienes forman una manada numerosa y protegen a las travestis en varios momentos: “Cumplimos con nuestra palabra, cuidamos a sus perras todo lo que pudimos (...) Muchas veces nos salvaron de una paliza, aparecían de la nada en cuanto el aire se tensaba” (2019, p. 70). También se observa en la narración del paseo por el zoológico de noche.

La asimilación de los sentidos en torno a lo travesti y lo animal en una misma unidad significativa se puede leer como una profundización de la ruptura de las normas de género que inaugura la abyección travesti. Como señala Butler, lo que se cuestiona de aquellos seres abyectos que no aparecen “apropiadamente generizados” es, justamente, su humanidad (2002, p. 26). Si bien la deshumanización discursiva de los sujetos tiene consecuencias graves en el desarrollo y sostenimiento de la vida, como ya hemos analizado, el uso de la animalidad en la construcción de la identidad travesti en *Las Malas* parece llevar al paroxismo este cuestionamiento de la humanidad y la rechaza, postulando en su lugar la concepción de las travestis como una especie-otra (Wetzel, 2020, p. 71), como una identidad híbrida que trasciende las fronteras de lo humano. Esto se vehiculiza narrativamente en dos sucesos que podemos interpretar como metamorfosis, en donde las travestis efectivamente se transforman

en animales. Una de ellas es el caso de Natalí, una travesti nacida séptimo hijo varón que se convierte en mujer-lobo todos los meses con la luna llena. Este personaje tiene una muerte muy temprana, porque “bestializarse tiene consecuencias irreversibles para el cuerpo” (2019, p. 63). Entendemos esta frase como una metáfora de la transformación corporal que realizan las travestis para poder encarnar el cuerpo deseado. El personaje de Natalí es el que moviliza gran parte de los sentidos en torno a la animalidad travesti como una especie-otra, concentrando estos significados en relación al cuerpo:

Pero no había paz para Natalí, antecesora de todas las travestis en la mutación de personalidad y responsable de contagiar de animalismo a María la Muda. Pobre Natalí, murió joven, devastada por su particularidad, luego de envejecer aceleradamente, tal como envejecen las perras, las lobas y las travestis: un año nuestro equivale a siete años humanos (2019, p. 63)

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 (2019, p. 63)

El lento homicidio cometido sobre las de nuestra especie, las zorras, las lobas, las pájaras, las brujas (2019, p. 95)

«Hay una perra muerta en mi patio. Era nuestra hermana. Todas somos de su misma cepa y todas vamos a morir algún día como ella» (2019, p. 116)

Además de la metamorfosis de Natalí, que sucede todos los meses, a lo largo de todo el relato asistimos a otra transformación, la de María la Muda, quien descubre que se está convirtiendo en pájaro el mismo día del bautismo de El Brillo de los Ojos. La metamorfosis de María es lenta e irreversible, y resulta dolorosa tanto para ella como para la Manada, que observan su sufrimiento. Las circunstancias de la transformación también pueden ser inscriptas en lo que analizamos anteriormente con respecto a la ritualización y las creencias compartidas:

María finalmente cedió y me llamó a su lado, y se levantó la blusa toda bañada en lágrimas, como debe haber estado el manto de la Virgen María cuando vio morir a su hijo en la cruz, y me mostró todo su costillar izquierdo, del que brotaban unas plumas minúsculas de color gris, como de gallina bataraza (...) Yo pensé que iba a convertirse en santa ahí mismo, que ese era su destino (...) María, la prostituta sordomuda, enclenque, de lenguaje de quejidos, la bella María que babeaba y nos pedía que la afeitáramos nosotras porque ella siempre se cortaba, era la santa de nuestra iglesia. (2019, p. 52)

Lentamente se había convertido en una pájara de plumaje plata oscuro. Al comienzo, sus quejidos de sordomuda tenían una potencia desoladora, era posible escucharla desde la mitad de la cuadra tratando de comunicarse con alguien (...) En las noches de luna llena iba a acompañar el encierro voluntario de Natalí, y las dos bestias se hacían compañía mutua, en un lenguaje incomprensible, suntuoso, amargo, lleno de expresividad, a escondidas del mundo (2019, p. 98)

Finalmente quedó reducida a un pajarito de plomo que se limitaba a espiar desde su nido en el limonero del patio cómo transcurrían los días del Brillo, silbando unas canciones melancólicas que estrujaban el corazón (2019, p. 98)

El destino de María la Muda constituye uno de los arcos narrativos que se relatan cronológicamente en el libro, a partir del cual podemos inferir el paso del tiempo y el desarrollo de los otros personajes. La forma en que la narración que construye la animalidad en la novela no siempre se estructura en base al dolor, como en el caso de Natalí y María la Muda, pero sí retoma constantemente los significantes en torno a lo salvaje, lo rabioso, lo que lucha por sobrevivir.

Reflexiones finales

Con intenciones de concluir esta investigación, nos interesa recapitular brevemente el recorrido que llevamos a cabo en este trabajo final de grado. El puntapié inicial de este desarrollo teórico-metodológico ocurrió a partir de la lectura de *Las Malas* y la identificación de ciertos elementos narrativos que resultaban, si se quiere, paradigmáticos dentro de las narrativas trans-travestis. Estos elementos configuraron posteriormente las isotopías que ya hemos mencionado: cuerpo, prostitución, familia, e incluso violencia. A nuestro parecer, estos componentes se encontraban entrelazados con ciertos ejes que, al atravesar la narración, reproducen un anclaje en coordenadas geográficas y temporales que permitían dar cuenta de un momento sociopolítico particular. De modo que la hipótesis con la que desarrollamos este trabajo inicialmente se basaba en entender *Las Malas* como una narración sobre una identidad particular, producida según las condiciones de posibilidad de ese momento.

Sin embargo, para poder reconstruir adecuadamente esa narración identitaria que se presentaba a través de la materialidad lingüística, primero fue necesario reconstruir las condiciones sociales, históricas y políticas que conforman las “gramáticas de producción” (Verón, 1993, p. 127) de la obra. Al iniciar este proceso de reconstrucción nos encontramos con la necesidad de realizar no sólo un abordaje de la narrativa travesti, sino que también fue necesario un acercamiento teórico a la identidad travesti como una identidad sexogénica cuya misma existencia plantea una ruptura de sentidos que configuran el escenario donde estas identidades se desarrollan. Aquí incorporamos los planteos de Judith Butler (2002; 2006; 2010) como el primer ladrillo de nuestra edificación teórica, la cual consideramos ineludible para poder comprender adecuadamente la profunda importancia de la obra a analizar.

A continuación realizamos una búsqueda de antecedentes sobre narrativas e identidades travestis en Argentina, que nos sirvieran para situar los conceptos aprehendidos de la teoría de género performativo en el marco sociohistórico mencionado. De esta búsqueda rescatamos los aportes de Josefina Fernández (2004), Anahí Farji Neer (2017) y Agustina Wetzel (2020), los cuales nos proveen miradas en profundidad en torno a las raíces y el desarrollo de la identidad travesti y la narrativa analizada. También es destacable el impecable desarrollo teórico-político que realizaron Lohana Berkins (2003; 2004; 2007), Marlene Wayar (2020) y distintas agrupaciones del colectivo travesti; quienes proponen una identidad travesti latinoamericana desde la cual constituirse como sujetos políticos.

De este modo llevamos a cabo el primer capítulo de esta investigación, que propone una mirada teórica-política sobre las diferentes identidades sexogenéricas, profundizando en la especificidad de la identidad travesti en Argentina. Posteriormente, en un segundo capítulo, abordamos el aspecto narrativo de las identidades, ya que consideramos que la obra analizada constituye una materialidad significativa que posibilita el surgimiento de una identidad a partir del desarrollo narrativo de la temporalidad. Para este capítulo retomamos los aportes de Stuart Hall (2003) y Leonor Arfuch (2005), además de la concepción de los discursos sociales que plantea Eliseo Verón (1993) y los abordajes desde la semiótica y la narratología que propone Isabel Filinich (1998). El objetivo de esta estructura teórico-metodológica fue la de atender a las diferentes perspectivas con las cuales se puede llevar adelante un análisis literario, entendiendo que la especificidad de nuestro objeto de estudio abocaba por un abordaje multidisciplinario de la materialidad lingüística.

Finalmente, nuestro análisis de la construcción narrativa de la identidad travesti en *Las Malas* se llevó a cabo en el tercer capítulo, en el cual desarrollamos una contrastación entre los diferentes sentidos que se ponen en juego a lo largo de la novela. El método contrastativo resulta útil para el análisis realizado ya que la dimensión temporal en el interior del relato nos permite establecer dos momentos diferenciables en la narración, los cuales se corresponden con dos espacios que configuran posibilidades de identificación y subjetivación significativamente distintos. El primero de estos espacios, el de la familia, nos remite inicialmente a una configuración tradicional de la heterosexualidad, cuyos sentidos inscriptos en las formas relacionales e identitarias se empiezan a tensionar y torsionar al ser confrontados con la disidencia, la identidad travesti. Estas tensiones y rupturas se profundizan con la aparición de otro espacio significante, la Manada, cuyos miembros se relaciona a partir de la reformulación de los vínculos familiares: este desplazamiento, o ensanchamiento, de ciertos sentidos instaurados en la sociedad heterosexual, como el rol de madre, hija o hermana, es alguna de las disrupciones de sentidos que abordaremos a lo largo de todo el capítulo. Es por ello que hablamos de la categoría de *biografema* al comienzo de nuestro análisis, la cual refiere a aquellos detalles o choques con el sentido que desafían la linealidad del trayecto narrativo (Robin, 2005, p. 50). Los biografemas que encontramos en la narración de *Las Malas*, como las relaciones intrafamiliares, la generización de los cuerpos, las experiencias relacionadas al trabajo y a la vida en sociedad; constituyen irrupciones de significantes inesperados que imposibilitan la clasificación, la inscripción en una categoría conceptual previa

Para finalizar, es importante resaltar que objetivo de este trabajo no es el de realizar una descripción exhaustiva de las características de la construcción identitaria travesti, más bien nuestra intención es la de aportar un conjunto de herramientas teóricas y metodológicas que permitan abordar diferentes tipos de enunciaciones travestis, no sólo asentados en materialidad textual sino también icónica, gráfica, corporal, entre otras. Consideramos que los estudios sobre la identidad travesti configuran un campo de investigación profundamente postergado durante décadas, con lo cual nuestra investigación no pretende ser otra cosa que exploratoria: la producción de sentidos en torno a la identidad travesti es sumamente vasta e imposible de abarcar en una investigación de este calibre. Sin embargo, la importancia de su estudio es innegable e insoslayable a la hora de desarrollar los estudios de género e identidad en nuestro país.

La lucha por la consecución de derechos para las identidades disidentes como las travestis, transexuales y transgéneros no ha sido un camino fácil, sino que se ha constituido como uno de los debates más movilizantes de la sociedad civil en este siglo. Los avances logrados por el colectivo LGBTTT (Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestis, Transexuales y Transgéneros) así como las conquistas del colectivo feminista, como la Ley de Matrimonio Igualitario, la Ley de Identidad de Género, la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo, por sólo mencionar algunas; se constituyeron como hitos del activismo de género no sólo en nuestro país sino en todo Latinoamérica. Sin embargo, estas conquistas no están inscritas en piedra, sino que se trata de cristalizaciones de ciertas hegemonías en determinados momentos histórico-políticos de la sociedad, con lo cual constituyen expresiones discursivas de ciertos fenómenos de sentido. Esto significa que estos discursos son plausibles de ser discutidos, reformulados, censurados, refutados; más aún teniendo como horizonte un renacimiento de la ultraderecha global, nacional y local. Por lo tanto, hoy más que nunca es importante seguir analizando, debatiendo, manteniendo en vigencia los discursos que permiten a ciertas minorías acceder a sus derechos básicos como la identidad, la posibilidad de elegir con qué nombre quieren ser llamados, el acceso a la salud, a la educación, a una vida sin violencia ni discriminación. Es en este contexto sociopolítico que se enmarca este trabajo final de licenciatura.

Las travestis argentinas constituyen una de las minorías más postergadas de nuestro país. Incluso en el año 2023 siguen ocurriendo travesticidios que no son investigados, cuyos culpables no son juzgados¹⁵. En la historia del colectivo travesti está inscrita la violencia que

¹⁵ Más información en <https://agenciapresentes.org/temas/violencias/>

han sufrido sus cuerpos y sus identidades durante toda la historia de la República Argentina, así como la exclusión y la discriminación que reproduce otras formas de violencia como la precariedad, la carencia y la soledad. Es por ello que acompañamos la campaña Reconocer es Reparar (AAVV, 2017, p. 99) cuyo objetivo es la sanción de la Ley de Reparación Histórica Travesti-Trans, la cual busca escuchar y reparar a aquellas travestis y mujeres trans que fueron víctimas de violencia estatal, ya sea en manos de la dictadura cívico-eclesiástico-militar o como resultado de los Edictos Policiales¹⁶. De este modo se busca reconocer la larga cadena de violencia y maltrato que las travestis han sufrido durante tantas décadas. En este sentido también acompañamos la lucha por la Ley Integral Trans¹⁷ que propone un conjunto de medidas orientadas a eliminar, de una vez por todas, las desigualdades socioeconómicas a las que están expuestas las personas travestis-trans como resultado de la discriminación que ejerce la sociedad, cuyas consecuencias son la vulneración de derechos y la imposibilidad de acceder a una vida digna. Medidas como éstas permiten imaginar una sociedad en donde las narrativas identitarias travestis no estén atravesadas por el sufrimiento, la violencia y la exclusión, posibilitando otras inscripciones identitarias que no estén eternamente atrapadas por el sexo.

¹⁶ Más información en <https://latfem.org/el-camino-hacia-la-reparacion-historica-travesti-trans/>

¹⁷ Más información en <http://attta.org.ar/ley-integral-trans/>

Referencias Bibliográficas

- AAVV. (2016, Octubre). *SITUACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LAS TRAVESTIS Y TRANS EN LA ARGENTINA* [Informe sobre la situación de los DDHH de la población travesti-trans en Argentina realizado por varias organizaciones]. [https://www.scba.gov.ar/instituto/generoyviolenciafamiliar/Informe%20situacion%20DDHH%20Travestis%20y%20Trans%20en%20Argentina%20\(1\).pdf](https://www.scba.gov.ar/instituto/generoyviolenciafamiliar/Informe%20situacion%20DDHH%20Travestis%20y%20Trans%20en%20Argentina%20(1).pdf)
- AAVV. (2017). *La Revolución de las Mariposas. A diez años de La Gesta del Nombre Propio*. Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. <https://mpdefensa.gob.ar/publicaciones/la-revolucion-las-mariposas-a-diez-anos-la-gesta-del-nombre-propio>
- Abad, P. (2022, April 14). Camila Sosa Villada: “En el sector literario son muy machistas y están muy ofendidos porque yo venda libros y gane premios. Al final, les brota la transfobia”. *Vogue España*. <https://www.vogue.es/living/articulos/camila-sosa-villada-libro-relatos-travestis>
- Angenot, M. (2010). *El discurso social: los límites históricos de lo pensable y lo decible* (H. H. García, Trans.). Siglo XXI.
- Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico: dilemas de la subjetividad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica.
- Arfuch, L. (2005). *Identidades, sujetos y subjetividades* (L. Arfuch, Ed.). Prometeo Libros.
- Asociación de Lucha por la Identidad Travesti-Transexual (Ed.). (2007). *Cumbia, copeteo y lágrimas: informe nacional sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros*. Asociación de Lucha por la Identidad Travesti-Transexual, A.L.I.T.T.
- Asociación de Travestis, Transexuales y Transgéneros de la Argentina & Fundación Huésped. (2014, May 16). *Informe sobre la situación de las personas trans en Argentina*. Fundación Huésped. Retrieved May 24, 2023, from <https://www.huesped.org.ar/noticias/informe-situacion-trans/>
- Azarian, F. (2021, Junio-noviembre). Articulaciones anti-neoliberales del movimiento de la diversidad y de la disidencia sexual argentino por la inclusión laboral travesti/trans. *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos. Fundación El llano - Centro de Estudios Políticos y Sociales de América Latina (CEPSAL)*, 12, 162-171. <https://www.criticayresistencias.com.ar/revista/issue/view/12>
- Bakhtin, M. M. (1989). *Teoría y estética de la novela: trabajos de investigación* (H. S. Kriúkova, Trans.). Taurus.
- Beauvoir, S. d. (2007). *El segundo sexo*. Debolsillo.
- Berkins, L. (2003). Un itinerario político del travestismo. In D. H. Maffia (Ed.), *Sexualidades migrantes: género y transgénero* (pp. 127-137). Feminaria Editora.
- Berkins, L. (2004). Eternamente atrapadas por el sexo. In J. Fernández, P. Viturro, & M. D'uva (Eds.), *Cuerpos Ineludibles: Un Dialogo a Partir de las Sexualidades en America Latina*. Aji de Pollo.
- Berkins, L. (2006). *Travestis: una identidad política*. Hemispheric Institute of Performance and Politics. Retrieved May 23, 2023, from

- https://hemisphericinstitute.org/es/emisferica-42/4-2-review-essays/lohana-berkins.html#_edn1
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria*. Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Paidós.
- Cabral, M. (2006, 2). La paradoja transgénero. *Ciudadanía Sexual.org. Boletín Electrónico del Proyecto Sexualidades, Salud y Derechos Humanos en América Latina*, 18.
https://www.academia.edu/2195187/La_paradoja_transg%C3%A9nero
- Camargo, L. (2021, June 11). Camila Sosa Villada gana el Grand Prix de l'Héroïne por "Las malas". *Indie Hoy*.
<https://indiehoj.com/noticias/camila-sosa-villada-gana-el-grand-prix-de-lheroine-por-las-malas/>
- Charaudeau, P., & Maingueneau, D. (2005). *Diccionario de análisis del discurso* (P. Charaudeau & D. Maingueneau, Eds.). Amorrortu Editores.
- Corroto, P. (2022, March 24). Camila Sosa Villada: "Soy travesti, no trans, no quiero robarle nada a las mujeres". *El Confidencial*.
https://www.elconfidencial.com/cultura/2022-03-24/camila-sosa-villada-soy-una-tonta-por-quererte_3396666/
- Farji Neer, A. (2017). *Travestismo, transexualidad y trasgeneridad en los discursos del Estado argentino: desde los edictos policiales hasta la ley de identidad de género*. Teseopress.com.
- Fernández, J. (2004). *Cuerpos desobedientes: travestismo e identidad de género*. Edhasa.
- Filinich, M. I. (1998). *Enunciación*. Eudeba.
- Hall, S. (2003). Introducción. ¿Quién necesita identidad? In P. Du Gay & S. Hall (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Amorrortu.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- La argentina Camila Sosa Villada, premio Sor Juana Inés de la Cruz por 'Las malas'. (2020, November 2). *EL PAÍS*.
<https://elpais.com/cultura/2020-11-02/la-argentina-camila-sosa-villada-premio-sor-juana-ines-de-la-cruz-por-las-malas.html>
- La voz del interior. (2013, August 7). Camila Sosa Villada tiene su nueva identidad. *La Voz*.
<https://www.lavoz.com.ar/vos/escena/camila-sosa-villada-tiene-su-nueva-identidad/>
- Leiva, J. (2021, Octubre 20). *Camila Sosa Villada: "Sé que lo divertido es poner en peligro lo que hay alrededor"* | *Caja Negra* [Entrevista realizada por Julio Leiva para Filonews en el marco del ciclo de entrevistas llamado Caja Negra] [Digital]. Youtube. Retrieved Junio 1, 2023, from https://www.youtube.com/watch?v=vze_PlwZf5I
- Litardo, E. (2017). Va a ser un escándalo. In *La Revolución de las Mariposas. A diez años de la Gesta del Nombre Propio* (pp. 152-157). Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Maldonado, N. (2019, November 17). Camila Sosa Villada y el año de "Las malas". *La Voz*.
<https://www.lavoz.com.ar/numero-cero/camila-sosa-villada-y-ano-de-malas/>

- Mattio, E. (2012). ¿De qué hablamos cuando hablamos de género? In *Sexualidades, desigualdades y derechos : reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos* (pp. 85-103). Ciencia, Derecho y Sociedad.
- Molinari, B. (2010, Abril 30). Argentina. Camila Sosa Villada: Actriz nacional. *La Voz del Interior*.
https://web.archive.org/web/20110129043155/http://www.celcit.org.ar/noticias_2631_camila.sosa.villada:actriz.nacional.html
- Moralejo, J. (2016, Noviembre 27). El beso de la mujer araña: literatura, sexo y revolución en Puig. *La Izquierda Diario*.
<https://web.archive.org/web/20161129100854/http://www.laizquierdadiario.com/El-beso-de-la-mujer-arana-literatura-sexo-y-revolucion-en-Puig>
- Orosz, D. (2019, March 17). Camila Sosa Villada: Yo travisto la verdad. *La Voz*.
<https://www.lavoz.com.ar/numero-cero/camila-sosa-villada-yo-travisto-verdad/>
- Otro premio para "Las malas" de Camila Sosa Villada, esta vez desde Barcelona. (2021, April 14). *La Voz*.
<https://www.lavoz.com.ar/vos/cultura/otro-premio-para-las-malas-de-camila-sosa-villada-esta-vez-desde-barcelona/>
- Página/12. (2001, Mayo 24). La Argentina en una lista negra. *Página/12*.
<https://www.pagina12.com.ar/2001/01-05/01-05-24/pag18.htm>
- Retamal, P. (2022, April 15). Camila Sosa Villada, la escritora del momento en Argentina: “Hay mucho público que disfruta de la tristeza travesti”. *La Tercera*.
<https://www.latercera.com/culto/2022/04/15/camila-sosa-villada-la-escritora-del-momento-en-argentina-hay-mucho-publico-que-disfruta-de-la-tristeza-travesti/>
- Robin, R. (2005). La autoficción. El sujeto siempre en falta. In L. Arfuch (Ed.), *Identidades, sujetos y subjetividades* (pp. 46-58). Prometeo Libros.
- Rubin, G. (1998). El tráfico de las mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo. In M. Navarro & S. Catharine (Eds.), *¿Qué son los estudios de mujeres?* Fondo de Cultura Económica.
- Sabsay, L. (2005). La representación mediática de la identidad travesti de la identidad en el contexto de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. In L. Arfuch (Ed.), *Identidades, sujetos y subjetividades* (pp. 155 - 193). Prometeo Libros.
- Salessi, J. (1995). *Médicos, maleantes y maricas: Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la Nación argentina*. Beatriz Viterbo.
- Sosa Villada, C. (2018). *El viaje inútil: trans/escritura*. A/E, Ediciones DocumentA/Escénicas.
- Sosa Villada, C. (2019). *Las malas* (Digital EPUB ed.). Tusquets Argentina.
- Sosa Villada, C. (2021, Noviembre). Podcast del Archivo de la Memoria Trans (Archivo de la Memoria Trans, Ed.) [Podcast]. In *Capítulo 1: La dictadura eterna*. Spotify.
<https://open.spotify.com/episode/5JSeE34YKeDjRgDIWsw3AB?si=41ed2412997c48b1>
- Verón, E. (1993). *La semiosis social: fragmentos de una teoría de la discursividad*. Gedisa.
- Wayar, M. (2020). *Travesti: una teoría lo suficientemente buena*. Editorial Muchas Nueces.

Wetzel, A. (2020, Junio). Formas de aparición en Las Malas de Camila Sosa Villada. *Revista Landa*, 8(2), 51-78. Universidade Federal de Santa Catarina. Núcleo Onetti de Estudos Latino-Americanos