



Las malas, de Camila Sosa Villada, y el rol del ciudadanx, o la literatura como respuesta a la invisibilización de quienes quedan por fuera del concepto de ciudadanía.

Josefina Stancatti

El presente escrito trabaja con la novela *Las malas*, (2019) de Camila Sosa Villada, y articula con la concepción de ciudadanía como elaboración social siempre abierta y cambiante, para plantear que la marginación o exclusión del individuo tanto de la figura prototípica de ciudadanía como del campo del discurso, generan la sustracción del lugar de sujeto de derecho y, que -ante la poca efectividad que en nuestra sociedad posee el reclamo-, la literatura crea un lugar de enunciación privilegiado al posibilitar una torsión del lenguaje y permitir decir lo borrado, hacer oír, visibilizar y denunciar.

En *Las malas*, primera novela de Camila Sosa Villada, se presenta una protagonista travesti cordobesa que, al viajar a Buenos Aires, conoce a un grupo de pares nucleado por la Tía Encarna; entre todas se cuidan y viven al margen de una realidad que las desprecia y violenta. Para expresarla, la autora crea una narración en la cual el lenguaje se corre ostensiblemente del lugar de pretendida correspondencia con la realidad, y se torsiona: mujeres que se convierten en pájaro, que enmudecen, recién nacidos con ojos brillantes que aparecen de la nada, elementos religiosos, hombres sin cabeza:

“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, y María parecía haber olvidado su tristeza por devenir pájaro”. (Sosa Villada, 2022).



La novela respira un fuerte sentido de animalización que busca contactar no sólo con lo menos civilizado de los humanos, sino también con lo más noble y compañero de los animales. Ante la exclusión de los sujetos travestis de la realidad construida y aceptada socialmente, así como ante el borramiento del discurso social, la autora elige el camino de un corrimiento casi mágico. En él, lo bello, la imagen popular, casi mítica, se mezcla con lo oscuro y despreciable de una sociedad que se pretende abierta pero que se muestra recalcitrante y siniestra.

La propuesta de Sosa Villada no apela al estereotipo ni al mero lugar común contrahegemónico. Como grito de visibilización y necesidad de autocrítica social, configura un lenguaje y un universo nuevos, basados en la reescritura y la distorsión de símbolos religiosos, de la opinión pública y popular: *“Si alguien quisiera hacer una lectura de nuestra patria, de esa patria por la que hemos jurado morir en cada himno cantado en los patios de la escuela, esa patria que se ha llevado vidas de jóvenes en sus guerras, esa 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”* (Sosa Villada, 2022).

La comunidad, lo social y la imposibilidad de clausura

Para pensar cómo se articula en la novela la categoría de sociedad, formularemos un breve repaso de la postura posestructuralista laclausiana:

En su análisis sobre lo social y lo ideológico, en *La imposibilidad de la sociedad* (Laclau, 1983), el autor propone, frente a una versión esencialista, la infinitud de lo social, concepto que comprende que toda estructura social es limitada pero se encuentra rodeada por un exceso de sentido que es incapaz de dominar, y que en consecuencia, la sociedad como objeto unitario e inteligible es imposible. Lo social debe ser identificado con el juego infinito de diferencias, con el discurso. Esta propuesta implica, por lo tanto, la imposibilidad de fijar sentido.

Entonces, lo social es tanto el juego infinito de las diferencias como el intento de limitar ese juego, de poner un orden. Y esta pretensión de orden por parte de la sociedad misma genera tensión, ya que cada sector instituido pretende un tipo de orden y de autopercepción de lo social (y de sí mismo) diferente.

Lo ideológico, por su parte, no consiste en la falsa representación de una esencia positiva sino, por el contrario, *“en el no reconocimiento del carácter precario de toda positividad, en la imposibilidad de toda sutura final. Lo ideológico consistiría en aquellas formas discursivas a través de las cuales la sociedad trata de instituirse a sí*



misma sobre la base del cierre, la fijación de sentido, del no reconocimiento del juego infinito de diferencias” (Laclau, 1983).

En cada intento de definición de una sociedad determinada que desee responder adecuadamente a las características intrínsecas de sus grupos participantes, aparece necesariamente en juego la figura de la ciudadanía: ¿cuál es el/la ciudadanx que cada conjunto pretende para ser tratadx como par? ¿Todo individuo entra en esta categoría, con los mismos derechos? ¿Cómo se establecen estas jerarquías? Lo ideológico consiste en la ficción de una sociedad que intenta dibujarse de un modo nítido, dejando afuera de los límites de la ciudadanía a aquellxs que no se adecúan o adaptan.

En *Communitas. Origen y destino de la comunidad (Espósito, 1998)*, Roberto Espósito analiza los aspectos etimológico y religioso del concepto que trabaja, la comunidad, y las implicancias filosófico-sociales de sus acepciones. El autor observa que en el discurso filosófico-político, la noción de comunidad suele ser reducida hasta distorsionar su objeto, desvirtuando su complejidad al ser traspolada al lenguaje conceptual del individuo y la totalidad, de la identidad y la particularidad, del orden y el fin. Las concepciones equívocas acerca de la comunidad tienen en común el presupuesto de que la misma es una propiedad de los sujetos que une, un atributo, determinación o predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto, como un destino a añorar o a prefigurar.

Espósito busca desandar estas acepciones que entiende poco fructíferas basándose en un análisis del origen: disgrega la epistemología del término *communitas*, y observa que aparecen entrelazados los significados de *don* con el de *deber*. Por lo tanto, lo común deja de ser lo propio y se convierte en lo público, deja de ser lo que une para ser aquello que representa un vacío.

Otro de los significados del concepto *munus* es el de *inmunitas*. Si podemos ver que el don y el deber están ligados al sacrificio de la compensación, *inmunitas* implica el beneficio de la dispensa. De estas dos premisas se deduce que lo público y lo común ya no son sinónimos, sino que el mismo concepto de comunidad engloba dos significados contradictorios: ella contiene tanto lo que nos reúne como lo que nos separa. Se presenta la paradoja de que no es entonces lo propio sino lo impropio, lo otro, lo que caracteriza lo común. La comunidad no es sólo un modo de ser ni de hacer del sujeto individual sino su exposición a lo que interrumpe su clausura, aquello que la imposibilita.

Como puede observarse, el autor busca desandar el camino conocido para presentar acepciones de comunidad y sus correspondientes implicancias que se vuelven novedosas. De esta forma, se concluye en que los sujetos no hallan un



principio de identificación en la comunidad, así como tampoco logran una comunicación transparente. Lo que se encuentra es distancia, extrañamiento. Por ello y de forma análoga a lo social en Laclau, la comunidad en Espósito no puede ser pensada como un individuo a gran escala; es algo diverso que une de forma heterogénea y perturbadora.

La figura de ciudadanía

A partir de su análisis kantiano de la concepción trascendentalista del hombre y, con la fórmula hombre=ciudadano del mundo, Etienne Balibar plantea, en *Sujeción y subjetivación* (Balibar, 2000), que el sujeto humano alcanza concretamente la esencia de su humanidad sólo en un horizonte cívico o político en el sentido amplio del término, el de una ciudadanía universal que implica la racionalidad epistemológica, ética y estética.

Según su análisis, en la historia del problema del hombre como ciudadano y como sujeto, hubo hasta el momento dos grandes rupturas: la transición entre Aristóteles y San Agustín, signada por la obediencia voluntaria que no es la de los cuerpos sino la del alma; y la institución de las sociedades seculares y luego democráticas, con el principio secular de la organización social, proveniente de las revoluciones de fines de SXVIII y comienzos del XIX. El punto de referencia más importante fue la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789. A partir de la misma, el hombre-ciudadano ya no fue definido sólo por sus derechos, sino sobre todo por la conquista y el ejercicio colectivo de los mismos. Su relación con la ley se invirtió: ya no es llamado ante ésta sino que él la crea, la declara válida, la constituye. Los hombres no lograron la libertad a la que estaban destinados, sino que pudieron comenzar a pensarse como sujetos libres y por ende a identificar libertad y subjetividad, porque abolieron irreversiblemente su sujeción: *“La ciudadanía no es uno de los tantos atributos de la subjetividad, sino que, por el contrario, ella es la subjetividad como tal, es aquella forma de subjetividad que ya nadie identificaría con la sujeción. Esto plantea un problema formidable a los ciudadanos, pues pocos han de acceder a ella plenamente [...] La ecuación identifica la humanidad del hombre no con algo dado o con una esencia, ya sea natural o supranatural, sino con una práctica y una tarea, a saber, la de emanciparse ellos mismos de toda forma de dominación y sujeción a través de un acceso colectivo y universal a la política”* (Balibar, 2000).

La figura de la ciudadanía ha sido compleja desde siempre. Cuáles tipos sociales han de ser dignos y merecedores y cuáles son los derechos y obligaciones que les competen, han sido preguntas constantes, y sus respuestas han variado siempre según la coyuntura. Es entonces, esperable, en la actualidad, hallar luchas, contradicción y violencia en dicha configuración colectiva.



El discurso social, como dispositivo en que se cristalizan las tendencias culturales y la opinión pública, aparece como lugar privilegiado tanto para expresar violencia explícita como el para el borramiento o la modalidad pasivo-agresiva. Como posibilitador de corte de análisis sincrónico, nos permite observar la autopercepción social de la figura del ciudadanx.

En la historia de la República Argentina, la textualización y el universo de representaciones sígnicas autorreflexivas, permiten observar una puja fundacional entre modelos antagónicos de sujetos-ciudadanxs. Desde la cisura entre los unitarios y los federales hasta hoy, se han vivenciado infinitud de luchas por apropiarse del símbolo de la ciudadanía. ¿Quiénes somos, como país? ¿Qué figuras nos representan? ¿Quiénes nos habitan? La historia ha demostrado que los sectores hegemónicos han sido, en su mayoría –al menos hasta hace pocas décadas-, los que han pretendido una figura muy similar a la europea: el ciudadano es el hombre letrado, culto, blanco, trabajador, heterosexual. Las identidades travestis, trans, LGTB, pobladores originarios, de color, no escolarizados, entre otros, no entran en la categoría. En el contexto de una nación relativamente joven, cuya historia refleja las disputas de poder cristalizadas en modelos de ciudadanía que han sabido ser opuestos, la inclusión desdibuja los límites que fueron trazándose a costa de tanta sangre. Para los sectores que poseen ideas rígidas, el pluriculturalismo y la movilidad se perciben como amenaza y retroceso.

El borramiento de y desde el discurso social

En *Violencia, duelo, Política* (Butler, 2006), la filósofa toma como punto de partida la vulnerabilidad que los seres humanos compartimos, y expone que ésta se exagera bajo ciertas condiciones sociales y políticas, especialmente cuando la violencia es una forma de vida y los medios de autodefensa son limitados. La vulnerabilidad corporal está distribuida según la geopolítica global de la que ningún sujeto constituye excepción ni puede evadirse. Por lo tanto, así como considera que ciertas vidas humanas son más vulnerables que otras, concluye lógicamente que hay ciertas muertes que resultan más dolorosas, más duelables: *“Ciertas vidas están altamente protegidas, y el atentado contra su santidad basta para movilizar las fuerzas de la guerra. Otras vidas no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso, y no se calificarán incluso como ‘vidas que valgan la pena’ (...) Sin duda, podría establecerse una escala de duelos* (Butler, 2006).” Para ejemplificar la geopolítica de la vulnerabilidad, la autora elige los obituarios, breves discursos en los que la palabra organiza la vida, le infiere categoría, visibiliza u omite.

Butler no propone hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida, sino una insurrección a nivel ontológico: *“una apertura crítica de las*



preguntas tales como: ¿Qué es real? ¿qué vidas son reales? ¿cómo podría reconstruirse la realidad? ¿aquellos que son irreales ya han sufrido, en algún sentido, la violencia de la desrealización? ¿Cuál es entonces la relación entre la violencia y esas vidas consideradas irreales? ¿La violencia produce esa irrealidad? ¿Dicha irrealidad es la condición de la violencia?” (Butler, 2006).

Según su planteo, la violencia se ejerce contra sujetos irreales, existencias negadas desde la omisión discursiva. Vidas que, al continuar animadas, vuelven a negarse una y otra vez y por lo tanto parecen vivir obstinadamente en ese estado moribundo. La violencia se renueva frente al carácter aparentemente inagotable de su objeto. La desrealización del otro lo aloja en el lugar del ni vivo ni muerto, en una interminable condición de espectro. El primer paso para la deshumanización es entonces el discurso: ya sea porque dentro del mismo se deshumanizan ciertas vidas, no se llega al rango de humanización o, directamente, por omisión.

Las muertes no duelables/que no existen, no dejan ninguna huella. Son muertes que no desaparecen dentro del discurso explícito sino que sufrieron históricamente reiteradas prácticas de borramiento y nominación irreal, difusa: *“Nada de esto pertenece al orden del acontecimiento. No ha pasado nada. En el silencio de los diarios no hubo ningún acontecimiento, ninguna pérdida”,* dice Butler.

En el mismo sentido, en *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible (Angenot, 2010)*, Marc Angenot trabaja la categoría de *discurso social* inmerso en la hegemonía discursiva y cultural, como aquel que organiza, posibilita o imposibilita la percepción de ciertos hechos como realidades: lo que tiene lugar en ellos, lo dicho, existe; lo que se omite o es acallado, no.

El autor define dicho concepto como una entidad que se corresponde con los sistemas genéricos, repertorios tópicos y reglas de encadenamiento de enunciados que organizan lo decible-narrable. La hegemonía se establece en él, en la manera en que una sociedad se objetiva en sus textos; ella establece la legitimidad y el sentido de diversos estilos de vida, costumbres, actitudes y mentalidades. Hay una relación directa entre la realidad inmaterial de la hegemonía social discursiva y los aparatos del estado y el periódico, entre otros. La prensa, la opinión pública, cada elemento discursivo social, está sujeto a la voz invisible de la hegemonía.

En consonancia, mostrando-recordando la existencia seres acallados, olvidados, ignorados, Sosa Villada escribe: *“Anónimas, transparentes, madrinas de un niño encontrado en una zanja y criado por travestis, únicas conocedoras del secreto del hijo de la Difunta Correa. Nosotras, las olvidadas, ya no tenemos nombre. Es como si nunca hubiéramos estado allí. (Sosa Villada, 2022).”* De las travestis no se habla como de sujetos con derechos. Si se las menciona, siempre se lo hace con los mismos predicados. Si se las ve, se aparta la mirada. Si se las frecuenta, este hecho se oculta.



La autora muestra no sólo el borramiento físico de los cuerpos de las travestis del parque Sarmiento sino también el ninguneo semiótico-discursivo cuando la sociedad elige seguir llamándolas “el travesti” o “Carlos”. Da un paso más allá y expone su naturalización: muestra cómo en diversas ocasiones, las causas de sus suicidios se relacionan con hormonas que hacen que retorne el cuerpo varón, o con depresiones causadas por la violencia internalizada y apropiada. Como si la condena social explícita no fuera suficiente, la escritora enuncia que ésta se normaliza y se hace carne.

“Se ejerce la prostitución casi como una consecuencia. Durante toda tu vida te auguran la prostitución. El padre sentado a la punta de la mesa, entregado a devorar el seso de un cabrito con pan y vino, el padre que llena de grasa todo lo que toca y te repite una y otra vez cuál será tu destino:

-¿Sabe usted lo que tiene que hacer un hombre para ser un hombre de bien? Tiene que rezar todas las noches, formar una familia, tener un trabajo. Difícil va a ser que consiga usted trabajo con la pollerita corta, la cara pintada y el pelito largo. Sáquese esa pollerita. Sáquese la pintura de la cara. A azotes se la tendría que sacar. ¿Sabe de qué puede trabajar usted así? De chupar pijas, mi amigo. ¿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”.

“Siempre me pareció que nos veían como cucarachas: les bastó prender la luz para que todas saliéramos corriendo” (Sosa Villada, 2022).

Por todo esto, la palabra hegemónica no alcanza, no llega a nombrar a lxs excludxs. Las formas de ver, de oír y de mostrar tienen que cambiar el foco. Sosa Villada exagera los años de las travestis, las marcas en su piel, las referencias animalescas, sagradas, profanas, populares. Arma un bullicio casi fantástico que alegra pero duele, que es tierno y cruel, entrelaza peripecias de divas y de marginadxs. Y no, nada de esto puede ser dicho en un lenguaje llano o cotidiano.

Para concluir, repasamos un recorrido en el que hemos intentado postular la imposibilidad de sociedades cerradas sobre sí mismas, claras, nítidas, ya que siempre hay un excedente, algo que se evade de la clausura. Y esto nos ha llevado a retomar el concepto de comunidad para pensar las formas de pertenencia colectiva. El sujetx, aquél/la que conforma las comunidades, no debe ser comprendidx únicamente en su faz legal-formal, sino en su dimensión material, de lucha y conflicto, como aquel que defiende sus derechos. En este punto, los autorxs analizadxs nos han permitido comprender la crítica a las formas hegemónicas de construcción de ciudadanía que operan en nuestras sociedades y los discursos que disputan sentido.



Si la figura de ciudadanx como sujeto moderno y organizado, responsable de sí mismx y de sus sociedades, aquel/la que, en la praxis, es capaz de excluir a quien no percibe como par; si la propuesta legal-institucional no es en la materialidad cotidiana, inclusiva ni igualitaria; cabe entonces preguntarse: ¿cuál/es son los canales y los modos de subversión que permiten ser oídos y cómo logran –o si lo hacen– que sus voces no se mimeticen con el resto de los discursos sociales que replican el silenciamiento?. La invisibilización, aquel mal ante el que se planta Sosa Villada, tiene las características de una de las violencias más fuertes, aquella que ya no llama la atención, que es aceptada porque está mostrando los contornos de lo esperable, los que refuerzan lo que hay que ser y borran lo que hay que borrar:

“Así se inicia el éxodo de las travestis. Allí 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 (...). 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 ya 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” (Sosa Villada, 2022).

La forma de resistencia linda con lo maravilloso. Si el lugar común es el silencio o el odio, la palabra literaria elegida ha de ser la salvadora, aquella que permita decir que la comunidad se transforma en animales o seres propios del mundo mágico -como una mujer de 300 años cuya pareja es un hombre sin cabeza, o una treintena de perras sospechosamente parecidas a las travestis que tuvieron que huir como cucarachas y no han vuelto a ser vistas-. Observamos entonces que Sosa Villada logra, por medio de la yuxtaposición y diálogo de diversas voces y campos semánticos, que la novela se mofe del discurso social hegemónico con una mueca oscura y triste. Utiliza diversas familias simbólicas que dejan huellas, del mismo modo en que el sufrimiento ha horadado y marcado los cuerpos de la Tía Encarna y de su tribu:

“Sandra llora delante de un cliente. El cliente se enoja y le pega con el revés de la mano. El mal tino del golpe lastima el rostro de Sandra. Su rostro se contrae de tristeza. El novio la golpea también, en la boca del estómago, por dejarse lastimar, por andar siempre en la luna. La tristeza de Sandra la obliga a vivir con la violencia. ¿Cuántas veces se ha escrito aquí esta palabra?” (Sosa Viilada: 2022, 112).

Entonces, vemos que la autora, consciente de la inminente derrota en la puja simbólica por la pertenencia a la ciudadanía, o menor dicho, a una parte de ella, a un fragmento sin odio y sin desprecio, elige correrse. Utiliza la materia prima de lo popular y los lugares comunes. Crea su propia religión, su propia tribu y su propio mundo. La manera de correrse del estereotipo, del silenciamiento y la cacofonía, ha sido el encuentro con la magia, la resemantización de símbolos y lugares comunes.



“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. Nunca supimos si fue la humedad de aquel día o la manifestación de la divinidad lo que obró el milagro, lo cierto es que fue apabullante y nos estrujó el corazón de belleza” (Sosa Villada, 2022: 42).



Bibliografía

- Angenot, Marc, El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible. Siglo XXI Editores, 2010.
- Balibar, Etienne. “Sujeción y subjetivación”, en El reverso de la diferencia. Identidad y política. Colección Nubes y Tierra. Nueva Sociedad. Venezuela, 2000.
- Butler, Judith. Vida precaria. El poder del duelo y la violencia. Traducción de Fermín Rodríguez. Paidós. Buenos Aires-Barcelona- México. Buenos Aires, 2006.
- Laclau, Ernest, “La imposibilidad de lo social”, en Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. Colección Cultura y sociedad, dirigida por Carlos Altamirano. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1983
- Espósito, Roberto. Communitas. Origen y destino de la comunidad. Traducción: Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Giulio Rinaudi editores, Turín, 1998.
- Sosa Villada, Camila, Las malas. Tusquets, Editores, Buenos Aires, 2022.