

## Prácticas de resistencia espectral: en del giro fantológico de la ontología

Agustina Gállico Wetzel<sup>1</sup>

*Si se produce una vida según las normas por las  
que se reconoce la vida, ello no implica ni que  
todo en torno a una vida se produzca según tales  
normas ni que debemos rechazar la idea de que  
existe un resto de 'vida' -suspendida y espectral-  
que describe y habita cada caso de vida  
normativa*

Judith Butler, *Marcos de Guerra. Las vidas  
lloradas*

*Si la muerte pesa sobre el cerebro vivo de los  
vivos, y más aún sobre el cerebro de los  
revolucionarios, es que debe tener cierta  
densidad espectral*

Derrida, *Espectros de Marx*

*Si me dispongo a hablar extensamente de  
fantasmas [...] es en nombre de la justicia*

Derrida, *Espectros de Marx*

Este artículo toma la ruta de aquel ejercicio de no pisarnos la memoria que enuncia Susy Shock en su poema *Hojarascas* para pensar dos acontecimientos que, respectivamente, conforman modalidades singulares de vigilia y duelo. Estos acontecimientos se emplazarán aquí como formas de construcción de imaginaciones políticas que toman en cuenta la común vulnerabilidad de los cuerpos en situación de asamblea. En uno de los acontecimientos analizados la asamblea se desarrolla en el espacio público, mientras que el otro opera dentro de una lógica celebratoria de carácter privado.

El primer acontecimiento tiene lugar en el año 2017 y se trata de un acontecimiento cuyo valor radica en hacer coexistir dos luchas: a la ronda habitual de los jueves que las madres de plaza de mayo realizan en Plaza de Mayo de Buenos Aires se le suman activistas travesti y trans para pedir justicia por Ayelén Gomez. El cuerpo de Ayelén fue encontrado desnudo en la provincia de Tucumán con golpes y signos de asfixia. Sus compañera/os y familiares se reúnen en una vigilia denunciando su travesticidio como parte de una cadena de violencias hacia

---

<sup>1</sup> IIGHI/CONICET (agustina\_gw@hotmail.com)

toda la comunidad travesti y trans marcada por la violencia institucional<sup>2</sup> argentina.

El segundo acontecimiento tiene lugar en espacios privados, más específicamente se trata de domicilios cuyos garages o salas funcionan como templos provisorios en la ciudad de Corrientes Capital, al nordeste de Argentina. Se trata de celebraciones de matriz afroumbanda a las que adscriben algunas personas de la comunidad travesti y trans de la ciudad; y que según entiendo funcionan como espacios de asamblea política entre cuerpos en el sentido propuesto por Butler en *Cuerpos aliados y lucha política*. En dicho texto Butler emplaza formas ejemplares de pensar la política, la vulnerabilidad de los cuerpos y la potencia de estos cuerpos cuando son dispuestos en asamblea. Plantea así un examen de la vulnerabilidad como una forma de activismo que se pone en juego en algunas manifestaciones de la resistencia y, en ese sentido, refiere que la política no siempre tiene lugar en la calle y la vulnerabilidad no siempre está en primer plano cuando se trata de asuntos políticos<sup>3</sup>.

Como fue anticipado, la figura de Susy Shock, artista (artista/activista) trans sudaca –tal como ella se autodefine– es la forma que se asumirá en esta reflexión de pensar la vulnerabilidad radical a la que es expuesta un segmento de la población cuyas formas de vivir el género –más allá de que en Argentina existe la Ley de Identidad de Género y Matrimonio Igualitario– no se ajustan al género establecido socialmente como hegemónico. En una coyuntura nacional donde podríamos descansar en la existencia de leyes inclusivas que suponen algún tipo de asilo, resulta urgente expandir las preguntas acerca de las modalidades que el derecho por su parte y la justicia por la suya asumen dentro estas modalidades de aparente asilo. Frente a eso, el interés aquí se encuentra ligado a ampliar los horizontes de sentido estrictamente normativos y analizar algunas modalidades de justicia poética que trastocan por completo las categorías del derecho y su rigidez:

La propuesta del poema *Hojarascas* de Susy Shock es ‘metaforizarnos en la pelea, poetizarnos las nalgas’ y ese parece ser el principio constitutivo del manifiesto urgente de Susy Shock: entre la denuncia, la furia y la metáfora, llena de imágenes sensoriales que atraviesan nuestro cuerpo y nuestros sentidos; como cuando no alcanza ya con gritar, ni cantar, y allí aparece la posibilidad del arte del lenguaje encarnando los cuerpos de las que ya no están, a disposición del más feroz reclamo social que de

---

<sup>2</sup> Según un informe de la Agencia Presentes, como tantas otras mujeres travesti y trans, Ayelén había sido víctima de violencia policial. En el año 2012 fue detenida por un policía en la provincia de Tucumán al regresar en taxi de un boliche. La joven denunció que fue llevada a la seccional segunda de San Miguel y que, mientras estuvo detenida en condiciones inhumanas, un policía la violó y otro la obligó a practicarle sexo oral. También la amenazaron, la insultaron y le obligaron a pagar una coima para recuperar su libertad.

<sup>3</sup> Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires, Paidós, 2017.

alguna o de todas las formas deberá ser escuchado, oído y subsanado. Se produce un desplazamiento estético por necesidad vital, que se plasma en las prácticas artivistas trans: cuando la denuncia del activismo parece no ser escuchada, se recurre a la justicia poética; y aún cuando los cuerpos y las vidas se exterminan, se inmortaliza la memoria a través del arte que, por estas razones, es político<sup>4</sup>

Pensar la vulnerabilidad de un segmento de la población, implica asimismo pensar los modos en que estas poblaciones excluidas de la actual agenda emocional del país conforman las redes de afectos necesarias para sobrevivir políticamente, lo que claramente se aleja de una ideación que depende de las políticas partidarias de turno para gestarse y construirse. Vemos en estas formas de sobrevivencia de lo político algunos mecanismos de esa justicia poética a la que alude Shock que, de cierto modo, logran suavizar la capacidad coercitiva de la norma, de su violencia y aniquilación, para entamar vidas cuya experiencia común de alteridad puede llegar a transformarse en la base de su resistencia<sup>5</sup> y, de ese modo, suspender su devenir “hojarasca” -en los términos planteados por Shock- figura metafórica con la que problematiza el exterminio patriarcal<sup>6</sup> que sufre el colectivo travesti y trans argentino refiriendo al conjunto de hojas que han caído de los árboles, que son constantemente pisoteadas, apartadas, embolsadas en un proceso de naturalización e invisibilización que se produce en el seno mismo de la construcción nacional de coherencia binarista y heterocisnormativa<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Bidegain, Claudio. *El amor invertido de los monstruos de género. Biopolítica y deseo en pugna*. Buenos Aires-Berkeley: Everba, revista de estudios de la cultura, 2018, pp. 25-52.

<sup>5</sup> En relación a la resistencia y las formas de resistir Butler puntúa una serie de argumentaciones muy lúcidas en su texto “Cuerpos aliados y lucha política” donde plantea que la calle y la plaza pública no son las únicas plataformas posibles de la resistencia política, y que allí donde no hay libertad para acceder a la plaza o para tomar la calle, se cuenta igualmente con espacios para la resistencia situando como ejemplo las huelgas de hambre que tienen lugar en las prisiones cuya visibilidad y empleo del espacio público es nulo pero no por ello conforma una acción de menor resistencia.

<sup>6</sup> Actualmente las estadísticas argentinas señalan que el promedio de vida de una persona trans o travesti oscila entre los 38 y 42 años de edad, y que esto responde a los procesos de excepción que ejercita el Estado que, por más que se encuentren ya sancionadas en Argentina la Ley de Identidad de Género y de Matrimonio Igualitario, continúa sofisticando sus formas sutiles de abandonar, discriminar, perseguir, impedir el acceso a trabajo, vivienda y condiciones de vida digna a esta población. Dicho esto, resulta difícil no pensarse frente a una gestión biopolítica de la vida donde algunos cuerpos configuran una materia futurizable, mientras otros son pasibles de ser abandonados, dejados a la espera, lo que en Butler aparece bajo el concepto de precaridad como 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 la violencia estatal arbitraria y a la muerte (Butler, J. *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 20.

<sup>7</sup> Bidegain, Claudio (2018) *op. cit.* pp. 25-52.

Se me notan las hojarascas, / tienen nombre y apellido, / rebotan en el viento de este país que duele / y mientras hago un paso pegadito al otro, / a las hojarascas les brotan rostros / y yo trato de no pisarlas<sup>8</sup>

Las hojarascas configuran para Shock una de las tantas poblaciones muerto/vivas... ligeramente descompuestas, que han caído recientemente... sobre las que la selectividad biopolítica se impone instaurando mecanismos sutiles, invisibles de excepción<sup>9</sup>, ya que si convenimos que hay normas sexuales y de género que determinan quiénes configuran una materialidad reconocible y “legible” para la/os demás, entonces constatamos cómo lo «ilegible» puede llegar a constituirse como grupo, a la vez que paralelamente produce formas de inteligibilidad donde las personas que no portan las características de esa grupalidad pasan a ser más vulnerables y expuesta/os a la violencia de género, el abandono y la aniquilación.

Cuando se existe en esas condiciones, es la viabilidad de nuestra vida lo que se pone en cuestión, o lo que podríamos llamar las condiciones ontológicas de nuestra pervivencia en el seno de la sociedad<sup>10</sup>. En ese sentido, la lectura conlleva inexorablemente una reflexión acerca de los cuerpos como matrices de legibilidad y reconocimiento, por lo que cabe aclarar que siguiendo la propuesta butleriana, el cuerpo será acá comprendido de la siguiente manera:

parte de lo que un cuerpo es (y este es de momento un planteamiento ontológico) se cifra en su dependencia respecto de otros cuerpos y redes de apoyo, entonces estamos sugiriendo que no se pueden concebir los cuerpos individuales como si fueran totalmente distintos unos de otros [...] el cuerpo se define por las relaciones que hacen posible su vida y sus actos. Como espero demostrar, nunca podremos entender la vulnerabilidad del cuerpo si no la enmarcamos dentro de las relaciones que este mantiene con otros seres humanos, con los procesos vitales y con condiciones inorgánicas y vehículos de la vida<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Shock, Susy. *Hojarascas*. Buenos Aires, Muchas nueces, 2011.

<sup>9</sup> De acuerdo con Agamben, el poder soberano y la vida desnuda emergen en la relación de excepción. La particularidad de la excepción es no contituirse como una mera exclusión sino también como un mecanismo de captura: “llamamos relación de excepción a esta forma extrema de la relación que incluye cualquier cosa a través de su exclusión”. Siguiendo a Agamben, la excepción define un umbral de indiferencia entre inclusión y exclusión, tratándose de una exclusión inclusiva. Agamben explica esta relación de exclusión inclusiva de la vida desnuda a través de la figura del *homo sacer*, una figura del derecho romano arcaico, que afirma por vez primera la sacralidad de la vida humana. El *homo sacer* es a quien cualquiera puede darle muerte sin cometer homicidio ni celebrar sacrificios, es la vida que puede asesinarse con total impunidad y que es excluida del sacrificio.

<sup>10</sup> Butler, J. (2017) *op. cit.*, p.45.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p.132.

Me interesa detenerme en aquel punto del párrafo donde la filósofa norteamericana hace referencia a los procesos vitales y las condiciones inorgánicas, ya que si bien Butler puntúa gran parte de sus primeras y últimas reflexiones en relación a los cuerpos orgánicos, pensando específicamente en la teoría de la performatividad, la capacidad de agencia, la precariedad, los cuerpos y lo que éstos son capaces de producir con su apareamiento en la esfera pública o privada, encuentro en esta línea algo que permite pensar otras modalidades de encuentro donde lo inorgánico asume un carácter crucial en los procesos vitales de las personas que se manifiestan en los dos acontecimientos que se analizan.

En ese sentido, la propuesta viabiliza una zona de sentidos donde los cuerpos que intervienen en la política incluyen también a los cuerpos inorgánicos, espectrales, cuya aparición resulta fundamental para el desenvolvimiento de procesos vitales y emplazamientos de lo común. A tenor de lo dicho, tomaré partido por esas existencias menores cuyo apareamiento se produce bajo la forma de una visita que es capaz no solamente de trastocar los tiempos lineales sino también alterar el estatuto ontológico de los cuerpos orgánicos comprometidos en asamblea; situación que pienso hace que la ontología tome una modalidad fantológica para poder realizarse en la existencia y configurar los horizontes de su aparecer. En ese sentido y aunque sin hacer explícita mención de los fenómenos espectrales, Butler sostiene que:

La cuestión es que, si no podemos hablar de los cuerpos sin referirnos a los entornos, las máquinas y los complejos sistemas de interdependencia social de los que aquellos dependen, entonces es que todas esas dimensiones no humanas de la vida corporal son determinantes para la supervivencia y el desarrollo de los seres humanos<sup>12</sup>

En suma, tomando en cuenta aquellas modalidades de supervivencia, el presente artículo busca repensar la vulnerabilidad común y las formas de justicia poética frente a un panorama nacional donde algunas vidas son leídas como exterminables. Dicha justicia, tomando estos acontecimientos, es ideada a partir de un fundamento crucial: la visitación espectral.

### **Los espectros en la política**

Las reflexiones que puntúa Derrida en su libro *Los espectros de Marx* (1993) son fundamentales para cartografiar una política actual que, siguiendo al autor, es una política que no puede hacerse más no sea de la mano de los espectros. La figura del espectro, como la del extranjero y de la comunidad de la/os que no tienen comunidad son cruciales en la obra del filósofo argelino en tanto permiten

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p.133.

deconstruir la idea de igualdad en relación al otro para pensar, más bien, en términos de diferencia y alteridad.

La propuesta derridiana es provocativa en la medida que asume el desafío de pensar desde los márgenes, desde las fisuras de las instituciones y los sistemas filosóficos, desde la apertura a la otredad en acontecimientos cuya medición es refractaria, incalculable e insospechada, de allí que proponga la deconstrucción como operación clave que le permitirá desmontar edificios y artefactos teóricos cuyas nervaduras no se encuentran a la vista y que sostienen los cimientos de las estructuras metafísicas del pensar occidental. Pensar la alteridad supone para Derrida explorar otras modalidades de existencia, nuevos espacios intermedios entre el ser y el no ser. Con imprecisión ontológica, es en ese intermedio donde el espectro se hace presente con su inactualidad que disloca los tiempos lineales de una teleología capturada por occidente, a la vez que de un sentido epocal.

En el curso de su libro, Derrida considera los discursos triunfalistas como el de Fukuyama ante la caída de la URSS como una forma de *conjurar* el espectro del comunismo para crear la idea de que el capitalismo global ha triunfado permanentemente. Con gran astucia, Derrida propone al *fantasma* o *espectro* como una figura que, en tanto no logra ser conjurado, es desestabilizadora y ocupa un lugar ontológicamente fronterizo entre el cuerpo y el espíritu: el espectro *es y no es* al mismo tiempo. Así, la ontología es sustituida por una *fantología* (*hantologie*), en la que los espectros “siempre están *ahí*, aunque no existan, aunque ya no estén, aunque todavía no estén”<sup>13</sup>.

Para Derrida, los espectros conforman una corporalidad paradójica en que la sustracción de su materialidad hace posible su aparecer<sup>14</sup>. Este aparecer busca un soporte físico que opera como prótesis del cuerpo ilocalizable aunque siempre aparece por primera y última vez lo que, paradójicamente, constituye su regresar: regresar que no implica mostrarse en su totalidad y tampoco totalizar un sentido. Por esa vía, la diferencia<sup>15</sup> del espectro para Ludueña, “impide cualquier totalización, cualquier memoria completa, cualquier duelo terminado, cualquier instauración de la ley como justicia y cualquier institución de la violencia como plenitud del poder”<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 196.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 27.

<sup>15</sup> “La *différance* es lo que hace, que el movimiento de la significación no sea posible mas que si cada elemento llamado ‘presente’ que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado un futuro como presentes modificados”. Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Vol. 38. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 48.

<sup>16</sup> Ludueña Romandini, Fabián. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia* (Vol. 1). Argentina, Miño y Dávila editores, 2010, p. 199.

La dirección de la *hantologie* derridiana da cuenta de una presencia cuya indeterminación material conforma el error y el asedio permanente de los fantasmas a los cuales la política occidental jamás pudo conjurar, de allí que la tarea de la filosofía y de la política se encuentre en un vínculo tan cercano a lo espectral, a la herencia, la muerte y la memoria de las comunidades.

La imaginación política derridiana es potente en tanto propone, de la mano de los espectros y de la deconstrucción, una reactivación de una metafísica del presente, –distanciándose así de la forma en que otros autores biopolíticos como Deleuze y Agamben están pensando *la vida por venir y la comunidad que viene* - respectivamente- esto es, una política imaginada a futuro. La apuesta más desafiante de Derrida es armar su aparato teórico para pensar no tanto lo que vendrá, sino lo que está en términos de una metafísica del presente, en razón de lo que cabe preguntarse ¿Qué hacer en este presente con nuestros imaginarios políticos y cómo se introducen los espectros en esta imaginación? *Pensar lo que viene* en el pensamiento derridiano es una actividad que se anima en una doble dirección que escucha las voces del pasado, los asedios espectrales desde la urgencia del presente, lo cual implica una conexión íntima entre hacer y heredar:

Para Derrida una herencia nunca es natural, y se puede heredar de una vez, en lugares y momentos diferentes; la herencia es siempre una respuesta, una respuesta finita y por tanto histórica. Es el desafío de apostrofar la voz de un fantasma, de hablar las voces de los muertos, de hablar en su nombre y, en ese gesto, dejar que los muertos hablen por uno. Todo ello forma parte de un mismo movimiento del heredar, del hablar en nombre del otro; y quizás no haya responsabilidad más grande que ésta<sup>17</sup>

### **Calendario de vigilia permanente**

2017: Plaza de Mayo, Buenos Aires, Argentina. Una movilización numerosa de activistas travestis y trans convocan a una vigilia que se sumará a la ronda de las Madres de Plaza de Mayo para pedir justicia por Ayelén Gomez.

Alrededor de la pirámide de plaza de Mayo, en la mítica ronda que hace 41 años se hace los jueves a la tarde, el cruce de luchas estuvo unido por un mismo reclamo: memoria y justicia. Las madres de plaza de Mayo junto a activistas travestis y trans rodean la pirámide central exigiendo justicia por las/os desaparecida/os en dictadura y en democracia, por Ayelén Gómez y por todos los travesticidios. Hasta la actualidad la Plaza de Mayo es escenario privilegiado de las manifestaciones políticas argentinas, cargando en su radio la memoria viva de una lucha que no descansa, que no agota su vigilia. Esta plaza que alojó en 1977 a un grupo de mujeres que optaron por la acción directa, hartas de la complicidad judicial y eclesiástica con el régimen militar que pedían saber dónde estaban sus

---

<sup>17</sup> Balcarce, Gabriela. *Derrida*. Buenos Aires, Galerna, 2016, p. 105.

hija/os desaparecida/os durante el golpe de Estado del 24 de Marzo de 1976. Esta relación con lo espectral signa y ubica a la historia Argentina en un duelo permanente. La retórica de lo desaparecido evoca su imposibilidad ¿cómo duelar los cuerpos de las/os que, en ocasiones, no tenemos restos ni rastros más allá de los esfuerzos del Equipo de Antropología Forense? Se formula así la demanda imposible: “aparición con vida”<sup>18</sup>, una consigna que traza la cronología del horror que hoy, 42 años después, se reactualiza en otras modalidades cuando se demanda en Argentina a un gobierno democrático la aparición con vida de Santiago Maldonado, en las vigiliadas que levantan la voz contra los travesticidios y la complicidad policial, en las manifestaciones masivas del 8M a escala nacional e internacional, en las marchas Ni Una Menos donde el grito exige que dejen de matarnos.

Como señalábamos en la introducción, las *Hojarascas* de Shock problematizan el exterminio patriarcal que sufre la población travesti y trans argentina e imagina modos posibles de efectuar este ejercicio de no pisarnos la memoria, movimiento donde la apuesta es rastrear estrategias vitales de resistencia común a través de las cuales la política que se traza es una política que se hace de la mano de los espectros: esto lo vemos con las madres y también con la comunidad travesti y trans que, en este acontecimiento, se unen invocando una especie de espectralidad común que permite organizar la furia colectivamente. La espectralidad que invocan interviene en la reconstrucción de la memoria de dos comunidades que no duelen porque se nutren de una vigilia incansable que busca reparar la justicia dañada, pérdida y prometida.

Pensar la reparación de la justicia redirecciona la reflexión hacia la propuesta derridiana en torno al derecho, considerando que éste es habitado espectralmente por la justicia, dislocándolo *desde adentro*. Pensar una justicia en términos derridianos implica un movimiento interno a los procesos mismos de producción de lo jurídico, donde el derecho es asediado por la justicia. En cuanto a esto, Balcarce en *Derrida* apunta que:

La justicia nos indica el operar fantasmático de la dimensión de lo imposible. Y este operar es el de una ley inejecutable, de una ley – como diría Agamben- de la inoperancia, de la desarticulación. La justicia desarticula, socava, disloca el derecho, lo abre hacia un proceso que intenta perpetuarse, demorarse. Al presentar así un movimiento de excedencia de lo posible, la justicia desarticula, quebrando la posibilidad de que lo jurídico se presente desde un horizonte totalizador<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Cragolini, Mónica. *Memoria de las cenizas: desmemorias derridianas*. Pensamiento de los confines. Nro 30, 2013, pp. 9-15.

<sup>19</sup> Balcarce, G. (2016) *op. cit.*, p. 63.



Esta excedencia puede pensarse a partir de instancias que fracturen, disloquen, desde su intermediación entre el ser y el no ser, instancias en las cuales se busca una justicia que es espectral e ilocalizable:

La figura del asedio nos conduce a pensar la articulación entre la justicia y el derecho como un modo que deja por fuera la posibilidad de fundar, desde la justicia, un espacio de lo jurídico – aspecto que, como ya hemos señalado, parecería conducirnos hacia la perpetuación de un orden establecido o por-venir-, pero al mismo tiempo permite abrir el espacio hacia nuevas configuraciones de lo jurídico, desenmascarando su estatuto de creación humana. Quizás en este sentido puedan ser leídas las siguientes líneas agambenianas, que sintonizan con la postura de Derrida: ‘Abrir un paso hacia la justicia no es la cancelación sino la desactivación y la inoperancia del derecho, es decir, un uso diferente del mismo’<sup>20</sup>

Aquí la resonancia: dos luchas que confluyen en un mismo espacio. Lo desaparecido, nuevamente, plegándose y replegándose en los surcos de la historia argentina agenciados al horror. Lo desaparecido, reactualizándose en el modo del espectro que va, viene, visita y viaja por la memoria colectiva que hoy denuncia con furia y hartazgo la indiferencia y el abandono sistemático, más allá de la existencia de leyes inclusivas, a la población travesti y trans argentina que se reúne para abrazar la memoria de sus muertas, antes que sea tarde para el abrazo:

Se me notan las hojarascas, / tienen nombre y apellido, / rebotan  
en el viento de este país que duele / y mientras hago un paso  
pegadito al otro, / a las hojarascas les brotan rostros / y yo trato  
de no pisarlas<sup>21</sup>

Las hojarascas representan la forma poética y política que Shock utiliza para hablar de las muertas, de las travas, de vidas cuyo estatuto vital componen una duda ontológica en la matriz de la heteronorma binaria y hegemónica. En esas líneas de denuncia y furia, la artista metaforiza el exterminio trans argentino bajo la forma de las *Hojarascas*, esas hojas secas que advinieron de algún verano y que crujen bajo los pies del otoño:

Se me notan las hojarascas, tienen nombre y apellido, rebotan en  
el viento de este país que duele y mientras hago un paso pegadito  
al otro, a las hojarascas les brotan rostros y yo trato de no pisarlas.  
Furioso ejercicio, el de no pisarnos la Memoria, el de ir caminando  
ante el triste sonido de alguna que el viento, pillo, nos puso en el

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 64.

<sup>21</sup> Shock, S. (2011) *op. cit.*

taco, o que cayó en medio de la alcantarilla, y no nos dimos cuenta<sup>22</sup>

La espectrología trava parece habitar la memoria colectiva en gritazos y vigili­as en el Congreso Nacional, en las plazas provinciales, municipales, en los murales y monumentos que acompañan la pregunta ¿cuántas más?. Doble tracción de los espectros, exorcizan la cronología del calendario heterosexual, conjuran la utilidad binaria y visitan la memoria que permite continuar diagramando la lucha común en una vigilia que no se termina porque son el detentor de un sueño interrumpido, el de la justicia social: esa feroz maquinaria biopolítica que deja en vela a algunas vidas cuestionablemente vivas, tal vez incluso socialmente muertas, o figuras vivientes de la amenaza a la vida<sup>23</sup>.

La retórica del duelo como ritual del que no toda vida es merecedora, eso que patentiza para Butler la distribución diferencial del reconocimiento humano, es en este acontecimiento traccionado por una comunidad que no duerme pero descansa en una red de afectos generosos que intentan rendir justicia a aquellas que ya han dejado este mundo, aquellas que han sido de algún modo desalojadas de este mundo pero que vuelven en la imaginaria espectral que une dos luchas en un mismo espacio desarmando la relación entre ser y no ser para situar la condición de ambos sobre el fondo de una espectralidad originaria<sup>24</sup> en el ejercicio común e iterativo de rondar de las Madres de Plaza de Mayo alrededor de un monumento de la historia, un ejercicio que por su iteración y su potencia eleva un pedido, un reclamo, acaso un grito silencioso de los cuerpos que se reúnen a hacer sobrevivir lo político, situar el peso de un acontecimiento en la historia restituyendo en cada paso, en cada giro, la posibilidad de su inmemoria.

Algo en ese ejercicio de girar trae al cuerpo colectivo la posibilidad de la memoria en un mismo escenario que va tejiendo mecanismos colectivos de resistir y perseverar en el ser. Intuimos que una política poética se filtra en la forma presentada de entramar las vidas y anudar los cuerpos en espacios de común fragilidad que se disponen frente al gran síntoma estatal de *dejar morir* en sus mecanismos de excepción.

La cuestión de la comunidad se asienta para Derrida en estricto sobre la problemática del ser-con-otros, asumiendo así la exigencia del respeto a una singularidad no-capturable en un esquema común; siguiendo a Balcarce puede decirse que el desafío justamente es pensar el encuentro de lo heterogéneo, con la consecuente exigencia del respeto a la alteridad animando así el carácter provisorio y ficcional de cualquier configuración comunitaria:

la comunidad no es para Derrida el encuentro de iguales ni la patentización de una propiedad común, es, antes bien, la

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*

<sup>23</sup> Butler, J. (2010) *op. cit.*, p. 69.

<sup>24</sup> Ludueña Romandini, F. (2010) *op. cit.*, p. 206.

experiencia de la extranjería, de la separación que se encuentra en la base de toda comunidad, y desde la cual, sólo como una situación derivada, ficcional y, por tanto, provisoria, lo común se anuncia como la realización de la comunidad<sup>25</sup>

De tal modo, el espectro cruje, como la hojarasca, la madera de la historia, los restos del pasado y las posibilidades del futuro “embrujan” el presente de una comunidad heterogénea, situación que Derrida ilustra con la frase shakespeariana “The time is out of joint”, con la que abre su libro.

### **Espectros y orixás**

Como apunta Derrida, el horizonte de espectralidad se define por la virtud de irrumpir sobre lo real como presentificación bajo la forma del acecho. En esta irrupción en lo real, tanto el sujeto como el objeto se diluyen en una matriz de indiferenciación ontológica. En este contexto, cabe la siguiente consideración: “no son las formas del cosmos las que produce al sujeto sino que, al contrario, son las figuras espectrales las que fracturan lo real e inscriben al sujeto desde fuera pero en su propio cuerpo (aun cuando el afuera del cuerpo, debemos subrayarlo, no es sino al mismo tiempo una eversión de su interioridad). Si convenimos en que la subjetividad es una matriz, entonces el acecho y la irrupción son las variables que permiten la emergencia de un sujeto a partir de un horizonte de espectralidad”<sup>26</sup>

Acaso algo de la dañabilidad que el Estado produce en su excepcionalidad, en su tendencia al hacer desaparecer y extinguir a poblaciones que considera amenazas a la vida, logra reconstruirse en ese crujir comunitario de una justicia poética. No es casual, que dos luchas coincidan y se sumen a girar, a rondar, a buscar en el giro el contacto con lo que ha sido desalojado del mundo en su forma material: hoy espectros que traccionan la norma en la plaza, en el garage velatorio, en salas de espera, en el culto a la muerte que algunos rituales habilitan.

En esos entramados fue emergiendo un desconocido mecanismo celebratorio que proliferaba silenciosamente en celebraciones de culto de matriz afroumbanda, revelando una práctica de supervivencia que algunos sectores de la población travesti y trans elige en Corrientes Capital. En ese sentido, me interesa recuperar en este apartado algunos gestos políticamente simbólicos donde los cuerpos, en esos espaciamentos, aparecen como médiums entre el mundo de lo vivo y lo muerto.

Las intervenciones afroumbanda me interesan por el modo en que hacen sensible la dimensión política y poética del umbral entre la vida y la muerte. Pensar en estos espaciamentos y temporalidades invita a visitar los modos materiales y estéticos (en tanto organización de lo sensible) por los cuales se inscribe a lo muerto en el tejido de la vida, en la comunidad de lo viviente. En ese

---

<sup>25</sup> Balcarce, G. (2016) *op. cit.*, p. 70.

<sup>26</sup> Ludueña Romandini, F. (2010) *op. cit.*, p. 254.

terreno toma relevancia la figura de los “*orixás*”<sup>27</sup>, entidades provenientes del mundo de la/os muerta/os que se dirigen hacia al mundo de la/os viva/os y durante estas celebraciones de matriz afroumbanda se incorporan en los cuerpos de la/os participantes a través de diversos mecanismos mediúmnicos como performances, mímicas, cantos y una forma particular de danza que llaman “*la gira*” que consiste en un giro constante que realizan la/os participantes sobre sí mismos para facilitar la incorporación de los orixás.

Entiendo quienes no viven su género de una manera comprensible a la norma y al género establecido como hegemónico encuentran en estas prácticas un espacio de *communitas* y asilo que les permite expresar formas diversas de habitar el cuerpo, el género y la sexualidad, entendiendo que se trata de figuras fronterizas, performáticas, capaces de mutar y transformarse aleatoriamente *entre* los cuerpos, entre lo vivo y lo muerto, entre lo orgánico e inorgánico. Estas celebraciones se introdujeron en Argentina hacia finales de la década de los '60 y principios de los '70, a través de los movimientos migratorios provenientes de Brasil y Uruguay. A partir de los estudios realizados por Frigerio, sabemos que en nuestro país la religión se divide según la escuela (brasileña o uruguaya) de la que derive, y según la variante regional que se practique. En Argentina, la mayor parte de los templos practican algunas variantes más africanas (conocido como “africanismo”) y también Kimbanda y Umbanda, siendo ésta última la variante más difundida y el paso previo por el que transitan los templos antes de incorporar versiones más “africanas”.

Dentro del africanismo la Umbanda es reconocida como la versión más sincrética, nace de la fusión entre elementos de las creencias animistas de las tribus africanas, prácticas de indígenas americanos, como así también elementos tomados del cristianismo, del espiritismo kardecista y el ocultismo teosófico. Este sistema simbólico y ritual rinde culto a los orixás (ori = cabeza, xa = energía), a los caboclos y a los pretos/pais velhos. Los caboclos hacen referencia a espíritus que en vida fueron indios americanos adultos, mientras los pretos/pais velhos hacen referencia a espíritus de esclavos africanos. Por su parte, los orixás son entidades africanas consideradas de “energía pura”, fueron en vida reyes, reinas, guerreros o personas destacadas de la magia blanca<sup>28</sup>

Siguiendo a Butler, es seguro que existen diversas maneras de considerar la vulnerabilidad corporal y el trabajo del duelo, así como varios modos de pensar estas condiciones dentro de la esfera política. En ese sentido intuyo que estas celebraciones rituales funcionan como un espacio de asamblea política entre cuerpos, un espacio capaz de contener y dar asilo a alguna especie de justicia

<sup>27</sup> Estas entidades u orixás de base son asignadas a cada participante a través del sistema adivinatorio de los buzios, luego de este proceso el *orixá* de base o guía se convierte en un elemento constitutivo para la construcción subjetiva de las/os participantes en tanto adquieren, por mimesis, rasgos de la personalidad mítica e histórica de su entidad, como así también su aspecto físico y temperamental.

<sup>28</sup> Bondar, César Iván. *Usos del hueso del angelito*. Nordeste argentino y Sur del Paraguay, 2014.

poética y política del resto corporal en las que se tensionan los umbrales de distinción entre lo vivo y lo muerto, redefiniendo así el tejido mismo de lo que llamamos “comunidad”, ya que estas celebraciones dan lugar a cultos a la/os muertos donde los espectros se actualizan y el trabajo de duelo deviene cotidiano<sup>29</sup> y comunitario, lo cual es contrario a la idea del duelo como algo privado, que nos devuelve a una situación solitaria y que, en tal sentido, despolitiza. El duelo que en dichas celebraciones es convocado, dialoga con un tipo particular de temporalidad y espacialidad que permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política en tanto revela algo acerca de lo que somos, los lazos y anudamientos que nos componen y descomponen, la memoria de alguna alteridad compartida con otras/os.

El cuerpo que en estos espacios es visitado por una entidad u orixá es un cuerpo que enuncia, un cuerpo parlante que en el espacio de lo compartido, del *entre* cuerpos se instituye en asamblea política. Mediante ese gesto se anima lo inerte, se revitaliza lo inorgánico y el límite entre lo vivo y lo no vivo se vuelve allí instancia de disputa sensorial y política, se trata de modalidades de ruptura abierta que exaltan las expresiones, los gestos y movimientos para soltar su docilidad y despertar su fuerza activa.

A partir de lo que vimos puede afirmarse que en estas celebraciones de culto la ontología es revisitada y puede trocar hacia un estatuto que muestra la realidad continuamente cambiante del individuo y su constitución inestable a partir de una suma de relaciones con lo material y lo inmaterial. Lo orgánico e inorgánico. La tensión ontológica en esta matriz es facilitada y catalizada por acciones corporales como la danza de giro cuya virtud es establecer una relación íntima con la gravedad y la temporalidad. Acciones como la gira comprometen íntegramente al cuerpo humano, las partículas que componen el cuerpo abandonan su estado de reposo para desplazarse radicalmente en un movimiento que dialoga con gravitaciones y velocidades extrañas e inusuales. En el proceso de incorporación de la/os orixas es indispensable el manejo de ciertos comportamientos kinésicos que propicien la incorporación de orixás que puede producirse en manada, es decir, que pueden incorporarse múltiples orixás a la vez. Esto despliega en la/os participantes transformaciones en la imagen corporal que operan desde la vestimenta, los accesorios, hasta modificaciones en la altura y el peso, timbre y ritmo del habla; y otro aspectos dinámicos de la corporalidad como la postura, los gestos y modales<sup>30</sup>. Así cuerpos hacen un pueblo de sensaciones; su estética, su política habla el idioma de las emociones y de la memoria de alguna alteridad común:

---

<sup>29</sup> Bondar, César Iván. *Tanatosemiosis: comunicación con los niños difuntos. Tumbas, colores, epitafios, exvotos y memoria (s)*. RUNA, archivo para las ciencias del hombre, 33(2), 2012, pp.193-214.

<sup>30</sup> Rodríguez, Manuela. *Cuerpo y género en las religiones afrobrasileñas en Argentina: avance de investigación*. Recuperado de: <https://geala.files.wordpress.com/2011/03/manuela-rodriguez-cuerpo-y-gc3a9nero-en-las-religiones-afrobrasilec3b1as-en-argentina.pdf>, 2010.

su educación es el virtuosismo de una sensibilidad política efectuada en los gestos sonoros del murmullo, el rugido del conocimiento afectivo y los silencios de la comprensión de las alteridades. Los dialectos se dispersan y funden en la primigenia y artesanal gesticulación de las afecciones, que componen toda una gramática corporal en los movimientos, en las palabras estiladas en el aire, en las muecas que marcan el rostro plural de los anónimos<sup>31</sup>

Hay algo dentro de estas acciones corporales que lleva a perder la forma humana, ese cuerpo “humano” que al fin y al cabo es un modo de organizar las formas sensibles de la existencia con que opera la civilización. En esta pérdida de la forma humana irrumpe la anacronía y lo intempestivo agrietando las facciones características del rostro humano, del movimiento secuencial, lineal y pautado, que hace de un cuerpo un ser humano. Devenir otra cosa que humano, deshacerse la humanidad con la fuerza de un movimiento que desestabiliza los equilibrios formales del cuerpo, desde sus gestos, sus vestimentas, sus modos de habitar el espacio y componer así su expresión inhumana nos trae nuevamente a la figura de Shock y su grito denunciante y furioso: *No queremos ser más esta humanidad*<sup>32</sup>. Como afirma Nancy:

no cuerpos producidos por la autorreproducción del espíritu y su reproducción -que, por lo demás, solo puede producir un cuerpo, una sola imagen visible de lo invisible [...] Si, en cambio, un cuerpo que se ha multiplicado, multisexuado, multfigurado, multizonal, falo y áfalo, organizado, inorgánico. Cuerpos así creados, es decir, viniendo y cuya venida espacia cada vez el aquí, el ahí<sup>33</sup>

A lo mejor algo en estos mecanismos permite pensar las señales de una resistencia donde el extatismo de lo corpóreo se desliga transitoriamente de los regímenes de signo que sobre él operan dando paso a una política poética afirmativa:

*‘Out of joint’*: las posibles traducciones nos acercan al espectro poniendo en evidencia la lógica del asedio. Por un lado, «acosado», pero también y mayoritariamente, ‘desarticulado’, ‘descoyuntado’, «desquiciado», «desarreglado» podríamos simplemente decir ‘dislocado’. Y esta dislocación, este desquicio del tiempo, es la apertura a la fantología (discurso acerca del fantasma), es decir, a

---

<sup>31</sup> Diaz, Santiago. *Voces antropofágicas. Política de los cuerpos y estéticas decoloniales en el arte latinoamericano*. Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad. N°24. Año 9, 2017, p. 41.

<sup>32</sup> Shock, S. (2011) *op. cit.*

<sup>33</sup> Nancy, Jean-Luc. *Corpus*, trad. P. Bulnes, Madrid, Arena, 2003, p. 62.

un más-que-ontología, si pensamos la ontología como el discurso acerca de los modos de ser de lo presente que vienen a la presencia. La ontología se abre a la fantología incorporando la figura del espectro, sin poder, no obstante, decir demasiado de ello. Nuestras categorías han sido pensadas bajo la matriz de una concepción del existir que no puede caracterizar a lo fantasmático. Si la ontología entonces es el discurso de 'lo que es', bajo la dicotomía 'ser o no ser', quizás tengamos que postular una bipolaridad entre el ser y el no-ser, una bipolaridad extraña, heterogénea, asimétrica, donde lo fantasmático habitaría instancias intermedias de dicha tensión<sup>34</sup>

Las relaciones que se tejen entre los cuerpos, la gravedad, el tiempo y las entidades podrían permitirnos pensar junto a Derrida en una ontología que deviene fantología en tanto evoca una espacialidad del «entre», del margen, de la frontera donde las/os amiga/os por venir son la/os espectros. La política de la amistad espectral puede ser llamada o no, irrumpe, no tiene morada fija, ni tiempo ni espacio. Como la/os amiga/os, la/os espectros viajan y merodean en la trama del pasado, del presente y del devenir. La espectralidad constituye una relación que, cuando se asume, implica reconocer que no hay vivo disponible-dominable y, tanto, lo que muere no es localizable. Sin embargo, no se trata ésta necesariamente de una muerte física, más aún, para el individuo soberano<sup>35</sup> no se trata en absoluto de morir, sino de elevarse a la altura de la misma muerte.

### Consideraciones finales

Para Derrida hospedarse en los intersticios, en los entre-lugares ontológicos, constituye una postura ética que implica situarse en devenir, en tránsito, tratándose de un pasaje por el cual no hay entrada ni salida, sino tan solo pasaje.

Estos lugares de pasaje en los acontecimientos tratados es ejercitada por medio del movimiento, en un caso una ronda, en el otro una gira. Ambos acontecimientos se desenvuelven asumiendo una posición hospitalaria con lo espectral, conformando así un encuentro con cierta extrañeza que es capaz de configurar nuevos mapas posibles, nuevas potencialidades inherentes a la lucha común, la resistencia y la multitud. Se trata de acontecimientos donde las alteridades propias y ajenas se hermanan y proponen, ya sea en la liminalidad o en la materialidad, un espacio común de resistencia que pone en diálogo dinámicas indefinidas de tejido y destejido de la temporalidad<sup>36</sup>, que a la vez es también un tiempo afectado por la necrosis estatal.

<sup>34</sup> Balcarce, G. (2016) *op.cit.*, p. 35.

<sup>35</sup> Bataille, Georges. *El erotismo*. Buenos Aires, Tusquets, 2015.

<sup>36</sup> Bernard. Michel. *Sens et fiction, ou les effets étranges de trois chiasmus sensoriels*. En revista nouvelles de danse N° 17. Bélgica, Contredanse, 1993.

Estos acontecimientos componen redes sensibles de cohesión social que no necesitan en preciso un aparato de Estado para sostener su existencia. Más bien, esta vitalidad recupera en la costura de las alteridades comunes y singulares aquella temporalidad mezquina de los tiempos estatales del dejar morir, fricciona los cuerpos en el ejercicio de una amistad inmanente que recibe y da desinteresadamente, gratuitamente, en la afirmación de las/os otra/os en tanto cuerpos políticos.

Siguiendo a Butler, esta selección que se produce sobre lo que cuenta como humano, así como sobre lo que no alcanza estatuto de humanidad, no solamente organiza una experiencia visual sino que, produce también ontologías específicas del sujeto. Si como vimos, estos marcos ontológicos disponibles por la necropolítica estatal de turno no logran albergar a este grupo poblacional, cabe preguntarse si no hay una especie de clave política en ese giro fantológico de la ontología que encontramos en los acontecimientos tratados. Quizás esta concepción relacional de la vida como praxis política entre cuerpos resulta interesante para cuestionar ¿con qué debe relacionarse la vida, para vivir? Quizás se trate de una fórmula que; en el desdibujamiento del umbral entre lo vivo y lo muerto, hace aparecer los cuerpos –espectrales- de quienes ya no están y su aparición porta la potencia y el diagrama del porvenir de una comunidad.

Algo en estos gestos encuentran en su giro fantológico la posibilidad de imaginar nuevas formas de identificación y sobrevivencia de lo político donde la vitalidad del encuentro con los espectros es crucial. En la vigilia permanente, en el inagotable rondar de las asambleas lo espectral asedia, posee, e irrumpe los ordenamientos que intentan conjurar la disidencia.

---