



En búsqueda de una política regenerativa para un artefactualismo monstruoso: a propósito del cuento "Seis tetas"

Malen A., Calderón F. (FaHCE-IdIHCS)

Entonces, desde la Teoría Trans Latinoamericana afirmamos que
“no queremos ser más esta Humanidad” (Susy Shock),
y al decirlo intentamos salirnos del par sistémico:
“No soy hombre, no soy mujer, hoy voy *siendo* travesti”
Marlene Wayar (2018, p. 25)

El cuento de *Seis tetas* de Camila Sosa Villada, plantea un escenario distópico en el que las travestis, luego de un exilio forzado de la ciudad, sobreviven en lo profundo del monte, a costa de mezclarse y embarrar sus pieles, sus leyes y sus saberes. En este escenario son las travestis las protagonistas que son perseguidas a muerte por la misma sociedad que las había incorporado como ciudadanas. El objetivo del trabajo será, en primer lugar, preguntarse por la cualidad de lo monstruoso en los cuerpos travestis de nuestra historia a partir de las tesis de Jeremy Cohen. En segundo lugar, intentaremos establecer un diálogo crítico en relación a lo anterior desde los aportes de Donna Haraway y María Lugones, un puente entre la ficción y la realidad en relación a dos puntos: por un lado, el juego de la inclusión y exclusión de ciertos cuerpos del espacio político; y, por otro, la necesidad de reconstruir un mundo habitable, la pregunta y la disputa por el lugar común de los cuerpos ¿Qué tan volátiles son las fronteras que definen nuestros cuerpos y sus saberes?

Monstruosidad travesti: abyección de un exilio forzado

El cuento “Seis tetas” de Camila Sosa Villada se nos presenta como una poderosa heteroglosia que nos provoca a pensar la materialización, los límites y las posibilidades de los cuerpos. El mismo comienza con la persecución primero y la expulsión después de travas y travestis de una ciudad -no se especifica cuál- que puede ser cualquiera. La ciudad funciona como una figura transhistórica para situar el lugar al que un número incalculable de personas, por el acceso a nuevas oportunidades laborales y económicas y, por los destellos y novedades que el avance tecnológico y el capital proveían, se vieron seducidas unas y forzadas otras a migrar. El campo queda así como un espacio fuera del tiempo, sujeto a las calamidades de lo incierto y de aquél término del que el Hombre (representante general de la humanidad aún



cuando su figura sólo coincide con la vida de unos pocos -varones, blancos, heterosexuales, propietarios, capaces, entre otros) moderno se distancia: la naturaleza. Este distanciamiento, producto de los años, las guerras y los saqueos que implicó la formación de los Estados Nacionales (Silvia Federicci, 2010), tuvo efectos ontológicos y epistemológicos: de un lado, la Sociedad y el Sujeto y, del otro, la Naturaleza y el objeto. En esta nueva cosmovisión de vida, el espacio común comienza a ser espacio público que, como tal, implica un espacio político que es exclusivo de los miembros de los primeros términos. En esta Gran División (Bruno Latour, 2007), la Naturaleza y el objeto quedan a merced de la privatización personal o bien de la apropiación público estatal, ambas dos con diversos fines posibles. La naturaleza entonces, adquiere las connotaciones contrarias a las que componen la sociedad, cuyo asentamiento privilegiado es la ciudad, a saber: barbarie para una, civilización para la otra; la civilización representa el avance y progreso, lo bárbaro al estanco de lo primitivo; la cultura y la educación, frente a la ignorancia y el salvajismo, etc.

En el cuento, las travestis parecen gozar de un estatus de ciudadano aceptable; la voz de la narradora recuerda los lujos y el confort de una vida acomodada, que se vio dramáticamente interrumpida por la aparición anónima de carteles, pancartas, folletos y drones que gritaban un secreto a voces:

A LOS CIUDADANOS LIBRES Y DECENTES, LLEGÓ LA HORA DE TERMINAR CON ESTA DEGENERACIÓN QUE SOCAVA LA PAZ DE NUESTRAS FAMILIAS. MATEN UN POCO. MATEN MÁS. MATEN A LOS TRAVESTIS Y A TODOS AQUELLOS QUE LOS HAYAN TOCADO MÁS DE TRES VECES (Camila Sosa Villada, 2022, s/p)

El carácter anónimo de esta máxima representa el corazón del orden cívico y del sujeto nacional que deben preservarse y resguardarse de los cuerpos y las identidades que lo impugnan. Ésta impugnación no es algo que, de momento, sea un poder de los cuerpos perse, sino que se alimenta por su misma condición de *abjectos*. Esta abyección tampoco es una propiedad, proviene del tipo de formación identitaria que corresponde al sujeto nacional cuya (re)producción política es la del orden cis-hetero-sexual. El mismo requiere para la conformación de los cuerpos que lo componen y le dan cuerda a la maquinaria, la expulsión de todo aquello que no-sea ese cuerpo; esto es, todo elemento que no represente lo que el orden corporal necesita para funcionar, es recludo y expulsado. Como lo explica Judith Butler retomando a Julia Kristeva:

Lo «abyecto» nombra lo que ha sido expulsado del cuerpo, evacuado como excremento, literalmente convertido en «Otro». Esto se efectúa como una expulsión de elementos ajenos, pero de hecho lo ajeno se establece a través de la expulsión-.



La construcción del «no yo» como lo abyecto determina los límites del cuerpo, que también son los primeros contornos del sujeto (2007, p. 261)

Al actuar como el núcleo fundamental de diferencia a partir de lo que el Sujeto no-es, lo abyecto se torna una pieza fundamental en la delimitación de este sujeto. Forma una exterioridad íntima, es lo extraño más constitutivo. Ahora bien, en la lógica de la matriz hetero-cis-sexual lo abyecto es percibido bajo la forma de una amenaza que debe gestionarse mediante la repulsión, el miedo y el odio, afectos justificadores para su misma expulsión. La potencia amenazante proviene de la relación entre el Sujeto lo abyecto que expulsa desde su interior constitutivo: es esta abyección la que revela primero, su propia necesidad de ser para limitar y (re)hacer los límites mismos del Sujeto. A su vez, este movimiento permite ver la naturalidad y la hegemonía a la que apela el Sujeto ciudadano en relación a su forma de ser-humano y concebir el mundo, como caracteres culturalmente producidos que, para su propia instauración produjeron también y simultáneamente, a sus otros. Esto quiere decir que, la humanidad no es ni una propiedad transhistórica inherente a los seres: sino una construcción política, cultural y material que para su propia fundación y establecimiento fue necesario la producción paralela de no-humanos, inhumanos y sub-humanos¹. En este sentido, el sistema de género y de sexo juega un papel fundamental en la construcción de lo humano al hacer de dispositivo de des/legitimación, in/viabilidad y des/reconocimiento de los cuerpos. Las coordenadas espacio-temporales que aquél impone tienen que ver con la producción, el control y la exigencia de una coherencia y una continuidad entre género (varón, mujer), sexo (genitalidad), sexualidad (cómo se experimenta la sexualidad) y expresión de género (cómo se expresa la identidad) que, en tanto norma reguladora de lo corporal, no implican la inevitabilidad de un telos por cumplir. Y, dicha coherencia y continuidad, encarnadas o no y en los grados en los que son logradas, deben ser igualmente mantenidas y estabilizadas por cada uno de ellos. Sobre todo cuando el propio cumplimiento garantiza la pertinencia del cuerpo individual al cuerpo social. Lo que evidencia, a su vez, que la impertinencia de los cuerpos no sea más que una consecuencia de la normalización de los mismos. Como efecto de lo anterior y en tercer lugar, la aparición de lo abyecto que interpela la supuesta interioridad del Sujeto, devela la inestabilidad de las identidades mismas y la contingencia de las

¹ “Esto se advierte más claramente en los ejemplos de aquellos seres abyectos que no parecen apropiadamente generizados; lo que se cuestiona es, pues, su humanidad misma. En realidad, la construcción del género opera apelando a medios excluyentes, de modo tal que lo humano se produce no sólo por encima y contra lo inhumano, sino también a través de una serie de forclusiones, de supresiones radicales a las que se les niega, estrictamente hablando, la posibilidad de articulación cultural. De ahí que sea insuficiente sostener que los sujetos humanos son construcciones, pues la construcción de lo humano es una operación diferencial que produce lo más o menos "humano", lo inhumano, lo humanamente inconcebible.” (2010, p. 26)



vinculaciones (no necesariamente coherentes ni continuas) entre género, sexo, expresión de género y sexualidad.

Un movimiento difractorio (Donna Haraway, 1984) es aquel al que no le interesa leer su propio reflejo en una imagen reflexiva, haciendo de lo Otro una imagen lo Mismo. Un movimiento difractorio, lejos de reproducir la mismidad de la identidad ya instaurada, difracta las imágenes, las lecturas y las narrativas en un inmenso mar de posibilidades donde los colores cambian tanto como el tiempo y la intensidad de las mareas. El cuento de *Seis tetas* puede hacer de figura *difractoria* en tanto el vínculo que des-une realidad y ficción se ve torcido por las similitudes y diferencias hiperbólicas que se presentan, las que nos permiten pensar ¿vivimos en una realidad del multiverso sudaka que lejos de cobijar las heridas del cuento, supo brindarle las telas para su confección? Sin duda y dado los índices de expectativas de vida travesti-trans, entre otras marginalidades y discriminaciones que habitar esas identidades corporales supone, nos inclinamos por una respuesta positiva.² Es por este motivo que no nos detendremos en la lectura obvia que se desprende del cuento en relación a los cuerpos abyectos expulsados de la decencia del edén cívico del estado. Intentaremos, ahondar y embarrarnos -como lo hacen las mismas protagonistas- con la propuesta del cuento en términos de lo que posibilita pensar, en primer lugar, al interior de lo abyecto y su relación con su otra abyección (¿qué es lo monstruoso para el monstruo mismo?); en segundo lugar, la potencia de estas escrituras para resquebrajar los propios marcos conceptuales y sensitivos desde donde practicamos la legitimidad de un orden social racista, sexista y colonial; y, por último, el lugar de lo monstruoso como una geografía doble que lejos de concebirse identidad, es un enmarañamiento de fronteras, límites y posibilidades.

El éxodo que realizan las travestis a causa de la persecución encarnada que deviene masacre y expulsión del espacio político, las obliga a retirarse de la ciudad e ir hacia el campo. Este exilio forzado hacia la selva puede ser leído como un pasaje de la cultura a la naturaleza, aceptando el binario. La cultura personificada en hombres, mujeres, niños y niñas, muerde con rabia la carne travesti, apedrándolas, matándolas, acechándolas con locura como si ellas fueran la causa de aquél delirio que se esparce como el mismo aire y que amenaza con socavar la paz, el orden (¿el amor?) y la decencia de la ciudadanía hetero-cis-sexual. La naturaleza, por el contrario, las recibe y las cobija no sin pedir nada a cambio: se lleva, entre

² <https://www.telam.com.ar/notas/201610/168907-informe-espectativa-vida-trans-40-anos.html>



las comodidades y los lujos de la ciudad³, la vida del hijo y del marido de la protagonista de nuestra historia. Podemos aproximarnos al cuerpo travesti expulsado del espacio político de la cultura a través de las lentes de Jeffrey Jerome Cohen quien, en un capítulo (2018), presenta siete tesis para vislumbrar lo monstruoso. Si bien las siete tienen nombres y especificidades distintas, consideramos que se encuentran relacionadas y pensar en lo monstruoso en términos de una de ellas, no excluye poder pensarlo también junto a las otras. Por razones de extensión y en virtud de dialogar con los aportes de María Lugones (2008, 2012) y Donna Haraway (1984, 1999, 2019), nos enfocaremos específicamente en las cuatro últimas tesis.

El nombre de la cuarta tesis es “The Monster Dwells at the Gates of Difference” (2018, p. 7), el monstruo mora en las puertas de la diferencia. Como en la primera tesis, aquí se remarca la sexual, racial y económica no sólo ya de la figura del monstruo, sino del monstruo en tanto es diferencia cultural, política e ideológica. El marco cultural que hace de materia para la aceptabilidad y el reconocimiento de ciertos cuerpos como humanos, abyecta desde su centro todas las diferencias que marcan lo otro como lo no-uno: en esta dialéctica negativa, como Cohen explica en la siguiente tesis, lo otro brota para confirmar las identidades hegemónicas:

Given that the recorders of the history of the West have been mainly European and male, women (She) and nonwhites (Them!) have found themselves repeatedly transformed into monsters, whether to validate specific alignments of masculinity and whiteness, or simply to be pushed from its realm of thought (*ibidem*, p. 15)

El cuerpo travesti como no puede confirmar ninguna de las identidades disponibles de la reproducción hetero-cis-sexual, amenaza el mismo corpus epistémico con el que se producen los cuerpos binarios. Producción en tanto *se inteligen* como sexualizados y racializados en tanto diferencias del hombre-blanco, para luego re-conocerlos como si aquellas adjudicaciones fueran propiedades del cuerpo y no categorías para enmarcarlos y así hablar de ellos y comprenderlos de *esa* forma. En esta conformación, comprensión y materialización de los cuerpos, es interesante ver cómo las fronteras entre el cuerpo individual -como poseedor de ciertas características- y el cuerpo nacional -la representación de los cuerpos como *pertenecientes* a una nación, debiendo respetar los contornos que ésta les impone- se difuminan. De esta manera, los cuerpos travestis que el cuento presenta, no sólo resisten las categorizaciones existentes sino que las transgreden: desafían y amplían los límites de lo pensable, como veremos más adelante. Es decir, por un lado, el cuerpo travesti como la

³ “En nuestras casas quedaron los microondas y las bañeras con hidromasaje y las depilaciones definitivas y las cirugías estéticas y las cómodas almohadas de pluma donde reposamos nuestros cuerpos acostumbrados al buen vivir. Atrás quedaron los sillones donde hicimos el amor, las duchas calientes cuando volvíamos a casa, las ventanas cerradas durante el invierno para concentrar el calor” (Camila Sosa Villada, AÑO, s/p).



indefinibilidad del cuerpo no binario, niegan la posibilidad de ser capturados por la matriz de inteligibilidad corporal binaria. Sin embargo, este hecho no rechaza la posibilidad de que aquellas personas puedan vivir, no sin obstáculos, una vida funcional que se inserta y, por lo tanto, colabora con la reproducción de la cultura con la que están en puja y en disputa, una tensión irresoluble y necesaria que encontramos tanto dentro como fuera del cuento *Seis tetas*.

Esta matriz de inteligibilidad racial y sexual se comprende como parte de la genealogía de la modernidad europea que María Lugones profundiza, en relación con las reflexiones realizadas por Anibal Quijano, bajo la condensación conceptual de *sistema moderno colonial de género* (2008). Esta expresión comprende la estructuración no sólo sobre un criterio racial sino también sobre un dimorfismo heterosexual las relaciones sociales (de género, de raza/etnia/lugar de origen), económicas (clases altas, bajas, medias e im/posibilidad de movilización entre las mismas), geográficas (centro y periferia, arriba y abajo), entre otras. Este sistema de diferenciación racial y sexual es desigual y jerárquico en el momento en el que los signos de mayor valor en el mercado del poder global son aquellos que se solapan con la “neutralidad” del modelo abstracto de lo humano: la (no)marca de lo blanco, la (no)marca del punto de vista masculino o androcéntrico, la (no)marca de la heterosexualidad naturalizada, la (no)marca de los cuerpos cis-sexuales, entre otras. Por un lado, tenemos al término *colonialismo* que alude a la invasión y usurpación de territorios para la imposición de estructuras políticas, económicas, sociales y religiosas que implican toda una cosmovisión distinta a la de los habitantes que ya se encontraban en aquellos territorios. Por otro lado, el término *colonialidad* hace referencia a los resabios de aquél colonialismo que, aún dejando de ser territorios coloniales, continúan organizando y vertebrando la población, sus códigos culturales y su cosmovisión; permeando así no sólo las relaciones institucionales, inter e intra personales, sino también todo el imaginario horizonte sobre lo im/posible y lo im/pensable. En la medida en que, tanto para Quijano como para Lugones, la modernidad como auge de la fe incuestionable en la razón, el humanismo eurocentrado e ilustrado llevaría a la civilización en una temporalidad lineal y escalonada al eterno progreso; no podría haberse llevado a cabo tal proyecto moderno sin el imperialismo y la colonialidad que éste suponía. Esta colonialidad, entonces, concebida como la *otra cara* de la modernidad, se ordena en dos ejes: el patrón de poder mundial o colonialidad de poder que organiza y clasifica la población en términos de raza, creando así nuevas identidades raciales que antes no existían como tal:

La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos, y redefinió otras. Así, términos como español y portugués, y más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde



entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. (Quijano, 2000, p. 778)

Y, por otro lado, el sistema colonial de género, en palabras de Lugones:

El diformismo sexual ha sido una característica importante de lo que llamo «el lado claro/visible» del sistema de género moderno/ colonial. Aquellos ubicados en «el lado oscuro/oculto» no fueron necesariamente entendidos en términos dimórficos. Los miedos sexuales de los colonizadores los llevaron a imaginar que los indígenas de las Américas eran hermafroditas o intersexuales, con penes enormes y enormes pechos vertiendo leche. Pero como Paula Gunn Allen (1986/1992) y otras/os aclaran, los individuos intersexuales fueron reconocidos en muchas sociedades tribales con anterioridad a la colonización sin asimilarlos a la clasificación sexual binaria. (...). Si el capitalismo global eurocentrado sólo reconoció el diformismo sexual entre hombres y mujeres blancos/as y burgueses/as, no es cierto entonces que la división sexual está basada en la biología. Las correcciones sustanciales y cosméticas sobre lo biológico dejan en claro que el «género» antecede los rasgos «biológicos» y los llena de significado. La naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la «raza». Es importante notar que la gente intersexual no es corregida ni normalizada por todas las diferentes tradiciones. Por eso, como lo hacemos con otras suposiciones, es importante preguntarse de qué forma el diformismo sexual sirvió, y sirve, a la explotación/dominación capitalista global eurocentrada (2008, 'p. 85 y 86).

Lo que nos interesa aquí es que el pensamiento y la práctica moderna en cuanto a la clasificación de las personas mediante criterios raciales y sexuales, se basan la “dicotomía jerárquica fundamental [que] es la distinción entre lo humano y lo no-humano” (Lugones, 2012, s/p). En este sentido, lo humano con la guía de la razón y en tanto agente político lleva consigo la posibilidad de perfectibilidad y mejora, cuestión que la naturaleza misma y sus seres por sí mismos no logran. Esto justifica la subordinación de éstos últimos en manos de los primeros, subordinación que tendrá el nombre en todas las relaciones de explotación y dominación. Para esto es necesario que “los colonizados sean constituidos como seres sin razón” (*ibidem*), en tanto en el término *colonizados* se comprenden tanto los sub-humanos no-europeos y no-blancos y, la naturaleza. Aquellos seres que más cerca estén de la naturaleza no sólo son considerados primitivos (según la temporalidad progresista de la modernidad ilustrada) y salvajes, sino también seres *bestiales*. Esta concepción, percepción y clasificación como “algo como natural es entenderlo como instrumento, [de modo que] su explotación y reducción se piensan justificadas por su condición "natural." (*ibidem*).

Ahora bien, volviendo a nuestra historia del cuento *Seis tetas*, podemos considerar a las travestis como cuerpos que desafían el dimorfismo hetero-cis-sexual colonial en un mundo que parecía haberlas incluido o bien asimilado culturalmente. Si esto es así ¿qué representan esos cuerpos en la historia de Camila Sosa Villada que, aún incluidos y asimilados a la cultura de la familia blanca, fueron objetos de persecución y exclusión forzados a su exilio en el



campo? Si estos cuerpos son, acorde a la concepción de Lugones, sub-humanos porque bajo la colonialidad no encarnan ningún binario; si, muchos de estos cuerpos se encuentran también racializados; y, si, por último, el lugar que les da cobijo y en donde logran crear un hogar, es la naturaleza campestre, entonces estos cuerpos travestis devienen (si no lo fueron siempre) cuerpos bestiales y, en tanto bestias, cuerpos monstruosos.

La tesis cinco de Cohen reza “The monster polices the Border of the Possible”, el monstruo controla las fronteras de lo posible. Desde los límites del conocimiento que perfilan la matriz de inteligibilidad y cognoscibilidad (aceptabilidad) de los cuerpos, el monstruo vigila el pasaje de lo cierto a lo incierto, las fronteras de lo confuso. Esta tesis tiene la ventaja, según como la entendemos, de presentar una doble oblicuidad donde la imagen del monstruo se transfigura. Movimiento propio de ocupar el lugar del límite entre lo nítido y lo borroso. Por un lado, el pueblo se transforma en un monstruo toda vez que se esmera no sólo en vigilar la transgresión de las fronteras que preservan la seguridad de lo conocido, sino cuando además las protegen mediante ciertos mecanismos que atentan incluso contra aquello que resguardan. O, dicho de otra manera, mecanismos que exponen la naturaleza contradictoria de aquella identidad protegida en los territorios -ético y político- que sus fronteras arbitrarias defienden. Es decir, por otro lado, quienes defienden las divisiones binarias y sus intactos productos acusan de monstruos a quienes infringen la ley que protege los órdenes binarios, por montar un escándalo en el estatus de lo aceptable, lo inadmisibile, lo cognoscible y lo indescifrable. No obstante esto, los y las guardianes del binarismo heterosexual y la blanquitud, se materializan también en un monstruo. No aquél que ponen en el lugar de lo abyecto de sí, sino en otro monstruo que controla y regula las normas morales, sociales, sexuales y corporales de la sociedad: “The monster of prohibition exists to demarcate the bonds that hold together that system of relations we call culture, to call horrid attention to the borders that cannot -must not- be crossed” (Cohen, 2018, p. 13).⁴ Este monstruo es el que impone los códigos que regulan la corporalidad, la expresión y el deseo sexual.

Ahora bien, aquél monstruo que habla sobre lo prohibido y lo permitido, entramado que defiende su propia cultura, encarna como tal lo que no debe hacerse o, sólo hacerse *a través* del cuerpo de lo que será un/otro monstruo. Es decir, la única manera posible de cruzar los límites fronterizos que mantienen unida y segura la matriz cultural en relación a lo que es *aprehensible* como humano o ininteligible como tal, es a costa de convertirse en un monstruo.

⁴ “El monstruo de la prohibición existe para demarcar los lazos que mantienen unido el sistema de relaciones que llamamos cultura, para llamar horriblemente la atención sobre las fronteras que no pueden -no deben- cruzarse”. Esta traducción nos pertenece



El otro monstruo que será tal por tener un carácter descaradamente transgresivo y criminal. Si bien los lugares ejemplares y, por lo tanto, los más visibles han sido la sexualidad excesiva o la perversidad erótica, generalmente adjudicado a las feminidades, blancas pero sobretodo a aquellas no-blancas; por encontrarse en el ámbito caracterizado por el imperio colonial europeo de lo animal, natural o bestial (Lugones, 2012). Podemos pensar otros lugares donde los individuos no cumplen las expectativas sociales para *pasar* como sujetos, por lo que terminan representando *lugares* y *formas* excesivamente incómodas o intransitables para aquellos que sí habitan la norma. Algunos de estos podrían ser el de una persona disca⁵ “mala” en donde además de perturbar el régimen de aprehensión de subjetividades y cuerpos hegemónicos, no se deje ubicar en un lugar asimilable o aceptable por el mismo. Las infancias también pueden ocupar el papel de un monstruo, donde por diversos motivos desde su propia reivindicación o a través de representaciones que no comulgan con la buena/el bueno e inocente niña/niño/niño.⁶

Lo importante que nos interesa subrayar aquí es que no hay una identidad monstruosa per se, sino que los sujetos -individuales o colectivos- se “monstruizan”, se convierten en monstruos. Nadie está a salvo de habitar la figura de un monstruo. Pero las diferencias importan (Haraway, 2019) y no todos los monstruos cumplen la misma función ni sus acciones tienen las mismas consecuencias. Así como en el cuento de “Seis tetas” el pueblo se enrabía monstruosamente y mediante la voz anónima social de drones y pancartas piden matar a los travestis y sus secuaces, las travestis son concebidas como monstruos que peligran el orden del estatus quo. Este orden es, incluso, defendido por unos niños quienes también saliendo de la figura de la infancia buena e inocente, apedrean con intenciones travesticidas a la protagonista de nuestra historia. Pero también, del otro lado y ya en el tiempo del relato marcado por una naturaleza no-humana, nos encontramos con niñas y niños que no cumplen -al menos de antemano- con la regla que su sociedad de procedencia -la nuestra- les exige para ser humanos: no sabemos “qué son” ni de qué son capaces. En este sentido y volviéndonos a adentrar en la selva de nuestra historia, ambas figuras, las travestis y el campo -en nombre de la naturaleza-, se van mutuamente adaptando a la rugosidad de sus cuerpos indefinidos: sin rechazarse ni asimilarse van formando poco a poco otros volúmenes y

⁵ El activismo disca denomina con ese término a las personas que no cumplen con la capacidad esperada para funcionar estructuralmente a nivel físico, emocional o cognitivo, haciendo hincapié en que toda dis/capacidad es una cuestión política y social cuyo único lugar no puede ser ni la marginalidad ni la victimología social.

⁶ Nos referimos primero a la novela de Aurora Venturini, *Las primas* (2009), Barcelona: Random House, en donde el la voz del personaje principal es una niña monstruosa y pobre que es salvada por el arte. Luego, pensamos en la compilación de cuentos de *El marido de mi madrastra* (2012), Buenos Aires: Mondadori



densidades corporales. Tal es el caso del “secreto avícola” de Sulisén, amiga de nuestra protagonista.

Artefactualismo, tecnología regenerativa y ontología liminal

Sulisén fue descubierta una vez que, como otras muchas, yendo al pozo del baño y tardando más de lo habitual, su amiga decide seguirla en cuclillas. La razón de sus tardanzas y salidas del baño que la dejaban sudorosa y transparente como papel es que “ponía huevos”. Sulisén ponía huevos de gallina. Sulisén ponía sus huevos y no sólo los cuidaba y les ponía nombres, sino que también los comía como pollos, en tortas con crema batida de sus claras y de otras muchas maneras ¿Qué tipo de canibalismo es este? Sulisén denegada humana dos veces: por traba, abominación a la naturaleza del género y el sexo; y, por gallina, abominación a la última naturaleza de su especie que le quedaba.

Donna Haraway (1999) con un gesto esquivo a la división ontológica y jerárquica de naturaleza y cultura, piensa en la naturaleza-social como un *artefactualismo*: un entramado, una malla elástica híbrida de ficciones y hechos. Esto quiere decir que no es ni un recurso, ni una matriz, ni un texto a ser codificado ni un mundo a descubrir y conquistar. Eminentemente construida, pero no por ello inmaterial o irreal en los términos que la matriz binaria impone aprehender el mundo, la naturaleza “es un topos, un lugar, en el sentido de un lugar retórico o un tópico a tener en cuenta en temas comunes; la naturaleza es, estrictamente, un *lugar común*” (*ibídem*, p. 122; el subrayado nos pertenece). Un lugar común hecho de humanos y no humanos, de diversos actores que se articulan siempre de formas distintas. Haraway sostiene que concebir la naturaleza en estos términos no es tanto una tarea deconstructiva sino productiva; es decir, siempre estaríamos frente a una producción particular de naturaleza (*ibídem*, p. 123). El desafío entonces reside, en primer lugar, en seguir los hilos de qué tipo de producción específica es (en qué genealogías o linajes se inscribe, con quién dialoga, qué tipo de ideas invoca y cuáles excluye, etc.); y, en segundo lugar, qué tipo de consecuencias dicha producción trae consigo. En este sentido, la percepción de la naturaleza como un recurso o bien, características que permitieron la desvalorizar en relación a la razón humana y su promesa de progreso, es parte de una cosmovisión imperialista en donde el hombre-blanco europeo se adjudica el derecho de disponer de todo lo que no-es él. En palabras de Lugones:

Lo que se desarrolló en la Conquista y la Colonia, y que hoy se sigue aplicando en todo el mundo, es la negación y la destrucción de todo lo que constituía a cada persona, a cada comunidad, a todas sus prácticas, saberes, relaciones con todo lo que existe en un universo donde todo está interconectado, su comprensión del universo, su manera de hacer comunidad. El poder colonial, capitalista, racializó el trabajo y



reservó para los indios y los negros los trabajos que deshumanizan y matan. El proceso de negación y destrucción incluyó el intento de vaciar la memoria, de llenarla con la cristiandad y la cosmología dicotómica, jerárquica, violenta, cristiana, racional, que los relegaría a bestias. (2012, s/p).

Resumiendo, entonces, la naturaleza y sus organismos son productos de una tecnología discursiva científica específica que trata, no obstante, de seres vivientes: “la biología es un discurso, no el mundo viviente en sí” (Haraway, 1999, p. 124). Aunque antes que reproductiva, Haraway prefiere hablar de “tecnología generativa” (*ibidem*) -en términos de difracción- para diferenciarla de la tecnología que reproduce la imagen de lo mismo o, diferencias sujetas a una misma medida de valoración. Parte de esto último es el episodio que nos trae la autora de la científica Jane Goodall que, en una portada de National Geographic, le da la mano a un simio, representando así “una incorporación feliz” de la naturaleza al progreso blanco científico europeo. En este sentido, Haraway propone pensar en otros términos los romances inter-especies que puedan significar articulaciones y alianzas para la construcción de un lugar común en donde importen tanto las formas de parentesco (2019) como las decisiones de quién y cómo viven o mueren. Esto quiere decir que de ninguna manera concebir las relaciones en este marco es una cuestión inocente: como las diferencias importan, importa la responsabilidad (*ibidem*) con la que las tratamos y vinculamos ¿frente a quién, qué y de qué modo damos respuesta, sentido de nuestros actos? Importan qué historias cuentan historias y qué ideas piensan ideas (*ibidem*).

La “ontología liminal” (Cohen, 2018) de la que forman parte los monstruos transfronterizos, puede comprenderse como una artefactualidad harawayana en tanto la diferencia no es una cuestión de hecho sino de proceso o, en tanto los hechos y los sujetos se encuentran en permanente cambio y reconstrucción (*ibidem*). Como personaje de una historia que interpela nuestra cotidianidad, Sulisén-trava-gallina y ponedora caníbal ¿de qué tipo de tecnología proviene y qué genera? El desacato hacia una ubicuidad ontológica de Sulisén, como trava y como gallina, hace de su cuerpo un lugar liminal. Ni una cosa ni otra, ni acá ni allá, ni una y combinatoria o inclusiva, ni fusión de términos, ni varón ni mujer, trava, ni humana ni animal otro, trava-gallina. Los sentidos pueden ser infinitos ¿Qué significa, qué puede significar, que una trava ponga huevos como gallina? ¿De dónde salen, qué tipo de empolladora es, en calidad de qué los cría y en calidad de qué los come? ¿Qué puede significar poner huevos en esta historia otra, alejada de la ética y estética urbana que centra los cánones de medida en la experiencia histórica, subjetiva y corporal, masculina? ¿Qué puede significar poner huevos para una trava fugitiva de las exigencias y expectativas históricas, subjetivas y corporales que le fueron asignadas al nacer? ¿Qué puede significar



poner huevos en una historia donde los huevos para poner no sólo no son humanos sino que otras cosas ya no metafóricas, pueden hacerse con ellos: comerlos? ¿De qué se esta perspectiva escurridiza que permite fugar las significaciones anquilosadas de un fagolocentrismo pútrido hacia la generación de posibles sentidos otros?

Nos interesa hacer hincapié, en la artefactualidad difractaria de esta historia, en la relacionalidad de los términos en los que podemos pensar a Sulisén: predadora y canibal se sabe también posible comida de alguien más. Haraway comprende la producción como un corolario del humanismo y, decimos, viceversa: el humanismo supone, como vimos, una producción no sólo de naturaleza sino de sujetos, de comprensión del mundo. Sulisén produce lo huevos pero éstos también la producen a ella: presa y predadora, ubicada en la liminalidad del peligro y la responsabilidad de la atención y la respuesta. La presa travesti que la tecnología reproductiva no pudo incorporar de todo y por eso expulsó de su núcleo, la presa posible de otros animales también, consciente que la excepcionalidad humana no era más que un mito urbano válido sólo para unos pocos. Sin ahondar en los im/posibles sentidos que el concepto de canibalismo puede traernos, aquí nos encontramos ciertamente con otro tipo de romance trans-especie. Pero no sólo un tipo, sino ¿qué nos permite pensar esta especie canibalismo producto ya de un abominable cruce de fronteras? Si, de alguna manera, el cuerpo travesti de Sulisén y de sus congéneres fueron consumidos en la vieja ciudad, sea en el orden de la marginalidad o en la incorporación al orden blanco y heterosexual y, aún así, se vieron abyectadas como chivos expiatorios ¿no eran estas monstruosidades hijas de aquél orden que con violencias, tanto a nivel de la sociabilidad como institucional, impusieron un registro de los cuerpos y las subjetividades de modo tal que, encarnando la confusión de fronteras son inteligibles al mismo régimen y confiscadas entonces a la monstruosidad de lo abyecto? ¿No son los monstruos, entonces, en palabras de Cohen, nuestros y nuestras hijas cuya puesta en duda nos interpela ya: “Do monsters really exist? Surely they must, for if they did not, how could we?” (2018, p. 20; “¿Existen los monstruos realmente? Por supuesto que existen, porque sino ¿cómo podríamos nosotrxs?” Esta traducción nos pertenece)?

El carácter abyecto o de una impertinencia bazóbica de los monstruos, los coloca en la figura de lo inapropiadx/inapropiable:

(...) ser un «otro inapropiado/ble» significa estar en una relación crítica y deconstructiva, en una (racio)nalidad difractada más que refractaria, como formas de establecer conexiones potentes que excedan la dominación. Ser inapropiado/ble es no encajar en la taxon, estar desubicado en los mapas disponibles que especifican tipos de actores y tipos de narrativas, pero tampoco es quedar originalmente atrapado por la diferencia. (Haraway, 1999, p. 125 y 126).



¿Qué hace, entonces, monstruoso a un monstruo? La diferencia pero no cualquiera, la posibilidad pero no absoluta, la vigilancia pero no toda. La versatilidad de su máscara, su ubicuidad transitiva: paz y rabia, humano y animal de naturaleza híbrida artefactual. Hay que ver qué monstruo funciona en qué lugar y qué consecuencias tienen sus acciones para pensar con cuál vale, la vida y la construcción de un mundo común, aliarse. Aliarse en términos de articular-con, pensar-con: la naturaleza social artefactual de la articulación “siempre es una práctica no inocente, impugnable” (*ibidem*, p. 140). Los cuerpos todos, incluidos monstruos y abyectos, son un “artefacto histórico constituido por humanos así como por actores no humanos orgánicos y tecnológicos” (*ibidem*).

Conclusiones provisionarias

Hemos llegado al final de nuestro recorrido. El interés de nuestro trabajo ha sido pensar la cualidad de lo monstruoso desde las reflexiones de Jeremy Cohen en relación a las funciones y lugares del monstruo, en diálogo con la perspectiva situada de María Lugones y los aportes cruzados entre ciencia y feminismo de Donna Haraway. El territorio que propusimos para enlazar aquellas reflexiones fue el cuento de “Seis tetas” de Camila Sosa Villada, perteneciente a su libro *Soy una tonta por quererte*. Dos líneas cruzaron la médula de nuestro trabajo: en primer lugar, la pregunta por lo monstruoso en la cualidad de lo abyecto a partir del exilio forzado de las travestis protagonistas de nuestro cuento. Por otro lado y desde los umbrales en donde ya se encuentra lo monstruoso, la preocupación por el lugar situado desde donde poder leer las fronteras que confunden lo im/propio y lo in/apropiable de un territorio y de un cuerpo o de otro. Aquí cobra relevancia la condensación conceptual que hiciera Lugones sobre el sistema moderno colonial de género, que nos permite ubicar en una matriz específica -no cualquiera, no inocente ni neutral- los esquemas desde los cuales se distribuyen, organizan, piensan y re/conocen los cuerpos de nuestra historia. Dicha maquinaria de inteligibilidad produce los sentidos desde un pensamiento binario que divide jerárquicamente el mundo en dos: naturaleza y cultura, siendo este último el lugar político y humano por antonomasia y, por lo tanto, inserto en una temporalidad civilizatoria del progreso. Así, la naturaleza queda aislada de la historia y la política al desamparo del tiempo arcaico, primitivo y salvaje. La cultura de esta esencialización binaria y ontológica del mundo no es, sin embargo, la de los cuerpos ni la de la naturaleza en sí, pertenece a un legado europeo blanco y colonial cuya organización política se basa en la heterosexualidad dimórfica de los sexos. En este sentido, los aportes de Donna Haraway son especialmente significativos.



No podemos pensar los cuerpos ni la naturaleza sin pensar por fuera del entramado histórico -culturales, políticas, económicas, científicas- que posibilitaron sus mismas producciones. Aquí entonces comenzamos a referirnos a estas producciones como una artefactualidad. Concebir a los monstruos como una artefactualidad híbrida de “nis”, a partir del personaje de Sulisén, cuya ontología liminal impedía ubicarlos inequívocamente de un lado o de otro, nos permitió otorgarle al carácter monstruoso la geografía de lo versátil, de lo inapropiable y de la diferencia en tanto proceso. De esta manera, el peligro de lo monstruoso no aparece como una propiedad adherida a los cuerpos o las subjetividades, sino como una conversión inacabada hacia el lugar impropio de la transición, lo impensado como habitable. Geografías seductoras a las que nadie es inmune.

El desafío que nos propusimos fue pensar otros posibles ciframientos de los cuerpos por fuera de la lógica de una diferencia arraigada al esencialismo del binarismo sexual. Un intento por desasir los cuerpos de las narrativas coloniales, blancas y hetero-cis sexuales en donde se han codificado y que significan todavía un obstáculo no sólo para pensar sino para habitar dignamente un sin fin de corporalidades y vinculaciones, romances trans e inter especies, posibles. Recordamos y subrayamos: las diferencias importan, pero no por sí mismas, sino por los efectos que son capaces de generar y las consecuencias posibles que pueden medir ¿a qué fines funciona un monstruo? ¿qué posibilidades de mundo habita y permite habitar? A este respecto, nos interesan aquellas regeneraciones “en zonas fronterizas carismáticas menos devastadoras” (Haraway, 1999, p. 131) de las que ya conocemos.

Si “los instrumentos ópticos modifican al sujeto” (*ibidem*, p. 122) ¿en qué lenguaje nos habla-y qué nos dice- la poderosa heteroglosia generativa del cuento de “Seis tetas”? ¿en qué lenguaje -¿uno del cuidado, uno de la alianza, uno de la versatilidad, uno del peligro, uno de la convertibilidad?- nos habla esta historia que no se guarda la potencia que puede resquebrajar la misma lógica a partir de la cual fue escrita, aquella misma que expulsa las travestis de la ciudad de sus zonas in/seguras, tanto aquí como allá, aquella misma que, a la vez que desbarata los cuerpos travestis, trans y no binarios, deja abierto el juego a otro lenguaje posible de la regeneración política? Un lenguaje éste último quizás como aquél en que nos habla Camila Sosa Villada, logrando ensuciar/embarrar la nitidez con que miramos y medimos la posibilidad de los cuerpos para generar otros con otras alianzas posibles. O así, quisimos comprenderlo.



Bibliografía

Marlene Wayar (2018). *Travesti: Una teoría lo suficientemente buena*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Pocas nueces

Butler, J. (2010) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires, Paidós.

Buttler, J. (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión e la identidad*. Barcelona, Paidós.

Cohen, J.J. (2018) “Monster Culture (Seven Theses)”, en Mittman, A.S. y Marcus Hensel, eds. *Classic Readings on Monster Theory: Demonstrare Volume 1*. Leeds, Arc Humanities Press, 43-54.

Federici, S. (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón

Haraway, D.J. (1984) *Manifiesto Ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*, Trad. Manuel Talens.

----- (1999) “La promesa de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles”, en *Política y Sociedad* 30, Madrid, 121-163.

----- (2019) *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Trad. Helen Torres, Consonni.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XX

Lugones, M. (julio-diciembre 2008) *Colonialidad y Género*, en *Tabula Rasa* No.9, Bogotá, 73-101.

----- (2012) *Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. Pensando los Feminismos en Bolivia-2012. Politizar la diferencia étnica y de clase: feminismo de color*. CONEXION. Visitado última vez 06/07/2023: <http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1576.htm>

Quijano, A. (2000). “Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina”. En: *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires : CLACSO, 2014. ISBN 978-987-722-018-6

Sosa Villada, C. (2022). *Soy una tonta por quererte*. C.A.B.A: Tusquets. (versión ebook).